

**Soter**  
Sociedade de Teologia  
e Ciências da Religião

PUC Minas • Belo Horizonte-MG

**30º ANAIS  
CONGRESSO  
INTERNACIONAL**



**Religiões em Reforma:**  
*500 anos depois*  
**10 a 13 de julho**

SOTER (Org.)

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER  
30º Congresso Internacional da Soter  
Religião em reforma: 500 anos depois

PUC Minas, 10 a 13 de julho de 2017  
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

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

Edição Digital / Textos Completos

SOTER  
ISSN: 2317-0506  
Belo Horizonte  
2017

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER  
ISSN: 2317-0506

30º Congresso Internacional da Soter / 2017  
Tema: Religião em reforma: 500 anos depois  
Local: PUC Minas, 10 a 13 de julho de 2017  
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:

Publicação eletrônica:  
Belo Horizonte, 2015

#### FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

C749a	Congresso Intemacional Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (30. : 2017: Belo Horizonte, MG) Anais do 30º Congresso Intemacional da SOTER: religião em reforma: 500 anos depois, 10 a 13 de julho de 2017 / Organização SOTER. Belo Horizonte, 2017. 1592p. :il.  ISSN: 2317 0506  1. Espiritualidade - Congressos. 2. Cultura - Aspectos sociais. 3. Pluralismo religioso. I. Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. II. Título.
-------	--

SIB PUC MINAS

CDU: 248

## COMISSÕES

Diretoria da SOTER

PRESIDENTE //// Dr. Cesar Augusto Kuzma

VICE-PRESIDENTE //// Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer

1º SECRETÁRIO //// Dr. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

2ª SECRETÁRIA //// Dra. Solange Maria do Carmo

TESOUREIRO //// Dr. Alex Villas Boas Oliveira Mariano

## COMISSÃO CIENTÍFICA

Dr. João Décio Passos – PUCSP

Dr. Carlos Mendoza-Álvarez – Universidad Iberoamericana/México

Dr. Geraldo Luiz de Mori – FAJE

Dr. Gilbraz de Souza Aragão – UNICAP

Dr. Jaldemir Vitório – FAJE

Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS

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

Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer – PUC-Rio

Dr. Paulo Fernando Carneiro de Andrade – PUC-Rio

Dr. Rudolf Eduard von Sinner – EST

Dr. Valmor da Silva – PUC-GO

## COMISSÃO ORGANIZADORA

PRESIDENTE

Dr. Cesar Augusto Kuzma – PUC-Rio

MEMBROS

Dr. Alex Villas Boas Mariano – PUCPR

Dra. Solange Maria do Carmo – PUC Minas

Ms. Manoel José de Godoy – AMERINDIA

Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista – PUC Minas

Dra. Aparecida Maria de Vasconcelos – FAJE

Dr. Rodrigo Coppe Caldeira – PUC Minas  
Dr. Renato Alves de Oliveira – PUC Minas  
Dr. Junior Vasconcelos do Amaral – PUC Minas  
Dr. Eugenio Rivas – FAJE  
Dra. Andreia Cristina Serrato – PUCPR  
Ms. Raquel de Fátima Colet – PUCPR  
Ms. Jefferson Zeferino – PUCPR

SECRETARIA DA SOTER

Lídia Regina Barbosa do Carmo Duarte (Secretária)

PUC Minas: Av. Dom José Gaspar, 500 – Coração Eucarístico. Prédio 4, sala 119.  
Belo Horizonte – MG | CEP 30.535-901  
secretaria@soter.org.br | www.soter.org.br

Data: 10 a 13 de julho de 2017 – Museu de Ciências Naturais da PUC Minas

Parceria: PUC Minas, Ameríndia.

Apoio: CAPES.

Patrocínio: Editora PUC Minas, Paulinas, Paulus, Vozes, Santuário, Fonte Editorial.

Realização: SOTER.

## SUMARIO

Apresentação	10
--------------	----

### Grupos Tematicos (GTs)

GT 1: Teologia (s) da Libertação (TdL)	14
Coord: Paulo Agostinho, Francisco das Chagas Albuquerque, Benedito Ferraro, Agenor Brighenti, Sinivaldo Tavares.	
GT 2: Protestantismos	72
Coord: Ronaldo Cavalcante, Alessandro Rocha.	
GT 3: Exegese e Teologia Bíblica	119
Coord: Paulo Sérgio Soares, Cássio Murilo Dias da Silva, Junior Vasconcelos Amaral.	
GT 4: Filosofia da Religião	147
Coord: Agnaldo Cuoco Portugal, Walter Salles.	
GT 5: Teologia no Espaço Público e no Mundo Contemporâneo	221
Coord: Érico Hammes, Vitor Galdino Feller, João Décio Passos, Cesar Augusto Kuzma	
GT 6: Religião e Educação	289
Coord: Eulálio Figueira, Sérgio Rogério Azevedo Junqueira	
GT 7: Espiritualidade e Mística	321
Coord: Ceci Baptista Mariani, Maria José Caldeira do Amaral.	
GT 8: Religião, Arte e Literatura	378
Coord: Alex Villas Boas, Joe Marçal Santos, Antônio Geraldo Cantarela	

GT 9: Religiões Afro-brasileiras: memórias, narrativas e símbolos de religiosidade 448

Coord: Luís Tomás Domingos, Zuleica Dantas Pereira Campos

GT 10: Pluralidade Espiritual e Diálogo Inter-Religioso 562

Coord: Gilbraz Aragão, Roberlei Panasiewicz, Cláudio de Oliveira Ribeiro

GT 11: Teologia latino-americana (AMERÍNDIA) 627

Coord: Socorro Martinez, Coordenadora Continental, Oscar Elizalde, Manoel Godoy, Juan Manuel Hurtado, Pablo Bonavia

GT 12: Religião, Ecologia e Cidadania Planetária 653

Coord: Afonso Murad, José Carlos Aguiar de Souza, Marcial Maçaneiro, José Luiz Izidoro

GT 13: Religião e Espaço Público 749

Coord: Rodrigo Coppe Caldeira, Glauco Barsalini

## Forúm Tematicos (FTs)

FT 1: Fronteiras do Imaginário Religioso e Educacional 791

Coord: Amauri Carlos Ferreira, Anderson Marinho Maia, Vânia Noronha, Patrícia Simone do Prado

FT 2: Interculturalidade e Religião – Reforma, Liberdade e Cultura: implicações da liberdade cristã para a religião e a teologia 838

Coord: Ênio José da Costa Brito, Roberto Ervino Zwetsch, Selenir Corrêa Gonçalves Kronbauer

FT 3: Juventudes e Fronteiras Religiosas 890

Coord: André Ricardo de Souza, Aíla Pinheiro de Andrade, Paulo Dalla-Déa, Romi Marcia Bencke

FT 4: Juventudes e Religião na (des) construção de Contextos Sociais 925

Coord: Igor Adolfo Assaf Mendes, Joilson de Souza Toledo, Bruno Marcio de Castro Reis, Helder de Souza Silva Pinto

FT 5: Narrativas do Sagrado – seus agentes, espaços, comunidades e celebrações/devoções – na Sociedade Brasileira Republicana 970

Coord: Newton Darwin de Andrade Cabral, Manoel Henrique de Melo Santana

FT 6: Novos Movimentos Religiosos e Espiritualidades Não Religiosas 1006

Coord: Clóvis Ecco, Flávio Senra, Fábio Leandro Stern, José Álvaro Campos Vieira

FT 7: O Calvinismo e seus Desdobramentos Políticos, Econômicos e Culturais 1039

Coord: Gerson Leite de Moraes, Cristiano Camilo Lopes, Ricardo Bitun, Alexander Fajardo

FT 8: Práticas Religiosas, Imagens de Deus e Fé Cristã 1049

Coord: Geraldo De Mori, Alzirinha Rocha de Souza, Virgínia Buarqu

FT 9: Psicologia e Espiritualidade – interfaces e perspectivas 1114

Coord: Maria Jeane Alves, Marcus Tulio Caldas

FT 10: Questões Cristológico-pneumatológicas 1156

Coord: Luiz Carlos Sureki, Paulo Sérgio Carrara, Áurea Marin Burocchi Aparecida Maria de Vasconcelos

FT 12: Reforma e Ecumenismo: reflexões eclesiológicas e mudanças eclesiais 1200

Coord: Wolff, Rudolf von Sinner, David Mesquiati, Martin Dietz



FT 13: Religião e Política: articulações, fricções e outras intenções e interações

1283

Coord: Robson Sávio Reis Souza, Delmar Cardoso, Edward Neves Monteiro de B. Guimarães, Antonio Augusto Nogueira Matias

FT 14: Religião, Patrimônio Cultural e Turismo Religioso 1339

Coord: Aurino José Góis, Josimar da Silva Azevedo, Leandro Pena Catão

FT 15: Teologia Prática e Mentalidades: uma visão interdisciplinar da teologia

1408

Coord: Clélia Peretti, Gleyds Silva Domingues, André Phillippe Pereira

FT 16: Iniciação Científica 1470

Coord: Célio de Pádua Garcia, Cleto Caliman

# Apresentação

O Congresso Internacional da SOTER está entre os mais tradicionais da Área de Ciências da Religião e Teologia no país e chegou, em 2017, a sua 30ª edição, o que demonstra a consolidação da sua proposta e a importante contribuição acadêmica que traz à sociedade, na especificidade do seu saber, sempre com temas atuais e de interesses urgentes para a sociedade. A cada ano, o Congresso Internacional da SOTER reúne um número significativo de teólogos, cientistas da Religião, estudantes de pós-graduação e pesquisadores de áreas afins, tanto em nível nacional como internacional. Para 2017, o Congresso prosseguiu as discussões anteriores e manteve a preocupação sobre o papel das religiões nos distintos aspectos da sociedade, de modo especial, com as reflexões que surgiram com a celebração dos 500 anos da Reforma Protestante, em 2017. Esta temática, trabalhada no presente contexto, favoreceu novas indagações, não apenas às questões religiosas e teológicas, mas também, para setores diversos do mundo globalizado. O tema oferecido foi: **“Religiões em Reforma: 500 anos depois”**. As questões que surgem com esta temática perpassam por aspectos históricos, sociais, culturais e religiosos, caminhando para além do cristianismo, chegando a outras tradições religiosas e atenta para o impacto deste processo na sociedade atual. A proposta investiu em conferências com especialistas nacionais e internacionais, grupos de trabalho e fóruns temáticos, painéis e publicações. As conferências do Congresso foram publicadas no livro **Religiões em Reforma: 500 anos depois**, organizado por Cesar Kuzma e Alex Villas Boas e publicado pela Editora Paulinas.

Pela solidez adquirida ao longo dos anos, o Congresso Internacional da SOTER tornou-se uma referência para a Área de Ciências da Religião e Teologia no Brasil. É um momento de encontro dos diversos Programas de Pós-Graduação e uma sintonia que se fortalece com outros Institutos e Faculdades em nível de graduação. Há uma troca de experiências entre pesquisadores mais experientes com novos pesquisadores que estão em formação. Há ainda o reflexo internacional, resultado da seriedade como são tratados os temas, sempre de grande relevância, e as diversas parcerias que foram se construindo ao longo dos anos com pesquisadores internacionais que passaram pelos Congressos. O

fato de trazer sempre uma temática atual, como foi o caso do Congresso Internacional da SOTER de 2017, que tratou das Religiões em Reforma, favoreceu uma discussão sólida para a sociedade contemporânea, que pode se beneficiar de suas discussões através das publicações e outros meios de divulgação dos resultados construídos. A sua relevância está em lançar novas luzes para a recente história brasileira e latino-americana, algo próprio da natureza da SOTER e de sua origem. A temática de 2017 convidou a olhar para a história e entender o contexto onde surgiu a Reforma e, neste novo contexto, discernir o futuro que pode ser buscado. A discussão favoreceu o diálogo ecumênico e inter-religioso e esta intenção fortalece a realidade dos Programas de Pós-Graduação, vinculados a Área de Ciências da Religião e Teologia, da CAPES. Este Congresso foi uma oportunidade para a divulgação de projetos de pesquisas, trabalhos vinculados a eles, troca de aprendizado entre pesquisadores e alunos, nacionais e estrangeiros.

A discussão que foi proposta neste congresso de 2017 não se limitou a um diálogo entre as denominações cristãs diretamente envolvidas na Reforma Protestante de 1517, mas pretendeu abordar aspectos de uma reforma que perpassa todo o cristianismo na atualidade e de um pensar as demais religiões, que, também, movimentadas pelo contexto atual, sofrem alterações e passam a repensar suas estruturas e concepções. Um olhar atento a 1517 faz perceber que houve um contexto histórico, social, político, religioso e teológico que desencadeou a Reforma. 500 anos depois, tem-se outro contexto histórico, social, político, religioso e teológico. Tais situações levam a repensar estruturas, mentalidades, determinações institucionais e questionam o futuro de cada tradição religiosa, bem como sua incidência na sociedade. Diante disso, o Congresso de 2017 pretendeu discutir esta temática com abordagens que retratam o quadro brasileiro e latino-americano, mas também estrangeiro. Refletiu a partir da causa religiosa e a relação desta com a sociedade.

Aqui, apresentamos os Anais do 30º Congresso Internacional da SOTER, onde reunimos os textos completos das comunicações que foram apresentadas nos Grupos de Trabalho (GTs) e nos Fóruns Temáticos (FTs) e aprovadas pelos respectivos coordenadores de cada GT e FT, sendo que a responsabilidade pelo conteúdo é de cada autor. Pelo Portal da SOTER também é possível acessar o Caderno de Resumos das comunicações apresentadas.

O Congresso Internacional de 2017 foi pensado na tentativa de respon-

der aos anseios que o tema nos interpela e a presença de cada um de vocês – Sócios e Sócias da SOTER e demais congressistas – engrandeceu e contribuiu para um bom resultado. Agradecemos sua presença, participação e cooperação. Desejamos boa leitura!

Diretoria da SOTER

*Cesar Kuzma*

*Maria Clara L. Bingemer*

*Paulo Fernando C. de Andrade*

*Solange do Carmo*

*Alex Villas Boas*

# Grupos Temáticos (GTs)



# GT 1 - Teologia(s) da libertação(tdl)



## Coordenadores:

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 – PUCPR/PR

Prof. Dr. Sinivaldo Tavares – FAJE/MG

**Ementa:** O GT TdL objetiva reunir pesquisadoras e pesquisadores 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 Reforma: revolução religiosa e libertação

*Francisco das Chagas de Albuquerque<sup>1</sup>*

## RESUMO

No ano da celebração dos 500 anos da Reforma iniciada por Martin Lutero, pode-se fazer uma ampla reflexão sobre sua importância tanto no início do século XVI como também ao longo destes cinco séculos. No âmbito religioso, o traço mais evidente é a mudança radical na relação fé-instituição eclesial-salvação. A posição teológica e existencial assumida pelo monge católico agostiniano se caracteriza como uma revolução religiosa. O cristianismo doravante não será mais aquela religião cuja unidade era representada pela Sede Romana, mas passa a diversificar-se com a profética iniciativa de Lutero, que logo atraiu lideranças como João Calvino e Ulrico Zwínglio (Suíça). O significado revolucionário da Reforma luterana imprime marcas profundas na vida cristã e na sociedade, entre elas o sentido de liberdade e libertação do ser humano e do cristão. A presente comunicação visa a analisar a relação da Reforma com a libertação da teologia, e teologia da libertação e experiência eclesial desenvolvida a partir da história e realidade latino-americanas. O movimento de reforma do religioso alemão, em sua vertente evangélica e profética está sintonia com a contínua “necessidade de se viver o evangelho de forma libertadora”, especialmente em nosso contexto.

## INTRODUÇÃO

O movimento da Reforma teve uma motivação essencialmente religiosa com localização determinável, foi “antes de tudo um fenômeno religioso, um drama da consciência europeia” (HAUSER, 1962, p. 7). A afixação das 95 teses contra as indulgências na porta de igreja de Wittenberg, em 31 de outubro de 1517, introduz uma força revolucionária no cristianismo. Essa manifestação abria caminho para uma resposta ao anseio de libertação religiosa, mas atingia também a esfera sócio-política. Muitos cristãos acolheram as ideias que Lutero publicou pois elas propunham mu-

---

<sup>1</sup>Doutor em Teologia Sistemática. Professor na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, Brasil.



danças ansiadas por muitos membros da Igreja. “Se tantas pessoas na Europa, de níveis culturais e econômicos diferentes, optaram pela Reforma, foi por esta ter sido em primeiro lugar uma resposta religiosa a uma grande angústia coletiva” (DELUMEAU, 1989, p. 60). O cristianismo doravante não será mais aquela religião cuja unidade era representada pela Sede Romana, mas passa a ter outro centro instituição cuja referência pessoal é Martinho Lutero e a Reforma. A presente comunicação aborda a Reforma (aspectos históricos e teológicos) fazendo uma aproximação com a teologia latino-americana e a prática eclesial da pastoral libertadora.

## **1 COMEMORAR O QUINTO CENTENÁRIO DA REFORMA**

Muitos eventos, a exemplo do XXX Congresso da SOTER, têm ocorrido desde 2016 a propósito da comemoração dos 500 anos da Reforma. Luteranos e católicos da Igreja refletem sobre o significado de tais encontros de cunho acadêmico e eclesial em torno desse acontecimento. No congresso realizado em Zurique em outubro de 2013, os representantes de cinco países levantaram as seguintes interrogações: “O que nós queremos comemorar ou festejar exatamente? Em que consiste esta Reforma? Em que ela diz respeito às Igrejas e ao mundo de hoje? Quando aconteceu a Reforma e em última instância em consiste ela? Em resposta a tais perguntas, o congresso falou do sonho de uma festa “sem triunfalismo nem modéstia extraviada, sem polêmica confessionalista nem ecumenismo simplista”. Refletiram sobre o significado último de todas as iniciativas a realizar-se por ocasião do aniversário em evidência. “Festejar”, “celebrar” ou “comemorar”. O documento com as conclusões do referido congresso intitulado *Du conflit à la communio. Commémoration commune catholique-luthérienne de la Réforme en 2017* esclarece que se trata de fazer “memoria juntos das controvérsias teológicas e dos acontecimentos do séculos XVI (§ 231), controvérsias e acontecimentos que geraram diferentes compreensões da fé cristã” (WILLAIME, 2017, p.. 33-34). No horizonte do que afirma o documento acima citado, o primeiro tema a ser considerado é sentido religioso do movimento de Wittenberg.

## **2 SIGNIFICADO RELIGIOSO DA REFORMA**

Uma primeira observação refere-se ao uso do termo *reformatio* pelo ma-

gistério católico. Esta palavra é utilizada, no Vaticano II, com reserva e prudência, e o faz uma única vez em relação a própria Igreja católica (UR 6). O Concílio emprega duas palavras para descrever o que realizou como “aggiornamento” na vida da Igreja: “restauração” e “renovação”, que são claramente eufemismos ou fracos sinônimos de reforma. Há dois sentidos fundamentais para o termo reforma. Um de caráter espiritual e pessoal e outro estrutural institucional. A primeira significação, conforme O’Malley, mais fundamental, centra-se na reforma pessoal como obediência ao Evangelho que propõe uma metanoia: “Arrependei-vos, “convertei-vos”, “mudai vosso coração” (Lc 13,3; 15,7). Ao longo da história, do início do cristianismo até hoje, tal reforma está “no centro do ser cristão”. Ela significa conversão radical, que pode acontecer poucas vezes durante a vida. O cristão vive cada dia um processo de deixar a graça entrar e conduzir seu coração em ordem a uma contínua mudança. O segundo significado aplica-se “à reforma de práticas institucionais, que é o que nós significamos habitualmente quando falamos de reforma da Igreja” (O’MALLEY, 2017, p. 72). Mas não só os cristãos individuais vivem uma permanente busca de conversão, também a Igreja igualmente está em processo de mudança. “A ideia de reforma faz parte de alguma maneira da essência da Igreja” (*Ibid.*, p. 62). Considerando o nascimento e os primeiros passos das comunidades cristãs, pode-se dizer “a Igreja nasce de reforma” (*Ibid.*, p. 72). As duas maneiras de entender a palavra *reformatio* são inesperáveis à luz do Evangelho. Se alguma proposta está assim guiada poderá ser portadora de mudanças de envergadura. No caso da Reforma tais mudanças tem um sentido primeiramente religioso.

### **3 SIGNIFICADO REVOLUCIONÁRIO DA REFORMA**

O significado religioso da Reforma luterana assume um caráter revolucionário por suas consequências transformadoras não só na vida cristã, mas também na sociedade europeia. As mudanças decorrentes desse movimento se revestem de sentido de liberdade e libertação do cristão frente à crise da instituição Igreja no contexto medieval. Mas elas têm seus desdobramentos históricos que chegam aos nossos dias. Como integrante da ordem religiosa dos frades agostinianos e homem dedicado ao estudo, o monge alemão nutriu uma posição bastante crítica em relação ao modo como a Igreja vinha sendo conduzida. O protesto de Lutero, isto é hoje ponto, pacífico, “não explode sob a pressão do

escândalo das Indulgências, mas é conclusão de um longo itinerário espiritual dominado pela busca da própria salvação pessoal” (ALBERIGO, 1983, p. 740). Todas as 95 teses denunciam o afastamento da Igreja do evangelho por inúmeros fatores, entre eles o exercício distorcido da autoridade hierárquica (o Papa), o que punha em cheque a mensagem de salvação e libertação que a Igreja deve pregar. A posição de Martim Lutero, que cedo ganhou a adesão de muitos cristãos, trouxe ao mundo ocidental, culturalmente cristão, um sentido de libertação. Há fundamentos para se considerar revolucionária (de mudança) a reforma que iniciada em outubro de 1517.

Nos acontecimentos e nos textos de reforma protestantes do século XVI há dois eixos fundamentais. Primeiro a afirmação da “autoridade soberana das Escrituras em matéria de fé e de doutrina. Em segundo lugar, a descentralização das mediações eclesásticas” (WILLAIME, p. 36). Deste segundo deslocamento decorre: “A descentralização da Igreja e de seus ministros, por um lado, e a afirmação do sacerdócio universal dos batizados, por outro, estão no coração da mensagem da Reforma” (*Ibid.*, p. 36)<sup>2</sup>. Desta forma, segundo McGrath, “o protestantismo afirma sua posição no direito dos indivíduos interpretar a Bíblia por eles mesmos, em vez de ser forçados a submeter-se às interpretações oficiais emitidas por papas ou outras autoridades religiosas centrais” (*Apud* WILLAIME, p. 36). A adesão de muitas pessoas em Wittenberg e nos reinos germânicos vizinhos<sup>3</sup> a essas ideias verificou-se também com força em outros lugares como a França e Suíça atuais.

#### 4 O SUCESSO DA REFORMA: CAUSAS HISTÓRICAS

O sucesso da Reforma encontra sua explicação no contexto histórico social, religioso e cultural medieval. No imaginário coletivo religioso predominava a ideia de que o mundo europeu sofria várias dificuldades e tragédias por causa

---

<sup>2</sup> Aqui estaria um fator que indica ser o protestantismo está na origem do individualismo religioso moderno. Assim o afirma o filósofo P. Bouretz: “Aqui está, inegavelmente o efeito da Reforma que é decisivo, na medida em que ele promete uma forma autêntica de autonomia individual frente à autoridade que não se concebe como emancipação vis-à-vis das ideias da religião, mas como retorno à sua fonte” (*Apud* WILLAIME, p. 41).

<sup>3</sup> Naquele início de século, na Rénania, atuais Países Baixos e no oeste da Alemanha os príncipes eleitores faziam um movimento para se tornar menos dependente de Roma e do imperador (cf. GRAESSLÉ, Isabelle. Un nouveau regard sur les Écritures: “La Bible redevient le coeur du christianisme”. Paris, *Le Monde*, n. 82, p. 46-47, mar.-avr., 2017, 46).

do pecado pessoal dos cristãos. Foram muitas as catástrofes que atingiram a Europa no período medieval: a guerra dos Cem Anos, a peste negra, a loucura de Carlos VI, o Grande Cisma que se prolongou por 39 anos, a guerra das Duas Roas, as guerras hussitas, a ameaça turca crescente. Tais acontecimentos abalaram profundamente os espíritos daquelas sociedades (DELUMEAU, p. 60). Havia uma consciência individual que se autoacusava de suas culpas. “A indivíduos e sociedades pesaram as consciências e se sentiam culpados. Só o pecado pode explicar tantas desgraças. Sem dúvida os cristãos deste tempo viam uma fiel imagem de si próprios nas figuras hediondas e caricatas que Jerônimo Bosch colocava em torno do Cristo da Paixão” (*Ibidem*, p. 60).

Insistia-se, através da pregação e comentários teológicos, sobre a gravidade ontológica do pecado. O que a Europa viveu no final da Idade Média causava angústia às massas e às elites e se esperava coisas piores. Sobre a comercialização de indulgências pairava um a dúvida na cabeça das pessoas das populações do Ocidente medieval e as causas envolvidas nessa crença levarão ao êxito da Reforma. Ainda que a obtenção de indulgência não dependesse de modo absoluto de algum pagamento, populações em situação de desespero acreditaram ser possível comprar a salvação ou tendiam a acreditar que tal comércio era possível. Contudo, ficaram com uma dúvida, e essa dúvida é exatamente a angústia da Idade Média agonizante. É ela que explica o sucesso de Lutero”<sup>4</sup> (*Ibidem*, p. 65-66).

Como se percebe, a abordagem histórica aponta as causas do êxito do movimento de Lutero, que teve como ponto de partida razões eminentemente religiosas e teológicas. Por outro lado, a Europa foi marcada, no início do século XVI, por uma série de revoluções como a geográfica, a financeira, a da imprensa e a cultural. Porém, “o elemento unificador dessas mutações, e que lhe multiplica os efeitos, é a luta pela fé, vivida, ainda mais do que como ataque ou defesa da ordem da velha ordem eclesiástica” (ALBERIGO, 1983, p. 744). O esforço da religião visava a inserir de modo vital no destino de cada ser humano o “anúncio da salvação do Evangelho, superando os esquemas interpostos por incrustações históricas, pela decadência do clero e por obsolescência das estruturas da Cristandade” (*Ibidem*, p. 744). Apesar do impacto desses distintos fatores, pode-se

<sup>4</sup> O *Dies Irae* era então um canto fúnebre muito conhecido entre os cristãos. Esse canto proclama que o pecador comparece sozinho perante seu Juiz, sem contar o auxílio de santo nenhum, nem mesmo da Virgem Maria. “Juiz rigoroso, Senhor absoluto / Salvação gratuita de teus eleitos / Fonte de amor, dê minha salvação”. Aí estava um componente ideológico ao encontro do qual vem a doutrina luterana da justificação, que se constituiu uma resposta lancinante a este poema tão difundido no ambiente cristão.

perguntar: até ponto o monge agostiniano tinha consciência do alcance do que estava acontecendo? Naquele momento obviamente não era possível cogitar possíveis consequências dos impulsos libertadores das mudanças estruturais no interior do cristianismo do qual a Europa estava embebida.

## **5 A CONSCIÊNCIA DE LUTERO SOBRE A REFORMA**

O que realmente pretendia Lutero não era a ruptura com a cabeça da Igreja, o papa e a cúria romana, mas almejava uma reforma (*reformatio*). O que propunha e aspirava se inscrevia na ordem da continuidade. A ruptura se dá a partir do momento em que a Igreja o condenou. No primeiro momento, a Reforma de Lutero visava a instauração de certa relação com o passado, em particular os primeiros tempos do cristianismo que representavam a verdade. No entanto, “se uma ruptura não era desejada, um certo elemento de descontinuidade foi apesar de tudo introduzido” (HARTTOG, 2017, p. 61). Os passos iniciais que vão gerando o protestantismo determinam uma nova postura do cristão diante de Deus, mas também em relação à política (cf. LIERNARD, 1998). Desde então cada um terá acesso ao “livre exame, à livre interpretação e à liberdade política” e todos terão direito de “se organizar em Igrejas autônomas e resistir às antigas tutelas, mesmo pela violência” (VINSON, 2017, p. 50). Considerando o contexto histórico de então as causas e motivações da Reforma são claramente religiosas, porém são inseparáveis das questões políticas. Naquele momento o “papado começou a reivindicar cada vez mais autoridade sobre os negócios locais e a exprimir exigências financeiras dos bispos e chefes de Estado, exigências que causaram crescente indignação. Apesar disso, os apelos para reformar a prática do papa continuavam sem efeito” (O’MALLEY, 2017, p. 75). No propósito do agostiniano o que estava em jogo não era Igreja enquanto instituição, mas o modo de governá-la, pois causava um mal-estar no âmbito interno e nas relações da Igreja com o mundo. Por isso, distanciando dos primeiros anos da Reforma, seu protagonista manifestou sua compreensão sobre o que estava acontecendo.

Em 1534, já estando em franca expansão as mudanças trazidas pela Reforma entre os cristãos, Lutero exprimiu seu pensamento sobre o movimento por ele iniciado. Reconheceu a importância de sua façanha e afirmou: “Ago-

ra é o tempo em que o reino de Deus não vem em palavras, mas em poder” (*Apud*, LIENARD, p. 391). Este é o resumo de sua compreensão do significado da Reforma. Ele tinha consciência de seu lugar na Igreja, sabia que tinha um ministério profético. Como doutor em teologia afirma: Porque tenho o ofício de ensinar com autoridade apostólica, é meu dever denunciar tudo que não se faz retamente” (GARCÍA-VILLOSLADA, 1976, p. 181-182). São convicções que geraram mudanças com repercussões positivas para o cristianismo atual, inclusive em nosso Continente (cf. ALMTMANN, 2016, p. 359-391).

## **6 LUTERO E PERSPECTIVA ECLESIAL E TEOLÓGICA LATINO-AMERICANA**

O movimento do religioso alemão, em sua vertente evangélica e profética está em sintonia com a contínua “necessidade de se viver o Evangelho de forma libertadora”, especialmente em nosso contexto (BOFF, 1983, p. 736). O traço revolucionário que marca a Reforma como acontecimento histórico no interior do cristianismo aproxima-se do que significou a irrupção da Igreja dos pobres na América Latina nos anos sessenta. A Reforma de Lutero encarna o potencial libertador do Evangelho e afirma sua primazia na vida do povo cristão. “Lutero o resgatou o Evangelho como *viva vox* e o entregou às mãos do povo” (*Ibidem*, p. 735). A Reforma implicou uma nova forma de se viver a fé cristã. A pastoral libertadora, as Comunidades Eclesiais de Base e a reflexão teológica desenvolvidas neste continente recuperam vários elementos centrais vividos nas origens do cristianismo. A reflexão teológica ajudou a retomar o sentido social transformador e profético da fé. A teologia elaborada em sintonia com o anseio dos pobres empobrecidos se torna um “pensar a fé a partir da prática da libertação, no âmago de um compromisso iluminado pela fé, solidário com os oprimidos e interessados em transformações sociais” (*Ibidem*, p. 719). Desta maneira, “a fé cristã conseguiu mostrar sua força de resistência e seu alcance libertador” (*Ibidem*, p. 718) em conformidade com o Evangelho. Na prática pastoral, no modo de ser Igreja como comunidade eclesial de base, a Bíblia passou a ser lida nas pequenas comunidades, nos círculos bíblicos. Houve uma renovação eclesial com repercussão na sociedade através da atuação de cristãos solidárias com os pobres.

A comemoração do quinto centenário da Reforma, realizada com realis-

ta visão histórica, leva-nos, portanto, a reconhecer seu significado de renovação para a vida cristã, sem desconhecer os traços de trevas nela presentes como também na Igreja instituição. Considerando o que esse acontecimento teve de positivo e sua importância no cristianismo desde o século XVI, afirmamos sua contribuição para a fidelidade das Igrejas ao Evangelho, especialmente no que traz de libertador para o ser humano e os cristãos ainda hoje.

## REFERÊNCIAS

ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal, 2016.

BOFF, Leonardo. Lutero entre a Reforma e a Libertação. Petrópolis, *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 43, n. 171-172, p. 714-736, dez. 1983.

DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.

LIENHARD, Marc. *Martim Lutero: tempo, vida e mensagem*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

BAUBÉROT, Jean. Bibia e cristianesimo. In: DELUMEAU, Jean (Org.). *Il fato religioso*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1993, p. 58-92.

HARTOG, François. La Réforme ou gré de l'histoire. Paris, *Études: Revue de Culture Contemporaine*, numéro spécial, jan. p. 61-62, 2017.

GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo. Martin Lutero: I. *El fraile hambriento de Dios*. Madrid: Editorial Católica, 1976.

HAUSER, Henri. *La naissance du protestantisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.

WILLAIME, Jean-Paul. Que signifie commémorer la Réforme. Paris, *Études: Revue de Culture Contemporaine*, numéro spécial, p. 33-34, jan. 2017.

ALBERIGO, Gieseppe. Lutero para além da Controvérsia, *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 43, n. 171-172, p. 737-751, dez. 1983.

VINSON, Éric, La révolution démocratique. Paris, *Le Monde*, . 82, p. 48-51, mar./avr. 2017.

O'MALLEY, J.W. Reforme de L'Église. Reflexion. Paris, *Études: Revue de Culture Contemporaine*, numéro spécial, p. 71-81, jan. 2017.

# A teologia da libertação e o “pensiero debole”

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves<sup>1</sup>

## Resumo

Objetiva-se neste trabalho analisar a teologia da libertação, elaborada por Gustavo Gutiérrez como um complexo teológico que, ao articular a fé cristã com os pobres como *locus theologicus*, ultrapassa as circunstâncias históricas de sua origem, marcadas pela Modernidade em contexto latino-americano e caribenhos e visualiza criticamente o “pensiero debole” elaborado por Gianni Vattimo em *La fine della Modernità* (1985). Justifica-se este objetivo o fato de que o supracitado teólogo, em sua obra *¿Dónde dormirán los pobres?* (1996) evoca a formulação do referido filósofo para mostrar que o fundamento originário – a articulação entre fé e pobres, já presente nas obras *Teología de la Liberación* (1971), *La fuerza histórica de los pobres* (1979) e *La verdad os hará libres* (1990) – não perde a sua validade e continua a ser pertinente e relevante ao aprofundar o significado da libertação integral, ao tornar a sua linguagem criticamente plausível ao contexto de dissolução da metafísica, de fragmentação do saber, de transversalidade epistemológica e desenvolver temas referentes ao pluralismo étnico e cultural, ao gênero, à pluralidade e diálogo inter-religioso e à ecologia. Trata-se de uma linguagem que apresenta um Deus compassivo, solidário com os seres humanos, a partir dos pobres, e efetivamente um “Deus da vida”. Para atingir este objetivo, será feito um percurso nas obras já mencionadas do teólogo peruano, para apontar o modo como a teologia da libertação desenvolve seus conceitos fundamentais considerando o contexto pós-moderno, e se afirmando como uma teologia integral do Reino de Deus.

**Palavras-chaves:** Teologia da Libertação, Libertação Integral, Pobres, “Pensiero Debole”,

## INTRODUÇÃO

Objetiva-se neste trabalho analisar contribuições que a categoria *pensiero debole* pode oferecer à teologia da libertação, elaborada por Gustavo Gutiérrez. Trata-se de um complexo teológico que, ao articular a fé cristã com os pobres como *locus theologicus*, ultrapassa as circunstâncias históricas de sua

---

<sup>1</sup>Doutor em Teologia pela PUG (Roma, Itália) e Pós-doutor em Filosofia pela EU (Évora, Portugal). É docente-pesquisador do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu em Ciências da Religião* e dos cursos de graduação de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.



origem, marcadas pela Modernidade em contexto latino-americano e caribenhos e visualiza analiticamente a mencionada categoria elaborada por Gianni Vattimo.

Justifica-se este objetivo o fato de que o supracitado teólogo, em sua obra *¿Dónde dormirán los pobres?* (1996) evoca a formulação do referido filósofo italiano para mostrar que o fundamento originário – a articulação entre fé e pobres, já presente em suas obras anteriores – não perde a sua validade e continua a ser pertinente e relevante ao aprofundar o significado da libertação integral, ao tornar a sua linguagem criticamente plausível ao contexto de dissolução da metafísica, de fragmentação do saber, de transversalidade epistemológica e desenvolver temas referentes ao pluralismo étnico e cultural, ao gênero, à pluralidade e diálogo inter-religioso e à ecologia.

Para atingir este objetivo, colocar-se-á a evocação referente ao *pensiero debole* feita pelo teólogo peruano, o significado da categoria vattiminiana supracitada e o modo como essa categoria contribui na teologia da libertação.

## **1. A EVOCÇÃO DO *PENSIERO DEBOLE* POR GUSTAVO GUTIÉRREZ**

Ao trazer à tona a síntese de sua teologia (GUTIÉRREZ, 1990a), por ocasião da apresentação de sua tese de doutorado na Universidade de Lyon, o teólogo peruano remete à sua obra pioneira *Teología de la liberación* de 1971 (1986), cuja situação hermenêutica se efetiva na *theologia mundi* do Concílio Vaticano II, na contextualização histórica latino-americana, em que se constata a violência e a injustiça social, e na própria fé que exige renovação metodológica e epistemológica no modo de fazer teologia.

A epistemologia da teologia da libertação surgiu da constatação da insuficiência das formas descendentes de se fazer teologia e da própria germinação renovadora provocada pelo pluralismo teológico do século XX (GIBELLINI, 1990), cujo legado está marcado pelas articulações entre mistério e história, teologia e antropologia, fé e experiência, a perspectiva política na teologia fundamental e a teologia hermenêutica como forma de levar a cabo a relação entre palavra e história. Por isso, a teologia é assumida como sabedoria, cuja inteligência coleta os dados da fé e os interpreta com o auxílio da filosofia, com-

preendida como *partner* da teologia para pensar o mundo e o homem, e das ciências humanas e sociais aplicadas, concebidas como mediações analíticas, necessárias à compreensão da realidade histórica (GUTIÉRREZ, 1986, p. 15-74). Em sua sapiência de fé, a teologia é espiritual à medida que, enquanto ato segundo, emerge como intelecção da ação de Deus na história, na qual a humanidade é concebida a partir de um *locus* próprio da revelação divina: os pobres.

A categoria pobre foi concebida em três dimensões: carência, forma evangélica de ser e compromisso sócio-histórico com os pobres. A pobreza é privação econômica e sistêmica, é marginalização cultural, de gênero, de idade, é discriminação social presente no desemprego, é isenção de participar ativamente na política, é ser alvo de preconceitos morais e religiosos. Além disso, ser pobre é um modo de pensar, amar, rezar, crer, esperar e de empenhar na efetividade da justiça em todas as suas dimensões, na inclusão social e cultural dos negros, dos indígenas, das mulheres, na busca da política do bem comum, na maneira de organizar-se para viver integralmente a fé (GUTIÉRREZ, 1990b, p.304-305).

Na decifração da categoria pobre já se encontra a luz da fé, especialmente nas duas últimas definições, embora a sensibilidade pela primeira já seja um ato de fé, *locus* de onde jorra a teologia e que propicia a apropriação do *locus* social para efetuar o modo de produção teológica, com uma linguagem que fale de Deus, que é verdadeiramente o Deus da revelação cristã (GUTIÉRREZ, 1996, p. 9-12).

A evocação do *pensiero debole* feita por Gutiérrez valoriza a categoria em função da explícita emergência do canal da hermenêutica da crítica necessária à ciência moderna, mas critica a possibilidade de fragmentar o saber humano, valorizando apenas as pequenas narrativas e não se atendo às “metanarrativas”, de não propiciar a relação entre a pobreza regionalizada e a globalização, possibilita o individualismo e o narcisismo à medida que o consumismo acentua o egocentrismo, marginaliza a alteridade e, por consequência, diminui a sensibilidade pelo Outro, e “anuncia uma religiosidade difusa e confusa, portadora de uma crença genérica sobre Deus, desconfiada de firmes convicções e resistente às exigências de comportamento que estas últimas acarretam” (GUTIÉRREZ, 1996, p. 40).

Não obstante essa crítica, a fim de que não se perca todo o arcabouço

teológico construído anteriormente pelo teólogo peruano, cabe então, analisar a categoria mediante a entrada em seu próprio autor: Gianni Vattimo.

## **2. O PENSIERO DEBOLE:**

A categoria *pensiero debole* foi criada por Gianni Vattimo em um escrito homônimo 1979, publicado em 1983 (VATTIMO, 2006, p. 105-109) e desenvolvido em outras obras, principalmente em *La fine della Modernità* (1985). Trata-se de uma categoria que abandona as pretensões metafísicas totalizantes e corresponde ao “caráter do ser na época do fim da metafísica” (VATTIMO, 1998, p. 26-27).

O filósofo italiano é cristão católico, participou da ação católica, foi leitor assíduo de Jacques Maritain, filósofo cristão que fundou a *humanismo* integral, e foi levado por motivos de fé cristã a ingressar no curso de Filosofia na Universidade de Turim. Ali, assumiu o caminho de estudar profundamente Nietzsche e Heidegger, tornando-se apto a debruçar sobre a sentença nietzscheniana da “morte de Deus” e ao projeto heideggeriano de “destruição da metafísica”. Compreendeu que tanto a referida sentença quanto o mencionado projeto correspondem a uma intensa crítica à metafísica, principalmente em sua noção de objetividade da verdade, atingindo tanto formulações filosóficas quanto aquelas apresentadas pela ciência moderna, marcadamente positivista e pretensiosamente messiânica. Disso resulta que atenção dada ao sujeito e à sua história, algo que pertence ao próprio no Cristianismo, notadamente na via interior de Agostinho, propiciou que a formulação hermenêutica presente em ambos os filósofos alemães, fosse assumida por Vattimo para desbancar expressões absolutas acerca da verdade e trilhar um caminho de busca da verdade, mediante a efetividade de um processo hermenêutico. Além disso, outra convicção assumida por este filósofo é que não há religião cristã que não esteja relacionada e inserida no mundo. Por isso, a secularização não é fenômeno anti-religioso ou isento da religião, mas um fenômeno da própria religião cristã em sua inserção no mundo.

No que se refere à verdade, Vattimo segue a esteira de Luigi Pareyson (2005) e faz uma distinção entre verdade e expressão de verdade, para apontar

que a verdade não se encerra em vestimentas lingüísticas de uma época histórica, mas por fidelidade à própria realidade histórica, sua linguagem se modifica e se assenta para servir o *humanum* em sua história real. Contesta-se então, a objetividade metafísica presente na ciência moderna e aponta-se gadamerianamente (GADAMER, 2003) para a interrelação dialógica entre sujeitos, superando formas autoritárias de exprimir a verdade.

Ao estar inserido no mundo, o Cristianismo predica uma mensagem acerca do Deus que se revela na encarnação de seu Filho, que é o Verbo que era Deus e que estava com Deus (Jo 1,1) e habitou no meio da humanidade. Ao se encarnar, Jesus Cristo se mostra como a própria graça de Deus – *hesed* no antigo testamento e *charitas* no novo testamento – que doa o Espírito – o *pneuma* – aos seus seguidores para que vivam o seu evangelho. Neste sentido, a verdade trazida por Cristo, que é a que liberta o homem, e se identifica com a caridade, já que esta é graça – benevolência, acolhimento, favor na relação com o Outro. A caridade remete à alteridade, pois é na relação com o Outro que se situa propriamente a vivência da mensagem cristã. Resulta então, que o Cristianismo seja religião da caridade que possibilita transcender formulações autoritárias em termos de fé, de moral e de outras prescrições relativas à existência humana.

A partir da centralidade da caridade, o Cristianismo, sempre inserido no mundo, respeita a epocalidade histórica e leva a cabo a hermenêutica na Escritura, nos dogmas, nas prescrições morais. Deste modo, a hermenêutica é a própria realização do *pensiero debole*, enquanto a verdade é buscada mediante os sujeitos em relação, desenvolvendo o diálogo à luz da liberdade e da alteridade para que se pratique a caridade na história. Deste modo, não há relativismo e nem redução da verdade às opiniões pessoais, mas a busca em expressões marcadas com um espírito de abertura e de iluminação que rompe com extremismos diversos. Deste modo, o lugar em que a caridade explicita a verdade mediante a sua realização é a história real e sua efetividade é presença de Deus. Por isso, o *pensiero debole* é um projeto de futuro para eliminar muros, presentes nas diversas formas autoritárias que impedem a elevação da vida em sua dignidade.

### **3. CONTRIBUIÇÕES DA CATEGORIA *PENSIERO DEBOLE* PARA A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO**

Conforme o exposto, a categoria *pensiero debole* é um modo “nihilista” de exprimir a hermenêutica como elemento que dá vitalidade à teologia. Neste sentido, a metafísica que se constitui intensamente presente na tradição do pensamento ocidental e possui incidência no arcabouço teológico – uma vez que categorias fundamentais, tais como *substância*, *perichorese*, *persona*, *ser*, *onisciência*, *onipotência*, *redenção*, *salvação* possuem origem na metafísica – não é colocada como único substrato filosófico da teologia, mas se situa como tradição da ontologia hermenêutica que atravessa como nova luz tanto a filosofia quanto as outras ciências.

Gustavo Gutiérrez situa a categoria *pensiero debole* no âmbito da pós-modernidade, cuja apropriação sociológica leva a identificar ambas as categorias com a efemeridade, o consumismo, o individualismo, o narcisismo e um processo de intenso de vitimização dos pobres. No entanto, o próprio Gianni Vattimo situa a sua categoria para pensar o ser mediante a hermenêutica, identificada na própria movimentação do Cristianismo em sua relação com o mundo, concentrando-se na prática da caridade em função da *kenosis* do Verbo na história. Neste sentido, esta categoria propicia o desenvolvimento da hermenêutica mediante a flexibilidade na compreensão das categorias, a transversalidade das disciplinas teológicas, a articulação da teologia com a filosofia e com as ciências e especialmente a relação entre teoria e práxis histórica.

A apropriação da categoria *pensiero debole* na teologia da libertação contribui para que a hermenêutica continue a ser levada a cabo na compreensão da Escritura, dos dogmas, das prescrições morais, mediante a articulação entre fé e história concebida a partir do *locus dos pobres*. Isso significa que a teologia da libertação aprofunda o seu método, que se constitui das mediações sócioanalítica, hermenêutica e teórico-prática (BOFF, 1978), para compreender a realidade, analisá-la à luz da fé e encontrar formas de práxis histórica libertadora, contemporânea a cada época histórica. Não se trata desta teologia estagnar-se em único substrato analítico, mas em todo substrato que possibilite a efetividade epistemológica de ser eficaz como linguagem que fala sobre Deus e que é espaço para que Deus interpele o homem (GUTIÉRREZ, 1990a, p. 15-21).

A compreensão hermenêutica da encarnação do Verbo possibilita analogamente a compreensão acerca da inserção do Cristianismo no mundo real dos pobres, cuja contemporaneidade ultrapassa a territorialidade na Améri-

ca latina. Na contemporaneidade, muros caíram, sistemas não se apresentam mais como absolutos, a alteridade tornou-se necessária para as relações entre os povos e também para as relações interpessoais (VATTIMO, 2010, p. 74). As carências dos pobres são complexas, não se restringindo apenas à esfera econômico-social e política, mas também se estendendo para outras esferas, tais como a étnica, a de gênero, a de idade, a pedagógica. Além dos “novos pobres”, tem-se também a mundialização da pobreza, propiciando que se afirme um processo vitimário e mimético em todo o globo terrestre. Por isso, tornou-se possível pensar a universalidade dos pobres em sua tríplice dimensão e a sua relação com a fé cristã, de modo a universalizar a perspectiva libertadora, intensificando uma produção teológica libertadora tanto na América Latina quanto nos outros continentes, inclusive o continente europeu, abordando as dimensões econômica, política, social, cultural, religiosa e ecológica (TAMAYO, 1994).

O *pensiero debole* pode propiciar à teologia da libertação o desenvolvimento de temas que são universalmente pós-modernos, tais como o consumismo, o individualismo, a efemeridade nos costumes e nas relações interpessoais, a vulnerabilidade social e pessoal, a “pós-moralidade” denotativa da assunção da fraqueza axiológica. Destaca-se aqui, o tema do mimetismo sacrificial que já tem desenvolvimento desde o final da década de 1990, mediante o diálogo entre teologia e economia, incidindo no tema da idolatria, principalmente a “idolatria do mercado”, que exige que os pobres sejam sacrificados, embora sejam também sujeitos fundamentais na efetividade do mercado e no “fetichismo da mercadoria” (ASSMANN – HINKELAMMERT, 1989). Tudo isso leva à insensibilidade ecológica, social e interpessoal, principalmente para com os sofredores deste mundo. A teodicéia serve de substrato à teologia da libertação para elaborar uma linguagem sobre Deus, apesar do mal e do sofrimento. Emerge então, a categoria da compaixão, pela qual é possível falar de Deus a partir do sofrimento do inocente (GUTIÉRREZ, 1986) e de um Cristianismo da compaixão e da misericórdia (GUTIÉRREZ, 1990, p. 181-218). Pensar teologicamente a pós-modernidade é inserir-se em seus paradoxos e contradições, visualizar as diversas formas de religiosidade tanto nas instituições quanto fora delas e desmascarar a idolatria em todas as suas formas para afirmar a vida. Deste modo, a teologia da libertação se afirma como uma teologia da vida, marcada pela centralidade no Reino de Deus, cujo teor escatológico propicia que esta teologia seja iluminada pela esperança, constituindo-se como uma hermenêutica da esperança: eis aqui a congruência com o *pensiero debole* (GUTIÉRREZ, 1996, p.

41).

## REFERÊNCIAS

ASSMANN, H. – HINKELAMMERT, **A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia.** São Paulo: Vozes, 1989.

BOFF, C. **Teologia e Prática.** Teologia do Político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1978.

GADAMER, H.G. **Verdade e Método (I).** Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis – Bragança Paulista: Vozes – Universidade São Francisco, 2003.

GIBELLINI, R. **La Teologia del XX secolo.** Brescia: Queriniana, 1990.

GUTIÉRREZ, G. **Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente.** Una reflexión sobre el libro de Job. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas – Rimac, 1986.

GUTIÉRREZ, G. **La verdad os hara libres.** Salamanca: Sígueme, 1990a.

GUTIÉRREZ, G. **Onde dormirão os pobres?** São Paulo: Paulus, 1996.

GUTIÉRREZ, G. Pobres y Opción fundamental, in ELLACURÍA, I. – SOBRIÑO, J. **Mysterium Liberationis.** Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Madrid: Trotta, 1990b, p. 303-321.

GUTIÉRREZ, G. **Teologia da Libertação.** Perspectivas. Petrópolis: Vozes, 1986.

PAREYSON, L. **Verdade e Interpretação.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.

TAMAYO, J.J. **Presente y futuro de la Teología de la Liberación.** Madrid: San Pablo, 1994.

VATTIMO, G. – PATERLINI, P. **Non essere Dio.** Um'autobiografia a quattro mani. Reggio Emilia: Aliberti Editore, 2006.

VATTIMO, G. **Credere di Credere.** È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa? Milano: garzanti, 1998.

VATTIMO, G. **O fim da Modernidade.** Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VATTIMO, G. Hacia um cristianismo no-religioso, in CAPUTO, J. – VATTIMO, G. **Después de la muerte de Dios.** Conversaciones sobre religión, política y cultura. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2010, p. 49-74.

# Do Deus Crucificado ao Povo crucificado: A “Theologia Crucis” na Cristologia de Jon Sobrino.

*Eugenio Rivas, sj<sup>1</sup>*

## RESUMO

Para a Teologia da Libertação (TdL) a cruz que carregam os “povos crucificados” do continente Latino-americano, é a realidade que fala como um grito da “situação de Deus” (*Gottessituation*). A TdL, desde seus primórdios, tem sido considerada como uma “teologia crucificada” pela realidade que reflete, pelo lugar desde onde reflete e pelo próprio testemunho (martírio) daqueles que refletem. No contexto desta comemoração dos 500 anos da Reforma, parece-nos pertinente salientar a influência da “theologia crucis” protestante na reflexão teológica latino-americana. Esta influência tem levado a considerar toda a TdL como uma “theologia crucis”. Neste trabalho pretendemos revisitar a cristologia de Jon Sobrino como um dos teólogos que mais tem explicitado a cruz como o lugar onde a vontade salvífica de Deus se revela de forma radical e neste sentido a cruz se faz incontornável tanto para a reflexão teológica como para a práxis cristã que tenta reproduzir a “prática de Jesus”. Tomando como ponto de partida toda a problemática do “Jesus histórico” e a exigência de sua história de aproximar o Reinado de Deus, ponto de partida da cristologia latino-americana, a cristologia de Sobrino se articula em torno à realidade do “povo crucificado”. Deste modo, a realidade histórica é elevada a realidade teológica, as vítimas da história são a mediação da salvação realizada por Cristo. Segundo Sobrino, Cristo continua se fazendo presente na história e sua presença é salvífica. O sujeito desta presença é o povo crucificado, corpo histórico de Cristo, sujeito e lugar real da proximidade salvífica do Deus do Reino.

**Palavras Chaves:** Cristologia. Povo Crucificado. Vítimas. Cruz. Teologia da libertação.

## INTRODUÇÃO

O título desta comunicação pode parecer ambicioso, mas o nosso objetivo se limita simplesmente a fazer um esboço, revisitar, a reflexão teológica

---

<sup>1</sup> Eugenio Rivas é doutor em teologia pela Pontifícia Università Gregoriana de Roma e professor de Teologia Fundamental da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) de Belo Horizonte, Brasil. Email: [eugenio.rivas@icloud.com](mailto:eugenio.rivas@icloud.com)



de um teólogo latino-americano, Jon Sobrino, no contexto dos 500 anos da Reforma protestante, partindo dum dos fios vertebrais que identificam o modo como a Reforma tematizou sua teologia como uma “Theologia Crucis”. A cruz é o principio epistemológico e estrutural de toda a teologia de Lutero, a marca da cruz deve estar em cada parte do todo (KELLY, 1986, p. 3). Trata-se de revisitar, nesse sentido queremos fazer memoria de um caminho feito com a intenção de que esta memoria nos faça agradecer e nos aproxime na nossa busca comum de pensar nossa fé, comunicar nossa esperança e testemunhar a alegria do evangelho por ser boa noticia para os pobres dos povos e os povos pobres.

## **1 A CRUZ NA CRISTOLOGIA DE SOBRINO**

O tema da cruz acompanha a reflexão teológica de Sobrino desde sua tese doutoral, intitulada “O significado da Cruz e ressurreição de Jesus nas cristologias sistemáticas de W. Pannenberg e J. Motlmann”, defendida em 1975. Mas o interesse pela cruz, a motivação última desta insistência não vem pela influencia de uma corrente teológica determinada, ela decorre da “realidade crucificada”. Neste sentido, Sobrino não nega esta influencia, mas ele fala da influencia fundamental da realidade: “Não faz falta ter lido uma palavra de Paulo, de Lutero, de Von Balthasar ou de Moltmann para perceber o escândalo da cruz da historia. A única coisa que deve ser feita é não ignora-lo” (SOBRINO, 1993, p. 299).

A cruz aparece então como uma questão de honestidade com a realidade e é a partir desta realidade que é incorporado na reflexão cristológica a realidade dos povos crucificados. Fazer cristologia, tomar como ponto de referencia, não ignorar o escândalo da cruz na realidade concreta é tornar a própria reflexão teológica relevante e pertinente. A relevância faz referencia ao momento histórico e seus desafios enquanto que a pertinência nos coloca diante da pergunta da legitimidade, em termos epistemológicos, de elaborar uma cristologia a partir da realidade crucificada (Cf. BOFF, 1990, p. 296). Toda a Cristologia de Sobrino se articula em torno a essas duas realidades. O povo crucificado é relevante e pertinente?

## 2 RELEVÂNCIA DO CONCEITO-REALIDADE

Para responder à pergunta da relevância, Sobrino vai recuperar toda a problemática do Jesus histórico como ponto de partida da Cristologia latino-americana. Esse ponto de partida se entende como o princípio hermenêutico a partir do qual se organiza a reflexão cristológica e como princípio hermenêutico a partir do qual se compreende a realidade total de Cristo. As razões que motivam esta opção não são somente da ordem da insuficiência de outros pontos de partida, mas razões de afinidade entre a situação vivida por Jesus e a situação dos povos latino-americanos, situação percebida como sendo fruto do pecado e razões também de afinidade metodológica. O ponto de partida permite:

1) Hierarquizar os diversos elementos da história de Jesus e considerar o mais histórico de Jesus, sua prática (anúncio por gestos e palavras da chegada do reinado de Deus para os pobres). Os evangelhos podem ser considerados como relatos de uma prática que tem que ser recriada. Os evangelhos só podem ser compreendidos a partir da prática. O objetivo central desta recriação é de transformar a realidade (vida e dignidade dos pobres). O central para a fé é o mais histórico de Jesus, sua prática.

2) O Jesus histórico faz possível a confissão de fé no Cristo. O fato de recriar a prática de Jesus, com um caráter de ultimidade, ariscando a própria vida, afirma-se a fé no Cristo. O seguimento de Jesus é o caminho mistagógico para aceder a Jesus e o Jesus histórico é o caminho mistagógico da confissão de fé.

3) O Jesus histórico é percebido, no contexto latino-americano, como boa notícia, evangelho. Os relatos evangélicos colocam o acento no Jesus, boa notícia para os pobres. A cristologia latino-americana não procura desenvolver uma reflexão essencialista, mas sublinhar o caráter de boa notícia de Jesus para os pobres.

4) O ponto de partida impõe uma mística à inteligência teológica. O conhecimento implica um seguimento e seguimento é recriar a prática de Jesus boa notícia para os pobres. Neste sentido, a mística do conhecimento teológico é: a) fazer-se cargo da realidade, Jesus é percebido como realidade e não como

ideia; b) assumir a realidade (carregar com), Jesus é percebido como aquele que carrega uma exigência; c) carregar-se da realidade, o acesso a Jesus se dá a partir da realidade concreta (CF. SOBRINO, 1993, p. 56).

A relevância do ponto de partida se encontra justamente na necessidade da prática para conhecer e confessar Jesus e para transformar a realidade. O Jesus histórico desmascara a conivência do Cristo com os ídolos: “A crise mais profunda à que deve dar resposta a cristologia latino-americana se encontra, não na linha da pura desmitificação, mas na linha que refuta que o Cristo seja um alibi para a indiferença diante da miséria da realidade ou, menos ainda, que ele sirva para justificá-la religiosamente. É neste processo preciso que deve ser situado o processo de historização de Cristo na linha do Jesus histórico” (SOBRINO, 1982, p. 105). O problema principal na América Latina não é o mito, um problema mais racional, mas os ídolos, um problema mais teológico. Neste sentido, o Jesus histórico não responde a uma dúvida, mas a indignação de frente a uma realidade marcada pelo pecado.

A relevância do ponto de partida é a de manter viva, no espaço e no tempo, a história desencadeada por Jesus. A realidade, como um dos polos a partir do qual se constrói a reflexão, exige falar de Cristo identificando o lugar de sua presença e o sujeitos ou os sujeitos a partir dos quais ele se faz presente na história. O lugar é a realidade de injustiça e o sujeito é o povo crucificado. Deste modo, Sobrino eleva a realidade histórica a realidade teológica. A cristologia de Sobrino é uma cristologia do corpo de Cristo na história.

### **3 JUSTIFICAÇÃO DA PERTINÊNCIA TEOLÓGICA DO CONCEITO-REALIDADE**

Moltmann afirma que “falar de Deus crucificado significa reconhecer a Deus no Cristo crucificado”. Nesta mesma lógica, Sobrino entende que falar do povo crucificado é reconhecer Cristo no povo. Este reconhecimento faz possível de identificar o sentido salvífico da morte de Cristo e de encontrar nas cruzes da história a continuidade da paixão de Cristo, paixão que continua sendo portadora de salvação.

Na lógica de Sobrino, o seguimento é recriação da prática de Jesus, é o modo como a obra de salvação continua na história. Se esta obra continua, con-

tinua também o processo contra Deus e os mediadores de Deus são as vítimas da história, elas são mediadores da salvação realizada por Cristo. Cristo continua a se fazer presente na história e esta presença é salvadora. Ontem foi Jesus, hoje é seu corpo histórico, o povo crucificado.

Jesus continua como o “Deus conosco” nos crucificados da história. Os crucificados da história continuam a causa de Jesus, eles são o lugar da proximidade salvífica e escandalosa de Deus. Cristo continua se fazendo presente na história e sua presença é salvífica. Esta teologização da realidade dos povos crucificados se faz a partir de três textos bíblicos paradigmáticos: O quarto cântico do Servo (Is 52, 13-53), Mt 25, 31-46, e Col 1, 24. São textos que expressam de modo exemplar o espírito que perpassa as escrituras e por as realidades que descrevem iluminam o horizonte da realidade desde onde são lidos. O povo crucificado é mediação do próprio Cristo, na linha de Mt 25, ele “completa o que falta às atribuições de Cristo na própria carne” (Não é a mesma coisa dizer: eu completo na minha carne o que falta às atribuições de Cristo). As vítimas da história incorporam Cristo na história enquanto crucificados e desse modo o povo crucificado testemunha a ressurreição enquanto continua completando o que falta às atribuições de Cristo na sua própria carne.

Ser mediador de Cristo significa ser mediador da sua causa, o reinado de Deus entendido como vida justa e digna dos pobres. O reino-centrismo da cristologia latino-americana permite de passar ao “povo-centrismo” e ao “pobre-centrismo. O povo crucificado introduz o aspecto coletivo da esperança. A abertura da existência para Deus acontece no interior de um povo e esta esperança-abertura é sempre uma prática que aproxima o reinado de Deus com vida justa dos pobres. O povo crucificado coloca em relação, ao modo veterotestamentário, Deus e povo. Deus continua a ser o Deus que escolhe um povo. O conteúdo do reinado de Deus está em relação com a esperança do povo. Esse conteúdo elimina o risco de uma universalização abstrata deste reinado. O universal não é o conceito de reinado, mas a parcialidade e a práxis de Jesus que ter que ser recreada.

A realidade do povo crucificado configura a cristologia de Sobrino como uma cristologia popular (povo-centrismo e pobre-centrismo) e cruz- cêntrica (cruz-centrismo). Em suas próprias palavras: “por popular podemos compreender uma cristologia que verbaliza a vida da comunidade, sua esperança,

sua práxis e sua missão. Popular significa aqui o que engendra povo e comunidade” (SOBRINO, 1993, pp. 330-331). O povo-comunidade ilumina a reflexão e nesse sentido é sujeito principal da reflexão cristológica.

O povo crucificado é visto como um sinal dos tempos. Quando o concílio Vaticano II chamava a discernir os sinais dos tempos colocava a urgência e a necessidade de identificar o lugar onde Deus se faz presente na história e discernir sua vontade para colocá-la em prática. Sobrino afirma que o povo crucificado é esse lugar “histórico-teológico” onde Cristo e sua causa se fazem presente. Cristo e sua causa tem um corpo na história e esse corpo está crucificado. Mas é justamente o fato de estar crucificado que fala mais forte do Cristo ressuscitado porque a sua causa continua viva na história. O escândalo da cruz continua como silêncio, abandono, fracasso, solidão e sofrimento, mas este escândalo revela a obstinação de uma fé na promessa de um Deus que se fez um de nós.

O martírio em AL é uma outra maneira de se referir à cruz como morte violenta sofrida pelo povo a causa de sua práxis libertadora ou de sua condição. Martírio e cruz são a mesma coisa, mas o martírio, por razões conjunturais e pastorais, é modo como a cruz se faz presente no continente. AL é o continente que tem produzido o maior número de mártires depois do Vaticano II. A linguagem do martírio, por razões cristológicas e históricas é o modo mais apropriado de falar da cruz. Cristológicas porque Jesus é morto por causa de sua práxis e o povo é massacrado por sua práxis e pelo fato de ser pobre. Aqui Sobrino propõe uma compreensão do martírio mais cristológica. Jesus não é condenado por “*odium fidei*”, mas por sua práxis, o povo é massacrado por recrear essa práxis de Jesus. E aqui ele introduz uma distinção, os mártires ativos ou mártires “jesuanicos” do reino e da humanidade, são esses que se comprometem ativamente pela causa de Jesus, o anúncio do reino como vida justa dos pobres, eles são perseguidos e massacrados por causa de sua práxis. Os mártires jesuanicos reproduzem historicamente a morte de Jesus, como ele, eles são testemunha do reinado de Deus, do Deus dos pobres, da vida, da misericórdia e justiça. Eles são mortos por “*odium iustiae*”. O que os leva à morte não é sua confissão de fé, mas o testemunho da fé que opera pela caridade (justiça). Os pequeninos entendem muito bem isto, Sobrino fala que quando as pessoas simples são perguntadas sobre o motivo do assassinato de Monsenhor Romero, a resposta é simples: “ele falou a verdade e defendeu os pobres”. Os mártires que são massacrados por sua condição, mártires passivos. Eles não doam suas vidas livremente, mas são

massacrados pela sua condição de pobre, por estar aí. Esses mártires passivo exprimem melhor a inocência histórica (inocência teológica), pois eles não tem feito nada por merecer o martírio, eles exprimem melhor a condição de sem defesa, não podem fazer nada para evitar a violência, o pecado dos outros os elimina. Podem ser chamados ou não de mártires, mas eles expressam melhor o imenso sofrimento do mundo: sem pretende-lo, sem deseja-lo e sem sabe-lo eles completam o que falta às tribulações de Cristo na própria carne. Este martírio, fala Sobrino, é muito mais radical, mais escandaloso e mais salvífico. Aqui se encontra o escândalo maior e a manifestação mais escandalosa de Deus. Esses mártires anônimos são salvação “in actu”, eles são os fracos e os pequeninos da história, a própria existência é já uma prática de liberação in actu.

O martírio é fruto de uma prática de libertação ativa ou in actu. Esta realidade revela a estrutura dialético-teológica da história: os ídolos da morte estão em guerra contra o Deus da vida e este Deus acaba crucificado. Mas se a experiência do martírio revela o poder do pecado, sua realidade afirma a esperança de que a fé que opera pela caridade, até o dom da vida, tem um poder maior que o poder que mata.. A vida dos mártires revela a proximidade de Deus e esta proximidade faz crer obstinadamente no futuro da história na linha do reinado de Deus.

## **CONCLUSÃO**

No contexto de um seminário quando fazia mestrado em Paris, o professor se perguntava se este modo de identificar o povo crucificado com Cristo crucificado não postulava um messianismo popular. Eu escrevi a Sobrino e sua resposta foi: “O povo crucificado implica a realidade do Servo Sofredor, coisa absolutamente real. Ele não implica nenhum messianismo dos oprimidos, mas implica algo central na tradição jesuânica: a salvação está presente na cruz, a de Jesus e na de todos. Não se trata de triunfalismo nem de messianismo, mas da experiência que fazem muitas pessoas no meio dos povos crucificados. Elas recebem a luz para ver a verdade, recebem a força para a conversão, recebem frequentemente a fé, e no cúmulo do paradoxo recebem a esperança”.

O povo crucificado é a “visibilia Dei” que segundo Lutero é “humanidade,

debilidade e tolice”, mas é a revelação de Deus na continuidade histórica da causa de Jesus. Se a mediação do Mediador é o reinado de Deus, vontade salvífica de Deus Pai, o seguimento de Jesus, a recriação de sua práxis será sempre subir à cruz com os crucificados.

## REFERÊNCIAS

BOFF, C. *Théorie et pratique: la méthode des Théologies de la libération*. Paris: Cerf, 1990.

KELLY, R. A. “The Suffering Church: A Study of Luther’s *Theologia Crucis*”. *Concordia Theological Quarterly*, January, 1986, Vol. 50, nº 1, pp. 3-17.

RIVAS, E. *Le peuple crucifié: pour une christologie du corps du Christ dans l’histoire*. Paris: Centre Sèvres, 2002.

SOBRINO, J. *Cristologia desde América Latina: Esbozo a partir del seguimiento de Jesús histórico*. México, 1976.

\_\_\_\_\_. *Jesús en América Latina: su significado para la fe y la cristología*. San Salvador: UCA Editores, 1982.

\_\_\_\_\_. *El principio Misericórdia: Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Santander: Sal Terrae, 1992.

\_\_\_\_\_. *Jesucristo Liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Totta, 1993.

\_\_\_\_\_. *La fe en en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas*. Madrid: Totta, 1999.

# Ecofeminismo e as quatro teses sobre assimetria de gênero: uma leitura sobre colonialidade, diálogo inter-religioso e libertação

Graziela Rodrigues da Silva Chantal<sup>1</sup>

## RESUMO

A Teologia da Libertação (TdL) irrompe como uma nova forma de fazer teologia, em concepções, método e práxis, e rompe com conceitos tradicionais, recupera as fontes cristãs e seus ideais sociais, de justiça e defesa dos direitos humanos, da libertação das colonialidades, de todas e todos, começando com os(as) mais pobres e excluídos(as). O ecofeminismo é uma nova possibilidade e um desafio teológico e de diálogo dentro da TdL. Ressalta o olhar e o espaço da relação diferenciada que as mulheres têm com a realidade e o ambiente inteiro. A TdL busca a libertação e o diálogo inter-religioso e existencial, diálogo da vida, do cotidiano, da relação com o outro, que se refere ao jeito de viver das pessoas. A colonialidade se faz presente em todas as relações, como nas sociais e políticas, e também na religião, e precisa ser enfrentada. E esse enfrentamento encontra lugar importante na perspectiva aberta pelo paradigma ecológico e sua visão articuladora. A proposta desta comunicação é a de analisar o ecofeminismo a partir da obra *Ecología y género em diálogo interdisciplinar* (PUELO, 2017). Nesse livro, vamos nos debruçar, analítica e metodologicamente, sobre o texto *Cuatro tesis sobre la asimetría de género en la percepción y actitudes ante los problemas ecológicos*, de Isabel Balza Múgica e Francisco Garrido Peña. Nosso objetivo é compreender as quatro teses que os autores apresentam para designar a assimetria de gênero e, a partir disso, avaliar a questão da colonialidade e da libertação, em uma perspectiva ecofeminista, como forma de um novo paradigma dialogal e libertador. As principais conclusões mostram que o compromisso da TdL é com o outro, com a libertação, seja numa perspectiva econômica, social, política, religiosa, ecológica, mas também étnica, de gênero, de todas e todos aqueles(as) que são oprimidos(as), que se tornam agentes transformadores(as) e libertadores(as) dessas realidades.

**Palavras-chave:** Gênero. Ecofeminismo. Colonialidade. Libertação. Diálogo. Paradigma ecológico.

---

<sup>1</sup>Mestranda em Ciências da Religião no Programa de Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Integrante do grupo de pesquisa Religião e Cultura. Bolsista CAPES. E-mail: coachgrazielachantal@gmail.com



## INTRODUÇÃO

A Teologia da Libertação (TdL) surgiu em um momento de opressão, na década de 1960 na América Latina. Marcada por lutas contra todas as formas de colonização. Teve seu início a partir de vários movimentos, abrangeu a religião, o meio político, os negros e as mulheres. Mas foi o pobre, como ser humano marcado pela fome, pela exclusão da terra, do trabalho, da moradia, da dignidade, produto do capitalismo, que é a referência dessa teologia. Que aos poucos incluiu outros agentes colonizados, a questão de gênero, raça, sexo, religião, a Terra, etc.

A colonialidade pode ser compreendida a partir da colonização das Américas, marcada pela diferença entre o que era civilizado e o que não era; o que era ser homem e o que era ser mulher. O índio, os africanos e os escravos categorizados como não civilizados e a serviço do homem branco, e a mulher um ser passivo, pronta para procriar, cuidar e zelar pelo lar e pela família.

A marca da colonialidade é o homem se sentir no centro, o senhor, ou seja, é um forte antropocentrismo. Ela nasce hierarquizando, dividindo. Quando se fala sobre colonialidade, as teorias não levam em consideração as questões de gênero no processo de construção de dominação e de poder, transversalmente às questões de raça, classe, sexualidade e inclusive idade. Sendo que o delineamento de gênero trás contribuições para as teorias da colonialidade/modernidade.

A questão da colonialidade ao que tange a natureza, é que essa não é considerada como sujeito, ela é vista como selvagem, como algo que deve ser dominado, ela fica marginal ao homem, reduzida como se fosse uma mercadoria.

Maria Lugones (2014), diz que a colonialidade de poder continua a se manifestar nas questões de gênero, raça e etnia. A nossa proposta é incluir a questão ecológica, que coloniza e também é colonizada, mas que não é vista como sujeito. Portanto se faz necessário falar de um novo paradigma, o paradigma ecológico, que repensa as relações, é um novo horizonte de compreensão.

Segundo Paulo Agostinho Nogueira Baptista (2007) em sua tese de doutorado “Libertação e Diálogo: A articulação entre Teologia da Libertação e Teologia do Pluralismo Religioso em Leonardo Boff” o paradigma ecológico é a “emergência de uma nova consciência”, não é algo imediato, acontece aos

poucos, em consonância com o paradigma anterior, ambos se questionando, por isso o paradigma ecológico ainda está em processo.

A emergência da questão de gênero coincide com a questão ecológica, a questão de gênero toca numa colonialidade que é difícil quebrar, ainda há muitas resistências, inclusive ao que tange gênero e ecologia. Por isso vamos apresentar a seguir as quatro teses da autora Isabel Balza Múgica e do autor Francisco Garrido Peña sobre assimetria de gênero na percepção e atitudes diante dos problemas ecológicos.

## **1 AS QUATRO TESES SOBRE ASSIMETRIA DE GÊNERO NA PERCEPÇÃO E ATITUDES DIANTE DOS PROBLEMAS ECOLÓGICOS.**

O texto *Cuatro tesis sobre la asimetría de género en la percepción y actitudes ante los problemas ecológicos*, apresenta uma pesquisa sobre assimetria de gênero, o objetivo é verificar as opiniões e atitudes de homens e mulheres em relação aos problemas ambientais. Os resultados dessa pesquisa são embasados com os pressupostos teóricos feministas.

As quatro teses que os autores propõem apontam que mulheres e homens percebem, pensam e se comportam diferentemente para os problemas ambientais, e é nessa perspectiva que se entende a ideia de assimetria de gênero, ou seja, percepção, opinião e atitudes diferentes que homens e mulheres têm sobre os problemas e comportamentos para a crise ecológica e do meio ambiente.

**PRIMEIRA TESE:** As mulheres e homens dizem possuir quantidade de informação e de conhecimento sobre o meio ambiente de maneira desigual. Às mulheres dizem que têm menos informações e sabem menos causas e soluções para os problemas ambientais do que os homens. Homens e mulheres afirmam receber informações sobre o meio ambiente de maneiras diferentes. As mulheres têm acesso à informação sobre os problemas ecológicos mais frequentemente por canais informais (grupos ambientais, através do boca a boca ou mídia em geral) de meios institucionais (Estado, partidos políticos, cientistas, empresas) geridos pelo homem, para quem canais formais têm mais peso. (MÚGICA, PENÃ, 2015)

**SEGUNDA TESE:** As mulheres valorizam mais os problemas ambientais que levam em conta a questão da saúde local, cotidiana e o bem estar das próximas gerações. Ou seja, às mulheres se preocupam com os problemas a nível micro (o dia a dia, o local, a saúde), e os homens a nível macro (as mudanças globais, problemas planetários, as catástrofes). (MÚGICA, PENÃ, 2015)

**TERCEIRA TESE:** Os homens têm mais informações sobre condutas ambientais e às mulheres tem mais atitudes. Às mulheres produzem menos impactos ambientais no cotidiano do que os homens. Às mulheres possuem mais práticas de sustentabilidade relacionadas ao cotidiano como, por exemplo: a reciclagem, o ruído, o ciclismo, utilizando os transportes públicos. As práticas cotidianas das mulheres geram menos impacto na vida ambiental. (MÚGICA, PENÃ, 2015)

**QUARTA TESE:** É verdade que esta assimetria de gênero na percepção dos problemas ambientais descreve às mulheres como mais sensíveis ao micro, ao local, para praticar, que a macro, global ou abstrato, também pode ser interpretado como o resultado de dominação patriarcal. A dominação masculina relegou às mulheres para o espaço privado, pessoal, emocional, prático, não só excluída do centro de decisão, mas a própria ideia de cidadania. O produto desta assimetria de gênero não seria virtudes, mas as limitações alienantes imposta pela exclusão patriarcal. (MÚGICA, PENÃ, 2015)

Segundo MÚGICA, PENÃ, 2015, essas informações que aparentemente parecem contraditórias, se devem pelo fato de que é necessário descolonizar estruturas cognitivas patriarcais conceitos duplos dominantes: sociedade / política, ciência / experiência, razão / emoção, público / privado, universal / local, opinião / ação, teoria / prática ou natureza / cultura, e também homem/ mulher.

Estudos da teoria de gênero feministas abriram um enorme campo trabalho analítico e empírico sobre os fenômenos sociais que apareceram como fora da divisão sexual. Estes novos campos, não só nos mostrou a presença de preconceito de gênero, mas têm nos ajudado a entender de modo mais amplo e mais complexo o fenômeno em si.

A partir de Anibal Quijano (2000) temos uma crítica à epistemologia da ciência da colonização, uma crítica ao Norte do mundo, pois devemos produzir conhecimento autêntico a partir do Sul do mundo, ou seja, parar de importar

cultura branca e implementar em nossas culturas um modo de pensar desde o nosso contexto.

A colonialidade ainda esta presente, pois aprisiona seres históricos tidos como oprimidos. Não é fácil descolonizar o gênero, mas Maria Lugones (2014, p.940) diz que “é necessariamente uma práxis”, assim como a TdL. Há uma aproximação entre a TdL e as teorias descoloniais, que é a luta contra a colonização e a opressão.

Para Deleuze e Guattari (1999) a modernidade oferece ao ser humano um novo momento, a possibilidade de ser “senhor de si e da natureza”. As mudanças são muitas, tanto políticas quanto econômicas, inclusive religiosas, essas mudanças dentro da modernidade determinam uma nova subjetividade, onde existe um sujeito pensante, atuante, que tem seus desejos e aspirações. Logo, se diz que existe um sujeito que não é estável e nem unificado.

## **CONSIDERAÇÕES**

Ainda se fala e se estuda pouco sobre a temática colonialidade no Brasil, há poucos grupos de discussões, principalmente no meio acadêmico.

O paradigma anterior apregoa um antropocentrismo, e hoje o paradigma ecológico, propõe retirar o ser humano do centro, pois esse tem a mesma importância que uma árvore, por exemplo. Tudo é interdependente, ninguém se salva sozinho. O que esta no centro é a vida, somos natureza, animal, terra, água e mineral.

Devemos pensar: É possível pensar a relação do homem com a natureza sem ser colonial? Entendemos que sim, pois há uma maneira de usufruir sem destruir. A questão da colonialidade da natureza é de subjugação. Não somos donos do mundo, chegamos depois, a Amazônia que existiu hoje foi construída pelo ser humano, não era a que havia.

Temos que compreender nossa vivência no ambiente, isso implica em buscar a noção de colonialidade, para entender nossa postura diante do mundo, como parte do processo.

Descolonizar nasce com quem quer independência da colonialidade, começa pela nossa realidade e para perpetuar temos que repensar como é possível fazer acontecer nas relações sociais, nas relações de gênero, nas relações ecológicas, etc.

Pensar as questões de gênero se faz necessário repensar em mudança de paradigma.

## REFERÊNCIAS

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira: Pensamento decolonial, teologias pós-coloniais e teologia da libertação. *Perspect. Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, p. 491-517, Set./Dez. 2016.

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira: Tese de doutorado “Libertação e Diálogo: A articulação entre Teologia da Libertação e Teologia do Pluralismo Religioso em Leonardo Boff”. Juiz de Fora/MG, 2007.

GUATTARI, Felix; ROLNIK, SUELY. *Micropolítica: Cartografia do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1999.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista estudos feministas*. Artigo original publicado na revista *Hypatia*, v 25, n. 4, 2010.

MÚGICA Isabel Balza Múgica e PEÑA Francisco Garrido , Cuatro tesis sobre la asimetría de género en la percepción y actitudes ante los problemas. In: Puleo, Alicia H. Org. Plaza y Valdés. 1ª Ed. México, 2015. Cap. 8 p. 145-156.

NORONHA Cejana Uiara Assis: Teologia da Libertação: Origem e desenvolvimento. *Fragmentos de cultura*, Goiânia, v. 22, n. 2, p. 185-191, jan./mar. 2012.

QUIJANO, Aníbal. “Capítulo de Aníbal Quijano. Colonialidade Del poder, eurocentrismo y América Latina”. *La Colonialidad Del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericana*. Buenos Aires, CLACSO, 2000. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>

ROESE, Anete. Religião e feminismo descolonial: Os protagonismos e os novos agenciamentos religiosos das mulheres no século XXI. *Revista Horizonte PUC Minas*, Belo Horizonte, v.13, n.39, p. 1534-1558, 2015.

# O Ecofeminismo e o pacto de ajuda mútua, na perspectiva de Alicia H. Puleo, como tarefa libertadora.

Cláudia Danielle de Andrade Ritz<sup>1</sup>

## Resumo

A Teologia da Libertação (TdL) surge no continente latino-americano, em um momento histórico marcado por regimes totalitários e muitas pessoas empobrecidas. A ecologia, por sua vez, se atenta para a sustentabilidade das relações eco-socio-humanas, baseadas na reciprocidade e não na dominação violenta. Na mesma esteira, o feminismo insurge como movimento que busca a emancipação das mulheres na sociedade. Desta forma, podemos pensar que a luta dos empobrecidos, a ecologia, o feminismo e o ecofeminismo buscam uma prática libertadora. Esta comunicação propõe uma reflexão a partir da obra *Ecologia e Gênero em diálogo interdisciplinar*, designadamente sobre o texto “O Ecofeminismo e seus companheiros de rota: cinco chaves para uma relação positiva com a Ecologia, o Ecosocialismo e o Decrescimento”, de Alicia H. Puleo. Nosso objetivo será compreender o denominado *Pacto de Ajuda Mútua*, proposto pela autora, como teoria e práxis libertadora, entre os movimentos ecologistas, ecosocialista, do decrescimento e ecofeminista. Para tanto, refletiremos a partir da perspectiva de Puleo sobre os cinco obstáculos a serem superados: mulheres invisíveis, emancipação adiada, ilustração esquecida, multiculturalismo beato e o “velho homem novo”. A metodologia utilizada será a análise bibliográfica, a partir do referencial teórico de Alicia H. Puleo, dentre outros(as) autores(as). Como conclusão deste estudo, destaca-se que a teologia e a ciências da religião, numa perspectiva de interdisciplinaridade, devem se ocupar de tais preceitos e dos discursos correlatos, pois os empobrecidos, o ecossistema e as mulheres, configuram-se como sujeitos, também no cenário religioso e conclamam por libertação.

**Palavras-chave:** Alicia H. Puleo. Teologia. Ecologia. Gênero. Ecofeminismo. Libertação.

## 1 A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO (TDL) NO CONTEXTO LATINO-AMERICANO COMO TAREFA LIBERTADORA

---

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós Graduação em Ciência das Religião na PUC Minas. Bacharel em Direito pela PUC Minas e Graduanda em Teologia no Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix. Bolsista CAPES. claudinha.danielle@yahoo.com.br

A sociedade brasileira é historicamente marcada pela segregação: social, econômica, de gênero, étnicas, religiosa, dentre outras. Numa sociedade segregada, refletir sobre uma teologia que tenha como destacado objetivo a emancipação dos excluídos, se apresenta como adequada e necessária. A Teologia da Libertação, a qual chamaremos de TdL, é fruto de um processo histórico, político, social e econômico vivenciado especialmente na América Latina, o qual ensejou a proposta de libertação da condição de opressão desumanizadora que se perpetuava como sendo um *ethos* social comum. Nessa esteira, considerando os aspectos históricos da colonização e da dominação dos povos latino-americanos, Leonardo e Clodovis Boff (1999, p. 18) pontuam

Na América Latina, onde nasceu a Teologia da Libertação, sempre houve, desde os primórdios da colonização ibérica, movimentos de libertação e de resistência. Indígenas, escravos e marginalizados resistiram contra a violência da dominação portuguesa e espanhola, criaram redutos de liberdade, como os quilombos e as reduções, encabeçaram movimentos de rebelião e de independência.

A continuidade de uma TdL é evidente na medida em que as práticas excludentes permanecem ativas e seus tentáculos alcançam humanos e também o ecossistema (que nesse texto objetiva incluir também o espaço sideral, como parte da grande teia da existência. Percebemos a crueldade prática de um desenvolvimento econômico que promove a dependência faminta e esfacelada dos mais empobrecidos e despreza também o ecossistema, num discurso vago de sustentabilidade, que no mínimo é antropocêntrica elitista. Um desenvolvimento que suprime a dignidade humana de “segregados” e do ecossistema é um *pseudodesenvolvimento*, para não dizer retrocesso suicida.

As desigualdades e as violações eram e são evidentes e graves. Há na contemporaneidade injustiça social decorrente de políticas econômicas excludentes aos empobrecidos, socialmente hostis às questões de gênero, raça e etnias, assim como atos flagrantemente degradantes ao ecossistema. Segundo Regina de Cássia Fernandes Sanches (2008, p. 11) essa mesma síntese figurava no passado que remonta à necessidade prática de uma TdL

foi na segunda metade do século XX, mais precisamente na década de 60, que despontou uma nova maneira de se pensar e elaborar

sobre a fé cristã. Foi no cenário sócio-histórico da América Latina, marcado pela prática histórica da dominação e a dependência por ela gerada, por políticas econômicas desumanizadoras e pela injustiça social decorrente delas, que surgiu a Teologia da Libertação Latino-americana.

Desta forma, podemos pensar na TdL, que emerge em meio ao cristianismo e brota a partir de uma alteridade que se indigna com os tratos dispensados aos pobres, excluídos e esquecidos.

Assim, a TdL traz consigo uma tarefa teológica que é não apenas acadêmica, mas também de uma realidade prática libertadora. Nesse sentido, consideramos que a ecologia que se atenta para a sustentabilidade das relações eco-socio-humana, baseada na reciprocidade e não na dominação violenta e devastadora; o feminismo que se insurge como movimento que busca a emancipação e atuação das mulheres na sociedade; e os estudos de gênero que propõe uma reflexão sobre a construção cultural coletiva dos atributos de masculinidade e feminilidade, são movimentos os quais pensamos que devem ser considerados também na pauta de uma TdL com tarefa libertadora. Consideramos que parte dessa tarefa libertadora, passa também pela força do discurso religioso. Nesse aspecto, não apenas a teologia, mas também as Ciências da Religião, podem contribuir para uma melhor compreensão dos fenômenos religiosos e seus imbricamentos sócio-políticos-religiosos.

Portanto, parece-nos que um diálogo interdisciplinar entre a TdL, as Ciências da Religião, as demais Ciências correlatas à temática e os movimentos cujos núcleos estejam voltados para a concretização libertadora não violenta, seja pertinente e necessária.

Desta forma, passaremos a refletir sob a perspectiva de Alicia H. Puleo, e sua proposta para um diálogo interdisciplinar sob a perspectiva de ecologia e gênero, como instrumento para a libertação.

## **2. ECOLOGIA E GÊNERO EM DIÁLOGO INTERDISCIPLINAR NA PERSPECTIVA DE ALICIA H. PULEO**



A professora e pesquisadora Alicia H. Puleo<sup>2</sup> na obra *Ecologia e Gênero em diálogo interdisciplinar* (2015, tradução nossa)<sup>3</sup>, propõe uma coletânea de textos de autores (as) que estão pesquisando sobre os problemas decorrentes da dominação ambiental degradante e da dominação humana que desumaniza. Essas ações ignoram o ecossistema e a humanidade como sujeitos dotados de direitos e geram prejuízos e segregações variadas, que provocam a necessidade eminente de movimentos cujos objetivos passam pela igualdade e busca de dignidade como garantias de direitos humanos.

Nessa esteira, o texto *O ecofeminismo e seus companheiros de rota. Cinco chaves para uma relação positiva com a ecologia, ecossocialismo e decrescimento* (2015, tradução nossa) cuja autoria é de Alicia H. Puleo, nos atentará a uma reflexão que busca uma aproximação entre os movimentos cuja primazia seja a tarefa libertadora, naquilo que Puleo denomina de *Pacto de Ajuda Mútua*.

## 2.1 O ECOFEMINISMO E A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Faz-se importante compreendermos que *Ecofeminismo* para Puleo parte do pressuposto de que o “feminismo nos permite ver o mundo com óculos violeta e o ecofeminismo inaugura uma visão verde e violeta”, ou seja, uma junção harmoniosa entre as pautas do feminismo e da ecologia. Para esse estudo, a conceituação de feminismo utilizada será a de Alzira Munhoz (2008, p. 24 - 25) no qual

o feminismo é um movimento político, é a expressão da “tomada de consciência coletiva pelas mulheres de sua condição histórica de opressão sim, mas muito mais ainda da sua resistência ativa e organizada para modificar essa situação e se tornarem sujeitos políticos de transformação.

---

2 Doutora em filosofia e professora titular da Universidade de Valladolid na Espanha. Membro do Conselho do Departamento de Estudos de Gênero na mesma universidade e do Conselho do Instituto Feminista Pesquisa da Universidade Complutense de Madri. Conta com numerosas publicações na Europa e América. Seu último livro é *Ecofeminismo, para um outro mundo possível*. Dirigiu o projeto de pesquisa R & D. A igualdade gênero na cultura de sustentabilidade. Valores e melhores práticas para desenvolvimento e solidariedade, desde setembro de 2014. É diretora da coleção *Feminismos* que a Editorial Presidente publica em colaboração com a Universidade de Valência.

3 *Ecología y Género, em diálogo interdisciplinar*.

Nesse preceito de sujeitos de transformação, considera-se as restrições sociais e históricas impostas às mulheres como prática aprisionadora. Para não nos perdemos na analogia simplista de mulheres = sexo biológico, Gayle Rubin (1986) nos alerta para a compreensão a partir das relações estabelecidas entre o sexo e o gênero. Nesse sentido, para compreendermos gênero na perspectiva de Joan Scott (1989) temos que considerar gênero como categoria de análise, que se estabelece socialmente e considera as mulheres como sujeitas históricas.

Em síntese, o Ecofeminismo propõe a junção das duas pautas: emancipação das mulheres e do ecossistema, por serem ambos sujeitos de direitos.

Para Puleo (2015, p. 369), “a memória feminista traz consigo um passado de esperanças frustradas e apoios não recíprocos em relação aos demais movimentos sociais. A título exemplificativo, Puleo cita eventos históricos como o marxismo no qual a pauta principal não se atentava à opressão das mulheres na sociedade, nas casas, nos sindicatos, pelo critério simples - sexo biológico. O mesmo correu na revolução francesa, na qual as mulheres marcharam até o palácio de *Versailles*, mas no brado da vitória, foram renegadas. Registramos, eventos históricos não foram realizados apenas pelos homens, mas foram registrados predominante pelos homens e para os homens.

Noutro giro, há evidente subjugação da natureza, desrespeitando o ecossistema e violando seus ciclos naturais. Entre o avanço econômico e a natureza, o antropocentrismo capitalista desfechou. Essa dominação obviamente alcança os animais não humanos, os quais também são desconsiderados dentro de uma lógica capitalista de desenvolvimento, como recursos que geram riqueza. O descompasso entre economia x humanidade x ecossistema é tão evidente, que a própria subsistência e existência humana parecem ter perdido a importância para a efemeridade do capital. Pelo avanço da medicina apostamos viver mais, porém, em ato paradoxal, litigamos com a pluralidade humana e não humana e destruímos o único local que podemos chamar de lar universal.

Diante de tais circunstâncias, Puleo assegura que, não houve reciprocidade com as mulheres. Mas completo, também não há reciprocidade para com o ecossistema, há interesses particulares que se sobrepõem ao coletivo.

Registramos que, não pretendemos nesse estudo uma associação extrema entre mulheres e natureza, numa forma de essencialismo<sup>4</sup>. Contudo, pensamos que não podemos considerar as mulheres, tampouco o ecossistema, como sujeitos invisíveis, afinal, como citado por Puleo (2015, p. 394) eles reclamam reciprocidade com os demais movimentos emancipatórios, os quais devem ter pautas que abranjam seus litigantes e igualdade.

Nesse percurso, Puleo propõe *cinco chaves para uma amizade duradora* entre os movimentos que buscam algum tipo de libertação.

### **3. AS CINCO CHAVES PARA UMA AMIZADE DURADORA ENTRE MOVIMENTOS**

Novos movimentos sociais têm surgido ou até mesmo se fortalecido como prática que busca uma redefinição da realidade. Para Puleo, o feminismo embora tenha uma história que remonta a décadas de pleitos e movimentos, pode ser considerado como novo, afinal, pretende redefinir o conceito de homem e mulher, considerando não apenas o sexo biológico, na medida em que questiona as relações entre os sexos a partir dos estudos de gênero.

Da mesma forma, a ecologia e os movimentos específicos de defesa dos animais não humanos, buscam também uma aproximação entre o animal humano e toda a natureza incluindo obviamente os animais não humanos.

No que se refere ao decrescimento<sup>5</sup>, ecossocialismo<sup>6</sup> e ecofeminismo<sup>7</sup>, dentre outros, Puleo (2015, p. 394) nota que embora sejam distintos, algo em comum os comunicam entre si – medem a qualidade de vida da humanidade.

Notamos que na perspectiva de Puleo, embora haja pontos de aproxi-

<sup>4</sup> Aqui seria uma conexão intrínseca entre mulheres e natureza, como algo conexo pela essência de ambas.

<sup>5</sup> Decrescimento: é um conceito econômico e também político, cunhado na década de 1970, baseado nas teses do economista romeno e criador da bioeconomia, Nicholas Georgescu-Roegen publicadas em seu livro *The Entropy Law and the Economic Process* (1971).

A tese do decrescimento baseia-se na hipótese de que o crescimento econômico (entendido como aumento constante do Produto Interno Bruto PIB) não é sustentável pelo ecossistema global.

<sup>6</sup> Ecossocialismo: socialismo verde ou ecologia socialista é um movimento no qual se fundem elementos do marxismo, do socialismo ou do socialismo libertário com a política verde, a ecologia.

<sup>7</sup> O ecofeminismo: como uma potente corrente de pensamento e um movimento social que liga a ecologia ao feminismo. Shiva e Mies.

mação, há também “zonas de sombras” entre movimentos que buscam emancipações e essas sombras carecem serem dissipadas. São pontuadas por Puleo 05 zonas de sombras, que se superadas, serão 05 chaves para aproximação e amizade duradora entre os movimentos:

**1 Mulheres invisíveis:** As relações entre feminismo e ecologia, por vezes reproduzem falta de reciprocidade, predominando a hierarquia patriarcal. Por conseguinte, não reconhecem o feminismo em paridade igualitária. Isso faz com que as vozes das mulheres e da ecologia sejam de limitada ressonância.

**2 Emancipação de futuros: Há uma postergação dos interesses coletivos de gênero** e da ecologia, deixando aqueles(as) ditos de “segundo sexo”<sup>8</sup> para o futuro. Os interesses antropocêntricos e dos homens são priorizados, por isso, emancipar o futuro da ecologia e das mulheres se apresenta como uma tarefa comum.

**3 Ilustração esquecida:** Puleo (2015, p. 397) considera ser importante pensarmos num Ecofeminismo crítico, para que as mulheres e incluso o ecossistema, não sejam esquecidos por um apego ao discurso político e religioso, que designa às mulheres e o ecossistema, como sujeitos a serviços dos homens e da humanidade respectivamente. Há uma junção fundamental a ser lembrada: liberdade e responsabilidade, para com as mulheres e para com a natureza.

**4 Multiculturalismo beato:** Puleo (2015, p. 400), considera ser necessário a rejeição ao etnocentrismo e ao imperialismo opressor especialmente para com as mulheres e animais não humanos. Para tanto, torna-se fundamental compreender as necessidades dos sujeitos humanos e não humanos, dentre as quais destaco – inclusão, dignidade e respeito aos direitos. Assim, Puleo consigna que discriminação, escravidão e tortura, devem ser consideradas universalmente como desacato aos direitos humanos, nos quais se incluem o ecossistema, mesmo que culturalmente sejam arraoados como “normais”, a “beatificação cultural” pode ser nociva.

**5 O velho homem novo:** Se consideramos que estamos progredindo enquanto humanidade, enquanto liquidamos o ecossistema e pessoas, como se fossem moedas de troca de baixo valor, seremos humanidade contemporânea, mas sem comportamento novo. Tal conduta aponta para uma ilusão falseada do

---

<sup>8</sup> Referência ao termo cunhado por Simone de Beauvoir em seu livro *O segundo sexo*.

*velho homem* que espera ser chamado de *novo – melhorado*, mas que segue o torto, solitário e desértico no caminho do “desenvolvimento”.

Assim, o *Pacto de Ajuda Mútua* entre os movimentos que buscam em sua essência a libertação, é proposto como uma alternativa de ajuda recíprocas. Segundo Puleo (2015, p. 402)

é necessário uma reconceituação do ser humano, que agrupe razão e emoção, num senso moral ampliado e amparado numa ética de responsabilidade de acordo com o novo poder tecnológico existente. (PULEO, 2015)

Um suposto desenvolvimento que oprime, subjuga e destrói violentamente, só pode ser pensado como um *pseudodesenvolvimento*, para não dizer retrocesso homicida e suicida.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Atentar para os excluídos e oprimidos foi e continua sendo uma das bandeiras da TdL. Da mesma forma, outros movimentos sociais pleiteiam ainda hoje, por igualdade e emancipação de dominação, que normalmente está atrelada a uma sociedade androcêntrica e antropocêntrica.

Nesse percurso, Puleo sugere um *Pacto de Ajuda Mutua*, que poderia propiciar aos movimentos uma convergência virtuosa rumo ao bem comum, como resposta libertadora. Esse caminho é fundado pela interdisciplinaridade.

Segundo Peter Berger (2013, p. 107) “os papéis internalizados levam consigo o poder misterioso que lhes é assinalado por suas legitimações religiosas”.

No âmbito da Teologia, notamos a TdL com esse tônus libertador que propõe ao Cristianismo um reflexo sobre os excluídos e oprimidos da nossa sociedade e nas Ciências da Religião, a melhor compreensão dos fenômenos pode favorecer um discurso religioso e social mais ajustado, cuja legitimação passe pela emancipação.

Conforme Ivone Gebara (1997, p. 42)

Os seres humanos não somente necessitam hoje serem salvos dos pecados que cometemos uns contra os outros. Necessitamos também salvar a natureza dos pecados que cometemos contra ela. (GEBARA, 1997)

Isso pois, como elucida GEBARA (1997, p. 45) a opressão das mulheres é histórica e a exploração da natureza data do início do sec. XVI. Ambas as opressões dentre outras como gênero, etnias, raças e explorações são pautas históricas que precisam ser refletidas, para que possamos agir rumo às práticas libertadoras.

Para tanto, compreender animais humanos e não humanos como sujeitos de direitos e tê-los como dignos de igualdade e respeito, seriam também pressupostos nessa tarefa libertadora que não deve englobar apenas a humanidade.

Portanto, a Teologia e a Ciências da Religião, teriam como uma de suas tarefas primas no *Pacto de Ajuda Mutua* proposto, aprimorar suas interpretações sobre os temas relacionados nesse estudo e fomentar o diálogo com outras ciências em interdisciplinaridade, que rendam frutos sociais. Estas tarefas libertadoras se atrelam ao comprometimento individual e coletivo para com a humanidade e o ecossistema.

## REFERENCIAS

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. Como fazer Teologia da Libertação. 7 ed., Petrópolis: Vozes, 1998.

BERGER, Peter. O dossel sagrado. São Paulo: Paulus, 2013.

FREIRE, Ana Ester Pádua. A Abordagem feminista nas ciências da religião: contribuições para o estudo do fenômeno religioso. 2015. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Univeridade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Belo Horizonte.

HOORNAERT, Eduardo. História do Cristianismo na América Latina e no Caribe. São Paulo: Paulus, 1994.

MIES, Maria; SHIVA, Vandana. Ecofeminism. Fernwood, Nova Scotia, London e New Jersey, 1993.

MUNHOZ, Alzira. Feminismo e evangelização: uma abordagem histórico-teológica à luz do conceito de evangelização das diretrizes gerais da ação evangelizadora na igreja no Brasil. 2008. Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Teologia Sistemática, Belo Horizonte.

PULEO, H. Alicia. Ecología y Género, em diálogo interdisciplinar. In: PULEO, H. Alicia. El ecofeminismo y sus compañeros de ruta. Cinco claves para una relación positiva com el ecologismo, el ecosocialismo y el decrecimiento. Madrid: Plaza y Valdés, 2015, p. 387-405.

RUBIN, Gayle. El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. Nueva Antropología, México, v. VIII, n. 30, 1986.

SCOTT, Joan. Gender: a useful category of historical analyses. Gender and the politics of history. New York: Columbia University Press, 1989. Disponível em: . Acesso em: 26 jun. 2017.

GEBARA, Ivone. Teologia Ecofeminista. São Paulo: Olho d’água, 1997.

GUTIERREZ, Gustavo. Hacia una teología de la liberación. Apuntes de una conferencia del Pe. Gustavo Gutiérrez Merino, em el II Encuentro de Sacerdotes y Laicos realizado en Chimbote, Perú, entre el 21 y 25 de Julio de 1968. Disponível em: . Acesso em: 27 jun. 2017.

# O Movimento Fé e Política e a Cultura do Bem-Viver no contexto da Laudato Si: um caminho para a transformação.

*Geraldo Agostinho Teixeira<sup>1</sup>*

## RESUMO

Fé e Política e a cultura do Bem-Viver podem ser conhecidos como tipos de movimento que refletem e discutem a importância de se cuidar da nossa casa comum e das relações humanas, à partir da justiça, da democracia e da solidariedade, no atual cenário histórico. Grupos de pessoas que motivadas pela fé e atuavam e continuam atuando em movimentos populares, partidos políticos, sindicatos e outros espaços de organização social. Reúnem-se e se organizam em grupos de reflexão, celebração e aprofundamento para continuarem sua luta em favor da justiça social e dignidade para todos. Este trabalho dedica-se ao estudo do Movimento Fé e Política e a Cultura do Bem Viver. Objetiva-se também analisar à luz da Encíclica do Papa Francisco “Laudato Si”, de que modo fé e política e bem-viver colaboram para práticas éticas e cristãs na sociedade. Para o desenvolvimento da pesquisa, utilizamos a investigação de material bibliográfico produzido pelo Movimento Fé e Política, a Encíclica e a Cultura do Bem Viver procurando esclarecer a relação entre essas duas questões, especialmente na referida encíclica.

**Palavras-chave:** Movimento Fé e Política, Bem-Viver, Laudato Si, Bem Comum.

## 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. Neste trabalho, procuramos destacar a importância dessas duas grandezas, com destaque especial à cultura do Bem-Viver. Esta temática foi refletida no 8º Encontro Nacional de Fé e Política, em Embu das Artes SP, no ano de 2011, já indicando a busca por um projeto de transformação e um novo caminho para a ação política, a questão ecológica, bem como a preocupação pelo bem comum. No intuito de abrir caminhos para nossa reflexão, analisaremos como o referido Movimento e

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



a cultura do Bem-Viver, ancoram seus ideais com a “encíclica verde” Laudato Si, no sentido de colaborar para a transformação das relações sociais em favor de uma cultura de justiça, ética e paz.

## **1 O MOVIMENTO FÉ E POLÍTICA E A CULTURA DO BEM-VIVER**

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. Conforme 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 e Leonardo Boff.

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”.<sup>2</sup>

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 cristã” (OLIVEIRA, 2004, p.48). Quando falamos de política, estamos falando de nossa vida. Não se pode separar fé de política. Esta é expressão de nossa fé. Portanto, quando falamos de política, falamos de bem comum.

---

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

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. 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 á 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 bem como o sistema capitalista, distribuição de renda, igualdade e muitas outras informações. O sociólogo Pedro Assis Ribeiro de Oliveira, um dos fundadores do Movimento Fé e Política, vê a necessidade do movimento continuar promovendo propostas em favor da vida. Para ele, o Bem-Viver é uma alternativa interessante para continuar avançando.

Diante das dificuldades da crise atual que atinge a todos nós, o *Movimento Fé e Política* vem desenvolvendo as propostas políticas, econômicas e culturais que têm como eixo a utopia ou sabedoria do *Bem Viver*. A isso se dedicaram os *Grupos Temáticos* realizados no 10º Encontro durante toda a tarde de sábado, sendo um momento muito bem avaliado pelos participantes. Ali foi possível avaliar auto criticamente nossa participação enquanto movimentos sociais e pastorais na perda do horizonte utópico, mas também nossa contribuição para as conquistas hoje ameaçadas pelo *golpe*. Para ir mais longe nessa reflexão, pensamos desde já em realizar um seminário de aprofundamento sobre o tema já em 2017. Para concluir: percebemos que a crise atual é bem maior do que o *golpe do impeachment*. Nesta crise mundial de acumulação do capital, são os povos da periferia do sistema os que mais sofrem a opressão. Mas afirmamos que deles vem a proposta do *Bem-viver*, que poderá salvar a humanidade da catástrofe que se anuncia. (OLIVEIRA, 2016)

Em relação à cultura do Bem-Viver, o Movimento Fé e Política faz uma abordagem a respeito desta em outubro de 2011, apontando uma nova forma de vida e de ação política. Tal conceito deriva-se dos povos andinos, sobretudo dos povos indígenas Quéchuas (que vivem hoje no Equador, e cuja expressão na língua materna é Sumak Kawsay) e dos povos indígenas Aimará ( que hoje vivem na Bolívia e cuja expressão na sua língua nativa é Suma Oamaña). Sumak Kawsay significa viver em plenitude. Há duas compreensões que são centrais no conceito de bem-viver para os povos andinos, a saber: o sentido de pertença à natureza e o sentido de pertença à comunidade. Trata-se a rigor de uma cos-

movisão, que tem como seu fundamento espiritual e religioso o entendimento de que toda a vida é sagrada e ligada ao transcendente, e que se expressa num sistema social que promove o equilíbrio, a reciprocidade e a convivência de forma colaborativa entre os membros da comunidade, e na relação com a natureza. De acordo com o sociólogo e escritor Ivo Lesbaupin,

Nos últimos anos, diversos países latino-americanos, como Equador e Bolívia, vem incorporando nas suas constituições, o conceito do bem viver que nas línguas dos povos originários soa como Sumak Kawsay (quíchua), Suma Qamaña (aimará), Teko Porã (guarani). Para alguns sociólogos e pesquisadores temos aí uma das grandes novidades no início do século XXI. (LESBAUPIN, 2011).

A expressão viver bem, própria dos povos indígenas da Bolívia, significa, em primeiro lugar, viver bem entre nós. É um modo de viver sendo e sentindo-se parte da comunidade, com sua proteção e em harmonia com a natureza, diferenciando-se do viver melhor ocidental que é individualista.

Na visão do teólogo alemão Paulo Suess,

Na construção do “bem viver” não se trata da aplicação de terapias, de dietas light, de exercícios esportivos ou de práticas meditativas, que nos fazem funcionar melhor no interior do sistema, mas de uma ruptura sistêmica com o nosso estilo de vida. A estrutura do “bem viver” pode ser pensada somente no interior de uma cultura de suficiência (modéstia, sobriedade) e subsistência regionalizadas. A cultura de suficiência vai reduzir as nossas demandas do supérfluo ao necessário, e a cultura de subsistência vai recuperar a bricolagem de uma criatividade caseira, que pode substituir metade das nossas aquisições de novos objetos (desejos) pelos concertos que nós ou nossos vizinhos (em reciprocidade) são capazes de fazer. Em consequência disso, o “bem viver” não vai exigir que trabalhemos 40 horas por semana. Trabalho não será apenas trabalho salarial. Haverá, como nas aldeias indígenas, fronteiras líquidas entre trabalho e lazer. O trabalho pode ser prazeroso. (SUESS, 2014).

Ainda a respeito da cultura do bem-viver, escreve o sacerdote e educador espanhol, Gregório Iriarte:

O Bem-Viver é um antigo paradigma que nos mostra a sabedoria an-

cestral dos povos indígenas americanos, como também sua identidade. É uma mensagem universal esperançosa diante de um mundo que vai perdendo seus valores morais mais profundos e importantes. O Bem-Viver é apresentado como alternativa ao “viver melhor” com as entradas e ganhos pessoais, o consumo e as satisfações que nos oferece a tecnologia moderna. O Bem-Viver tem relação com a harmonia para com todos os nossos irmãos, com culturas diferentes, com Deus e com a natureza. (IRIARTE, 2012).

Desde o século 20 a humanidade de todo planeta vem passando por transformações sociais e ambientais produzidas por um “fantasma” chamado desenvolvimento. Tais transformações trouxeram alguns benefícios e muitos malefícios para a sociedade, gerando uma massa de criaturas oprimidas e frustradas. A esse respeito diz escritor e economista Alberto Acosta:

O Bem Viver – isso é fundamental – supera o tradicional conceito de desenvolvimento e seus múltiplos sinônimos, introduzindo uma visão muito mais diversificada e, certamente, complexa. Por isso mesmo as discussões sobre o Bem Viver, termo em construção, são extremamente enriquecedoras. (ACOSTA, 2016, p. 24).

## **2 UNIDOS POR UMA ECO-ESPIRITUALIDADE EM FAVOR DO BEM-COMUM**

As contribuições da Encíclica *Laudato Si* estimularam a Igreja Católica e muitos movimentos populares a movimentaram-se numa perspectiva social-e-co-libertadora; ou seja, uma nova espiritualidade que leva muitas pessoas a se organizarem e ir à busca de vida digna e saudável para todos. Conforme Matos (2015, p. 51-52), “espiritualidade é nossa abertura ao mistério da vida, incluindo toda atividade e comportamento para promovê-la e dignificá-la. ‘Energia’ que tudo move e que está presente em todos os seres que compõem o universo”. Na eco-espiritualidade a presença de Deus é buscada na própria criação. Baptista (2011, p. 173), concorda que “a dimensão cósmica mostra que tudo o que é humano e divino também se relaciona com o mundo, entrando na dinâmica espaço temporal, fazendo relação com a matéria e a energia do mundo”.

O papa Francisco, também adepto dessa espiritualidade e preocupado com a questão ambiental em que o planeta está mergulhado, dirige seu apelo

à humanidade para a urgente necessidade de cuidar do que ele chama “nossa casa comum”.

O urgente desafio de proteger nossa casa comum inclui a preocupação de unir toda família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral, pois sabemos que as coisas podem mudar. O criador não nos abandona, nunca recua no seu projeto de amor, nem se arrepende de nos ter criado. A humanidade possui ainda a capacidade de colaborar na construção da nossa casa comum. (FRANCISCO, 2015, p.13).

O papa demonstra também sua preocupação com o futuro do planeta e lança um apelo á solidariedade universal.

Precisamos de nova solidariedade universal. Como disseram os bispos da África do Sul, “são necessários os talentos e o envolvimento de todos para reparar o dano causado pelos humanos sobre a criação de Deus”. Todos podemos colaborar, como instrumentos de Deus, no cuidado da criação, cada um a partir da sua cultura, experiência, iniciativas e capacidades. (FRANCISCO, 2015, p. 14).

## **CONCLUSÃO**

Esta pesquisa teve como objetivo refletir nas perspectivas teológica/sociológica, o Movimento Fé e Política e a Cultura do Bem-Viver no contexto da encíclica Laudato Si. A temática apresentada procura mostrar elementos que interligam os ensinamentos da encíclica ao Movimento Fé e Política e a cultura do Bem-Viver, sobretudo quando se trata dos problemas sociais e ecológicos que envolvem as diversas formas de vida do planeta. Verificou-se que o MF&P, norteia suas ações em sintonia com muitos elementos contidos na proposta do bem-viver. Desde então, os militantes vêm sentindo a necessidade articular essas duas grandezas, suas cosmovisões e seus valores.

## **REFERÊNCIAS**

ACOSTA, Alberto – O Bem Viver. Uma oportunidade para imaginar outros mun-

dos. São Paulo: Elefante, 2016.

----- Pedro Assis Ribeiro de Oliveira – Um tempo fecundo de gestação. Cader-  
nos Fé & Política, n 1. Petrópolis, 1992.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro (Org.). Fé e Política: fundamentos. Aparecida, SP:  
Ideias e Letras, 2004.

FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica ‘Laudato Si’. Sobre o cuidado da casa comum.  
São Paulo: Paulinas, 2015.

MATOS, Henrique Cristiano José. Ecologia e Animais. Ensaio a partir de uma  
indignação ética. Belo Horizonte: O Lutador, 2015.

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Libertação e ecologia. A teologia teoan-  
tropocósmica de Leonardo Boff. São Paulo: Paulinas, 2011.

IRIARTE, Gregorio. Bem Viver, o grande paradigma indígena, 2012. Disponí-  
vel em: <http://www.servicoskoinonia.org/agenda/archivo/portugues/obra.php?ncodigo=380/>>acesso em: 08 de junho, 2017.

SUESS, Paulo. Sonhar uma nova realidade do bem viver, 2014. Disponível em:  
<http://paulosuess.blogspot.com.br/2014/09/a-construcao-do-bem-viver-hoje.html>>acesso em: 05 de junho, 2017.

LESBAUPIN, Ivo. A sociedade do “bem viver”, 2011. Disponível em: [http://www.pucminas.br/documentos/ivo\\_les\\_pdf.pdf](http://www.pucminas.br/documentos/ivo_les_pdf.pdf)>acesso em: 06 de junho, 2017.

GONZALEZ, Amélia. ‘Bem Viver’, o conceito que imagina outros mundos pos-  
síveis, já se espalha pelas nações. 2016. Disponível em: <http://g1.globo.com/natureza/blog/nova-etica-social/post/bem-viver-o-conceito-que-imagina-ou-tros-mundos-possiveis-ja-se-espalha-pelas-nacoes.html>>acesso em: 06 de ju-  
nho, 2017.

# Teologia da Libertação, Macroecumenismo e Reconhecimento: a efetivação do Reino e justiça social

*Luciano Gomes dos Santos<sup>1</sup>*

## RESUMO

A presente comunicação visa analisar a relação entre a Teologia da Libertação, Macroecumenismo e Reconhecimento como efetivação do Reino de Deus e justiça social. A TdL nasce por volta do ano de 1968 buscando dupla fidelidade: ao Deus da vida e ao povo latino-americano. Nasce como forma de fazer teologia, entendida como uma reflexão crítica da práxis histórica à luz da Palavra de Deus. A TdL compreende que a ação salvífica de Deus está presente em todo processo histórico que trabalha em favor da dignificação do ser humano. A dinâmica reflexiva da TdL vem iluminada pela perspectiva do pobre e de sua libertação. O Reino de Deus se efetiva mediante o processo histórico libertador. Ao celebrarmos os 500 anos da Reforma, compreendemos que é fundamental avançarmos no diálogo ecumênico entre as igrejas cristãs no contexto latino-americano, visando promover na história os valores fundamentais do Reino e o sonho de Jesus em favor de uma sociedade mais justa, fraterna e solidária. É fundamental que a TdL possa estabelecer o diálogo e o reconhecimento entre diversidade cristã, tendo por fundamento a missão de efetivar o Reino e a justiça social no contexto latino-americano marcado pela exploração e exclusão social.

**Palavras-chave:** Teologia da Libertação. Ecumenismo. Reconhecimento.

## INTRODUÇÃO

O objetivo do presente artigo visa analisar as relações entre a Teologia da Libertação, macroecumenismo e teoria do reconhecimento intersubjetivo como efetivação do Reino de Deus e justiça social. A Teologia da Libertação (TdL) surge ao final da década de 1960, buscando dupla fidelidade: ao Deus da vida e ao povo latino-americano. Elaborar-se nova forma de fazer teologia, entendida como reflexão crítica da práxis histórica à luz da Palavra de Deus.

A TdL compreende que a ação salvífica de Deus está presente em todo processo histórico que trabalha em favor da dignificação do ser humano. A

<sup>1</sup> Doutorando no Programa de Pós-graduação em Teologia pela FAJE (Apoio: CAPES).

dinâmica reflexiva da TdL vem iluminada pela perspectiva do pobre e de sua libertação. O Reino de Deus se efetiva mediante o processo histórico libertador.

Ao celebrarmos os 500 anos da Reforma Protestante, compreendemos que é fundamental avançarmos no macroecumenismo entre as comunidades religiosas no contexto latino-americano, visando promover na história, os valores fundamentais do Reino e o sonho de Jesus em favor de uma sociedade mais justa, fraterna e solidária.

É fundamental que a TdL possa estabelecer o macroecumenismo e o reconhecimento intersubjetivo entre diversidade religiosa, tendo por fundamento a missão de efetivar o Reino e a justiça social no contexto latino-americano marcado pela exploração e exclusão social.

O trabalho está dividido em três partes: (1) Teologia da Libertação; (2) Ecumenismo e Macroecumenismo; (3) Teoria do reconhecimento intersubjetivo.

## **1 TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO**

A TdL surgiu ao final da década de 1960, como processo da “consciência e da organização populares na defesa de seu direito à vida, na luta por sua dignidade e justiça social, no compromisso por sua libertação” (GUTIÉRREZ, 2000, p.28). É resposta à opressão e marginalização do pobre. É o pobre não reconhecido.

A TdL é práxis solidária e libertadora inspirada pelo Evangelho. É solidariedade motivada por valores evangélicos que se abre ao esforço autêntico da construção da fraternidade e justiça. “A matriz histórica da teologia da libertação está na vida do povo pobre” (GUTIÉRREZ, 2000, p.32). A reflexão teológica coloca-se a serviço da proclamação do Reino de amor e justiça. A TdL fundamenta-se no Evangelho e apresenta seu significado histórico no contexto da América Latina.

A libertação configura-se em três níveis:

(1) Libertação exprime [...] as aspirações das classes sociais e dos povos oprimidos, e sublinha o aspecto conflituoso do processo econômico, social e político que os opõe às classes opressoras e aos povos opulentos; (2) a história como um processo de libertação de homens e mulheres no qual estes vão assumindo conscientemente seu próprio destino situa em um contexto dinâmico e amplia o



horizonte das mudanças desejadas; (3) falar de libertação permite outro tipo de aproximação que nos conduz às fontes bíblicas que inspiram a presença e o atuar do ser humano na história. Na Bíblia. Cristo nos é apresentado como portador da libertação (GUTIÉRREZ, 2000, p.95-96).

O primeiro nível da libertação é superação das opressões sociais, política e econômica. O segundo nível de libertação encontra na história humana por meio das relações intersubjetivas. O terceiro nível da libertação inspira-se na narrativa bíblica no paradigma da práxis de Jesus, como portador da libertação integral ao ser humano. A “libertação se opõe à opressão estrutural” (LIBANIO, 1987, p.146). A TdL designa uma preocupação privilegiada, geradora de compromisso pela justiça voltada para os pobres e para as vítimas da opressão. A libertação no contexto da TdL é compreendido em duplo aspecto: político e teológico. Libertação é devolver ao ser humano sua dignidade político-social-econômica e espiritual.

O método empregado pela TdL é “VER-JULGAR-AGIR”. O referido método constitui-se em três mediações: *sócio-analítica* (MSA), *hermenêutica* (MH) e *teoria-práxis* (MTP). A mediação *sócio-analítica* (BOFF, 1978, p.37) corresponde ao primeiro momento do método: VER a realidade. O conhecimento da realidade é feito por meio das ciências sociais e humanas. Busca-se conhecer o que seja a opressão e a pobreza e quais são suas causas. O conhecimento da realidade torna-se a matéria-prima do fazer teológico.

A mediação Hermenêutica (BOFF, 1978, p.133-271) corresponde ao momento do JULGAR a realidade à luz da Palavra de Deus, conforme a salvação ou a perdição do ser humano. Aqui se dá o processo da construção do discurso teológico. Esse segundo nível está dividido em três partes: *profético*; *Tradição da fé* (julga se suas categorias de fé são legitimadores do *status quo* de opressão e dominação da alteridade); *Leitura teológica de toda práxis humana* (BOFF; BOFF, 1979, p.17-18). “Privilegiam-se também o estudo e o uso da doutrina social da Igreja com o objetivo de melhor compreender a realidade e escutar uma palavra magisterial a respeito da matéria investigada” (BOMBONATTO, 2004, p.89).

A mediação *teoria-práxis* (BOFF, 1978, p.273-375) que corresponde ao momento do AGIR. O objetivo é romper todas as fronteiras do assistencialismo. Busca-se alcançar a libertação integral do ser humano que se encontra marginalizado e oprimido. A Igreja não deve assumir a dimensão de partido político ou ter que resolver os problemas de ordem econômica, mas ser a testemunha

do Reino de Deus na história com todas as pessoas que sofrem das misérias espirituais e corporais. É o agir a favor do reconhecimento integral do ser humano em todas as suas dimensões.

## **2 ECUMENISMO E MACROECUMENISMO**

O conceito ecumênico deriva do grego *oikoumene* – “terra habitada”. Significa o espaço geográfico ocupado primeiramente pela civilização helênica, depois pela civilização romana. Na linguagem eclesiástica, passou a significar o mesmo que universal. A partir do século XIX, nos meios protestantes, começou a usar-se o termo “ecumênico” para indicar o movimento e as instituições em prol da unidade dos cristãos (CNBB, 21, p.163).

O Concílio Vaticano II, por meio do Decreto *Unitatis Redintegratio* proclamou a intenção de promover e restaurar a unidade entre todos os cristãos. A divisão contradiz o Reino de Deus. Todos os cristãos professam no mundo a fé em Deus uno e trino, no Filho de Deus encarnado, nosso Redentor e Salvador. Os cristãos por meio de esforço comum e estima mútua devem dar testemunho de esperança e cooperação no campo social. A cooperação de todos os cristãos exprime vivamente as relações pelas quais já estão unidos entre si na unidade com o Jesus Cristo. A *estima de si* e da *alteridade* abre caminho que leva à unidade dos cristãos.

O conceito macroecumenismo ultrapassa a compreensão do que se entende por “ecumenismo” e “diálogo inter-religioso”. No contexto latino-americano está relacionado ao processo teológico sócio-religioso. Entende-se no macroecumenismo latino-americano a preservação das identidades dos povos indígenas e afro-americanos. Indígenas e negros buscam diálogo que permite expressar suas condições e necessidades enquanto grupos marginalizados. Defende-se também a própria originalidade, criatividade religiosa e cultural (VALLE, 2003, p.64).

A noção de macroecumenismo serve às comunidades religiosas como caminho de reflexão e ação no contexto latino-americano em prol do anúncio do Reino de Deus e na efetivação da justiça social. O ato de professar a fé cristã exige o compromisso com a transformação das realidades sociais, econômicas e políticas como sinal da presença do Reino. Torna-se propício neste ano de 2017, ao celebrarmos os 500 anos da Reforma Protestante, manifestar o desejo de um futuro de diversidade religiosa reconciliada em prol do agir comum pelas minorias marginalizadas na América Latina (índios, negros, trabalhadores,

diversidade humano-afetiva, etc.).

## 2.1 CONTRIBUIÇÕES DA REFORMA PROTESTANTE

A Reforma Protestante afirmou o sacerdócio geral de todas as pessoas batizadas. Ao enfatizar a justificação por graça mediante a fé, valorizou todos os seres humanos por igual. Teve também um acento todo especial na constituição de comunidades, como base da igreja no seu todo. Quanto à educação, propugnou por uma educação universal e ordenada pelos agentes públicos, municipais em primeira linha, inclusive e explicitamente em favor das meninas, algo totalmente revolucionário na época.

É interessante notar-se também, por sua relevância para hoje, que, sem ser pacifista, Lutero rechaçou totalmente o conceito de uma guerra santa e colocou estritos limites para uma guerra ser considerada justa (apenas defensiva, com meios não excedentes aos sofridos pela agressão ocorrida, busca da conciliação etc.). Acrescento ainda como altamente relevante Lutero ter identificado entre os ídolos que se contrapõem a Deus, como principal deles, as riquezas, o que permite uma crítica contundente a valores materialistas de um capitalismo especulativo e espoliador.

O relatório da Comissão Luterana – Católico-Romana para a unidade apresenta cinco imperativos ecumênicos no documento *Do conflito à comunhão*: (1) Unidade; (2) Transformação contínua pelo encontro com o outro e pelo testemunho mútuo da fé; (3) Comprometer-se pela unidade visível; (4) Redescobrir a força do Evangelho de Jesus Cristo para o nosso tempo; (5) Pregação e serviço ao mundo, testemunhar juntos a graça de Deus.

Por meio do diálogo ecumênico e inter-religioso, podemos vislumbrar o macroecumenismo como caminho de cooperação conjunta para a efetivação do Reino de Deus e da justiça social no contexto latino-americano. Deve-se buscar o reconhecimento intersubjetivo. Reconhecer-se é reconhecer a alteridade. A crença deve nos conduzir à cooperação. Os 500 anos da Reforma deve nos motivar ao ecumenismo social em prol de todos os marginalizados e não reconhecidos na história de nosso continente.

### 3 TEORIA DO RECONHECIMENTO – CONTRIBUIÇÕES DE AXEL HONNETH

Axel Honneth é filósofo alemão e pertence à terceira geração da Escola de Frankfurt. A partir de Hegel desenvolveu sua teoria do reconhecimento intersubjetivo. Assume a proposição hegeliana, em que a luta dos indivíduos pelo reconhecimento intersubjetivo de suas identidades promove “uma pressão intra-social para o estabelecimento prático e político das instituições garantidoras de liberdade” (HONNETH, 2003, p. 29).

A teoria honnethiana apresenta três formas de reconhecimento e três formas de desrespeito. As três formas de reconhecimento são: relações primárias (amor, amizade), relações jurídicas (direito) e a comunidade de valores (solidariedade). O reconhecimento do amor (HONNETH, 2003, p.155-211).

Axel Honneth defende três formas de desrespeito: (1) maus tratos e violação, atingindo a integridade física da pessoa; (2) privação de direito e exclusão, afetando a integridade social; por fim, (3) degradação e ofensa, ameaçando a honra e a dignidade do indivíduo (HONNETH, 2003, p. 211). . Por isso, a luta pelo reconhecimento sempre inicia pela experiência do desrespeito à dignidade do sujeito. A autorrealização do indivíduo somente é alcançada quando há, na experiência de amor, a possibilidade de autoconfiança, na experiência de direito, o autorrespeito e, na experiência de solidariedade, a autoestima.

O pensamento de Axel Honneth é interlocutor com a TdL. Busca-se o reconhecimento dos não reconhecidos, marginalizados, esquecidos e reificados na realidade social. A partir do seu pensamento podemos propor uma teologia da libertação e diálogo ecumênico na perspectiva do reconhecimento intersubjetivo. O esquema abaixo sintetiza nosso objetivo:

Filosofia – Reconhecimento intersubjetivo			Método da TdL	Teologia da Libertação e Diálogo Ecumênico – Reconhecimento intersubjetivo	
Formas de reconhecimento	Formas de desrespeito	Autorrelação prática	VER, JULGAR E AGIR.	Aplicação do método da TdL	Formas de reconhecimento
Amor	Maus-tratos e violação	Autoconfiança			VER a realidade do pobre não reconhecido

Direito	Privação de direitos e exclusão	Autorrespeito	VER, JULGAR E AGIR.	<b>JULGAR</b> a realidade do pobre à luz da Revelação de Deus.	Deus revela-se à humanidade. Torna-se humano com a humanidade. O Reino é o critério de libertação e salvação (cf. Jo 1,14).
Solidariedade	Degradação e ofensa	Autoestima		<b>AGIR</b> em vista da implantação do Reino de Deus. É o agir libertador de Deus na história dos pobres.	A práxis de Jesus revela amor, direito e solidariedade com os pobres não reconhecidos (cf. Mt 20, 1-16).
Componentes ameaçados da personalidade: integridade física, social, "honra" e dignidade.					



Reino de Deus – Sociedade Justa, Fraterna e Solidária

Por meio do diálogo ecumênico e do macroecumenismo, as igrejas cristãs (Católica e Protestante) e tradições não cristãs podem contribuir para a libertação integral do pobre latino-americano que vive sobre a opressão e marginalização no contexto latino-americano. O reconhecimento intersubjetivo entre as igrejas cristãs e tradições religiosas não cristãs devem anunciar o Evangelho da vida na transformação das realidades de morte e miséria na América Latina.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao celebrarmos os 500 anos da Reforma, compreendemos que é fundamental avançarmos no diálogo ecumênico entre as igrejas cristãs e tradições não cristãs no contexto latino-americano, visando promover na história os valores fundamentais do Reino e o sonho de Jesus em favor de uma sociedade mais justa, fraterna e solidária. É fundamental que a TdL da libertação possa estabelecer o diálogo e o reconhecimento entre diversidade cristã, tendo por

fundamento a missão de efetivar o Reino e a justiça social no contexto latino-americano marcado pela exploração e exclusão social.

A TdL deve estabelecer o diálogo ecumênico, inter-religioso, o macroecumenismo e o reconhecimento intersubjetivo entre a diversidade cristã e não cristã. A missão dos que professam a fé deve impulsionar na cooperação visando à libertação integral do pobre latino-americano (o não reconhecido, minorias) que vive sobre a opressão e marginalização. A TdL e o diálogo ecumênico apresentam-se como *locus* do reconhecimento intersubjetivo na efetivação do Reino e justiça social.

A celebração dos 500 anos da Reforma Protestante deve ser momento propício para estabelecer o reconhecimento intersubjetivo em vista da missão: amor fraterno, perdão, pregação e testemunho do Reino.

## REFERÊNCIAS

ARDUINI, Juvenal. **Horizontes de Esperança**: Teologia da Libertação. São Paulo: Paulinas, 1986.

BOFF, Clodovis. **Teologia e prática**: teologia do político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1978.

BOMBONATTO, Vera Ivanise (org.). **Concílio Vaticano II**: análise e perspectivas. São Paulo: Paulinas, 2004.

DECRETO *UNITATIS REDINTEGRATIO*. In: **Compêndio do Vaticano II**. Constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 1991.

DO CONFLITO À CONUNHÃO. **Comemoração conjunta Católico-Luterana da Reforma em 2017**. Brasília: CNBB – Sinodal, 2015.

ESTUDOS DA CNBB, 21. **Guia Ecumênico**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**: perspectivas. 9. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

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

LIBANIO, João Batista. **Teologia da Libertação**: roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987.

VALLE, Edênio. Macroecumenismo e diálogo inter-religioso como perspectiva de renovação católica. *Revista de Estudos da Religião*, nº 2, 2003.

## GT 2 - Protestantismos



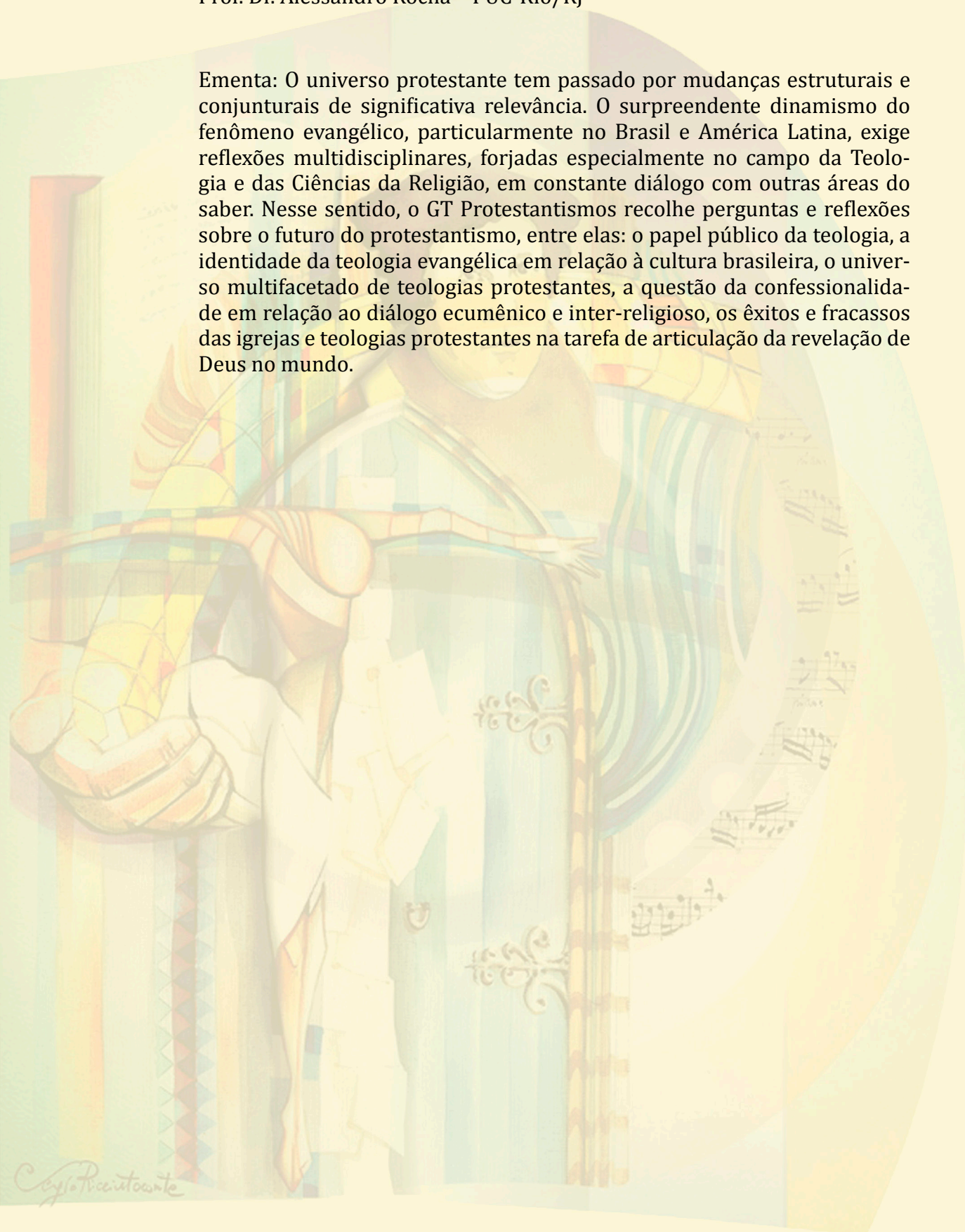


## Coordenadores:

Prof. Dr. Ronaldo Cavalcante – Faculdade de Teologia Unida de Vitória/ES

Prof. Dr. Alessandro Rocha – PUC-Rio/RJ

**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.



Cezar Picante

# Cristianismo e Política: o discurso revolucionário no protestantismo brasileiro

*Jair Souza Leal*<sup>1</sup>

## RESUMO

O Brasil está se tornando cada vez mais plural. A chegada dos protestantes no século XIX contribuiu para esse cenário. Esperava-se à época que eles trouxessem os elementos capazes de provocar mudanças nas estruturas político-sociais do país. Porém, passados os anos iniciais e superado os conflitos com o catolicismo, os protestantes tornaram-se politicamente alienados. Diferentemente do catolicismo, cuja organização eclesiástica é monástica, fato que permite de modo hierarquizado mobilizar o povo e a estrutura de maneira sistemática, o protestantismo desde suas origens é fragmentado. Não há um protestantismo único, nem mesmo uma liderança ou estrutura que permita uma mobilização geral. Na primeira metade do século XX eram em pequeno número, tinham pouca representatividade, e não tiveram grande atuação no cenário político-social do país. Na matriz protestante está o pensamento de que é mais importante a salvação do indivíduo do que a luta pela transformação do mundo. A máxima protestante é sintetizada na frase: “converta-se o indivíduo e a sociedade se transformará”. O movimento ecumênico mundial provocou certas mudanças no pensamento dos protestantes no Brasil, um de seus resultados foi a Conferência do Nordeste. Esta representa a maior tentativa protestante de dar uma resposta aos problemas sociais do Brasil. Destarte, o objetivo desta comunicação é apresentar o artigo escrito na atividade final da disciplina “Cristianismo e Política”, escolhida para compor meu currículo no Doutorado em Ciências da Religião da PUC Minas. Nele, analiso o discurso revolucionário protestante brasileiro a partir da Conferência, e tendo como referência a pesquisa do cientista da religião Joanildo Burity.

**Palavras-chave:** Protestantismo. Revolução. Conferência do Nordeste.

## INTRODUÇÃO

Ao avaliar dados relacionados às religiões no Brasil, publicadas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e pela Fundação Getúlio Var-

<sup>1</sup> Mestre e Doutorando em Ciências da Religião pela PUC Minas, Bacharel em Teologia e Direito, financiado pela CAPES, e-mail: jairsouzaleal@hotmail.com

gas (FGV), o cientista da religião Ivo Pedro Oro (2013, p.49) destaca que o Brasil está se tornando cada vez mais plural. Segundo ele, diversas tradições religiosas passaram de minoria perseguida para alternativa religiosa legítima. E com o aumento da diversidade religiosa, as pessoas tem se acomodado de modo mais consciente às instituições.

Com a multiplicidade de opções religiosas e a liberdade de escolha, o catolicismo, religião majoritária, vem perdendo terreno. Nas palavras de Pierre Sanchis, “os números se dispõem na direção de um - aparentemente - *irreversível* declínio”. (SANCHIS, 1997, p.103, grifo do autor). Pensando nos dias atuais, Prandi afirma que “o Brasil já é um país de diversidade religiosa. Cerca de um quarto da população adulta já experimentou o sentido da adesão a uma religião diferente daquela em que nasceu”. (PRANDI, 1996, p.257). A chegada dos protestantes no século XIX contribuiu para esse cenário de diversidade e pluralidade.

## **1 A CHEGADA DOS PROTESTANTES NO BRASIL**

A abertura em 1808 dos portos brasileiros e do comércio às nações, contribuiu para a vinda de imigrantes de diversas nações para o Brasil. Este fato, ainda que por razões político-econômicas, obrigou o Estado brasileiro a tolerar os imigrantes religiosos que aqui chegaram, em especial os ingleses e americanos. A guerra de secessão americana também trouxe para o país muitos imigrantes. O historiador Reily (1993, p.133) afirma que “a maioria dos imigrantes sulistas norte-americanos que fixaram residência no Brasil depois da guerra de secessão era protestante”.

Estes imigrantes se esforçaram para preservar sua cultura (incluindo a escravização que ainda não havia sido abolida no Brasil), língua e religião. Para Silva (2011, p.287), “a conjuntura brasileira era de todo propícia à presença de imigrantes estrangeiros”. Muitos, escravocratas e liberais brasileiros, eram simpatizantes da causa sulista e desejavam a imigração, pois entendiam que, com os imigrantes, viria o “progresso” para o Brasil, com a chegada de novas técnicas, de mão de obra qualificada, e de pensamento diverso do católico romano que era em sua maioria antimoderno. Logo, havia uma forte expectativa à época de que estes protestantes trouxessem os elementos capazes de provocar mudanças

nas estruturas político-sociais do país.

Porém, passados os períodos iniciais da chegada dos imigrantes protestantes e, superado os conflitos deles com o catolicismo, o que se vê é alienação política. Os protestantes brasileiros que, conforme se esperava, possuíam os elementos que favoreceriam mudança nas estruturas político-econômicas e sócio-culturais do país, logo perdem seu papel de protagonistas.

## **2 RAZÕES DA ALIENAÇÃO**

Buscando entender a característica de não engajamento dos protestantes brasileiros frente às questões político-sociais do país, recorreremos à Rubem Alves. Ele, na obra *Protestantismo e Repressão*, investiga as matrizes do pensamento protestante, sua cosmovisão e a conjuntura de vida deste grupo religioso, sobretudo na primeira metade do século XX, e que contribuiu para favorecer a postura político-social de alienação.

Em síntese, Alves (1979) sugere que, diferentemente do catolicismo, cuja organização eclesial é monástica, fato que permite de modo hierarquizado mobilizar povo e estrutura de maneira sistemática, o protestantismo desde suas origens é fragmentado. Não há um protestantismo único, nem mesmo uma liderança ou estrutura de comando que permita uma mobilização geral. Cada denominação protestante é uma entidade em si. Em alguns casos, como no dos batistas, cada igreja local é autônoma e não permite a ingerência de uma hierarquia fora da igreja local. Isso mostra como é difícil reunir os diversos e variados grupos protestantes sobre um mesmo propósito e direção.

Alves (1979) também considera a curva de crescimento significativo ocorrido entre os protestantes no Brasil que se deu a partir da segunda metade do século XX, com a explosão do movimento pentecostal. Logo, deve-se levar em conta que na primeira metade do século XX, numericamente, os protestantes no Brasil eram em pequeno número e tinham pouca representatividade. Na verdade, estes fragmentados protestantes, somados, não passavam de 4% da população brasileira, segundo o Censo do IBGE. Portanto, não poderia se esperar grande atuação no cenário político, econômico e social.

Ainda em suas considerações, Alves (1979, p.216) destaca que na matriz protestante existe o pensamento de que é mais importante a salvação da alma do indivíduo e sua certeza da eternidade do que a luta pela transformação do “mundo”. Para ele a ética protestante é individual e não social, e pode ser sintetizada na frase: “converta-se o indivíduo e a sociedade se transformará”. Assim, é mais importante pregar a reta doutrina e converter o indivíduo, e, quando houver um número suficiente de indivíduos crentes e verdadeiramente transformados pelo evangelho, a sociedade sofrerá as mudanças necessárias e terá reduzido os males que lhe assolam.

### **3 O MOVIMENTO ECUMÊNICO**

O pesquisador da religião Joanildo Burity (2011, p.135), que neste ponto e no seguinte será utilizado como uma das principais referências, sugere que algumas influências externas provocaram certas mudanças na postura e pensamento dos protestantes no Brasil. Uma delas, o movimento ecumênico internacional que despontou procurando “dar uma resposta cristã à questão social do mundo capitalista”. Neste sentido, o cientista da religião Nilo Tavares Silva (2013), amplia Burity esclarecendo que os Grandes Despertamentos ocorridos nos Estados Unidos e na Europa impulsionaram as missões protestantes, fazendo surgir às agências missionárias. Estas agências começam a promover congressos e encontros visando buscar alguma unidade para realização de uma evangelização protestante mundial. Assim, ocorre a primeira Conferência Missionária Mundial em Edimburgo (1910), que marca o nascimento do movimento ecumênico moderno.

Porém, por razões diversas, as missões na América Latina foram excluídas da conferência em Edimburgo. Por conta disso, em 1913 é celebrada em Nova Iorque uma Conferência de Missões Estrangeiras, que decide criar o CCLA (Comitê de Cooperação na América Latina). Então, o CCLA convoca um congresso para tratar da missão nas terras latino-americanas. Este congresso ocorre no Panamá em 1916, e fica conhecido como Congresso do Panamá, uma espécie de réplica do Congresso de Edimburgo. O Congresso do Panamá é que trará impacto mais direto ao movimento ecumênico no Brasil. Tanto que em 1922 é criada no Rio de Janeiro a filial do CCLA no Brasil, chamado de Comissão Brasileira de

Cooperação, e que será o embrião da futura Confederação Evangélica do Brasil, promotora da Conferência do Nordeste que representa se não o único, o mais representativo discurso revolucionário no protestantismo brasileiro em conjunto.

Entretanto, não obstante o espírito ecumênico e de cooperação que passou a existir entre os protestantes no Brasil, culminando nos congressos, conferências e conselhos, para Reily (1993), não conseguiu suplantiar o “espírito denominacional” existente. Ele afirma que a história do ecumenismo no Brasil se revelou uma “curiosa justaposição de cooperação e preocupação ecumênica de um lado e denominacionalismo e indiferença pela unidade visível da Igreja de Cristo de outro”. (REILY, 1993, p.164). Por consequência, a dinâmica ecumênica envolvendo o protestantismo brasileiro foi ao longo dos anos perdendo tónus e relevância.

#### **4 A CONFERÊNCIA DO NORDESTE**

Como dito, a Conferência do Nordeste, de espírito ecumênico, representa a maior tentativa protestante de dar uma resposta aos problemas sociais do Brasil. Burity (2011, p.83-86) apresenta o pano de fundo histórico. Segundo ele os anos pós 1930 conheceu um processo de aceleração da industrialização. Do ponto de vista político, há uma maciça intervenção do Estado, impondo uma ordem industrial. Do ponto de vista social, surgem novas categorias e classes sociais. Não houve, como na Europa, oposição entre o setor agrário e o industrial burguês, pois não havia aqui um passado feudal a ser destruído, não havia burguesia industrial.

Pela primeira vez irrompem as massas na cena política enquanto ator coletivo. Porém, o desenvolvimento desigual gerou um custo social imenso que deixou de fora “três quartas partes da população do país”, além das “grandes massas que trabalham nos campos”. (BURITY, 2011, p.97). Talvez, pela primeira vez começou-se a pensar nos vícios do sistema e na necessidade de erradicá-los. Porém, quem seriam os atores protagonistas de tais mudanças? Os partidos políticos, a religião, as classes operárias?

Um destes atores foi a Conferência do Nordeste. A Conferência foi rea-

lizada nos dias 22 a 29 de Julho de 1962, em Recife, nas dependências do Colégio Agnes Erskine (vinculado à Igreja Presbiteriana do Brasil). Contou com 167 participantes, representando 14 diferentes denominações protestantes, delegados de cinco igrejas dos Estados Unidos, México e Uruguai, como observadores. Dezesete estados do país estavam representados. Contou com a presença de figuras de relevo, dentre elas, Richard Shaull. Foi certamente a “maior e mais significativa (...), e também a última, já que, em 1964, logo após o golpe militar, (...) foi extinto pela CEB”. (BURITY, 2011, p.172).

Analisando os anais da Conferência, Burity (2011) reconhece as tensões, as tentativas de suavizar os discursos para não serem identificados como socialistas ou comunistas. Afinal, o período em que ocorre a Conferência do Nordeste é muito próximo do Golpe e da Ditadura Militar. Neste período, qualquer discurso revolucionário e que tratasse de reformas poderia ser qualificado de comunista. O comunismo estava sendo entendido no país de modo negativo. Havia um medo social, político e religioso.

Então, na Conferência do Nordeste há uma tentativa de espiritualizar o discurso, de modo a convencer os presentes de que toda “revolução” é espiritual. Apresentam-se argumentos teológicos para buscar nos profetas do Antigo Testamento paradigmas para uma postura de confronto com as injustiças sociais. No Reino de Deus uma categoria política e de transformação social. No ministério profético de Jesus uma interpretação de missão social na evangelização dos pobres, libertação dos cativos, liberdade oferecida aos oprimidos. Tudo isso, visto sob a ótica das reformas de base necessárias à redução das desigualdades e injustiças sociais presentes na realidade brasileira. Burity (2011) entende que no clímax dos discursos, estava o sentimento de libertação nacional e do desejo de assumir o senhorio dos próprios destinos, contra o domínio estrangeiro e a manipulação internacional do capital e dos recursos que desfiguravam a realidade do país.

Não obstante, segundo Burity (1988, p.45), o espírito do documento se esvaiu rapidamente diante de outra situação que começava a se descortinar no país. Os pensamentos como estes esposados na Conferência do Nordeste passam a ser vistos como muito próximos do “pensamento democrático liberal e de esquerda dos grupos políticos”, que serão fortemente atacados a partir de 1964. Neste período, começa-se a abandonar posturas como a demonstra-

da, posturas de engajamento, que passam a ser substituídas pela de alienação e silêncio. Assim, os acontecimentos subsequentes irão apontar que, embora tenham tido oportunidade, os protestantes “não se integraram no processo histórico da nacionalidade. Apenas declinaram do convite”. (BURITY, 1988, p.45).

## CONCLUSÃO

Avaliando o período seguinte ao da Conferência do Nordeste, período este que nega o seu espírito, o sociólogo Paul Freston afirma: “Em geral, a relação dos protestantes com o regime militar é vista como muito próxima”. Para ele, “boa parte das missões americanas viu a crise pré-golpe como prenúncio de uma segunda China”. Por isso, “os debates sobre questões sociais nos jornais das igrejas históricas cessam abruptamente”. (FRESTON, 1994, p. 25). Avançando, Freston faz uma observação que ressoa como crítica a assumida postura protestante brasileira. Segundo ele, “era compreensível que não quisessem entrar em choque com o governo para não ficarem expostos a todo o peso da repressão, nem por isso era necessário se deixarem transformar em ‘sustentáculos civis’ do regime”. (FRESTON, 1994, p.27).

Por sua vez, Cavalcanti (2004, p.216) entende que os protestantes brasileiros não “estavam equipados para distinguir socialismo de comunismo nem os diversos tipos de socialismo”. Por isso concluíram que o novo regime trazia segurança, liberdade religiosa, desenvolvimento. E ficaram “encantados” tornando-se os “sustentáculos civis do regime”. Neste período de ditadura retorna entre os protestantes a postura de apatia política e total desinteresse para com as questões político-sociais do país. Na mesma proporção, foi aumentando a preferência por assuntos “espirituais”. Muitas denominações protestantes se voltaram para os problemas internos, fixando seu foco nas grandes campanhas evangelísticas.

Certamente entendemos que alguns germes do espírito da Conferência do Nordeste ficaram em líderes e grupos protestantes e que irão reaparecer no período da redemocratização do país. Nesta altura, eles são em maior número de adeptos e possuem uma maior diversidade de atores, como a dos grupos pentecostais.



## REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem A. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Ática, 1979.
- BURITY, Joanildo. A redenção total: a reconstrução protestante da realidade brasileira. In: HALLIDAY, Tereza Lúcia (Org.). **Atos retóricos: mensagens estratégicas de políticos e igrejas**. São Paulo: Summus, 1988. Cap.02. p. 27-46.
- BURITY, Joanildo Albuquerque. **Fé na revolução: protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro (1961-1964)**. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.
- CAVALCANTI, Robinson. **Cristianismo e política: teoria bíblica e prática histórica**. Viçosa: Ultimato, 2004.
- FRESTON, Paul. **Evangélicos na política brasileira: história ambígua e desafio ético**. Curitiba: Encontro Editora, 1994.
- ORO, Ivo Pedro. **O fenômeno religioso: como entender**. São Paulo: Paulinas, 2013.
- 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: Hucitec, 1996. Cap. 11, p. 257-273.
- REILY, Duncan Alexander. **História documental do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Aste, 1993.
- SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 103-115.
- SILVA, Elizete da. Os batistas no Brasil. In: SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de (Orgs.). **"Fiel é a palavra": leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil**. Feira de Santana: Editora da UEFS, 2011. p. 283-336.
- SILVA, Nilo Tavares. **Do confronto ao diálogo: o estilo batista de ser e a questão ecumênica no Brasil**. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

# **Cristocentrismo, diaconia e koinonia: aspectos ausentes na configuração eclesial do metodismo carioca**

*Gerson Lourenço Pereira<sup>1</sup>*

## **RESUMO**

O estudo em perspectiva pastoral, partindo da sistematização do pensamento eclesial do teólogo alemão Dietrich Bonhoeffer sobre a realidade eclesial de algumas comunidades eclesiais metodistas situadas na cidade do Rio de Janeiro, permitiram a constatação de um deslocamento cristológico na devoção litúrgica e reflexão deste segmento evangélico. Reflexo da incorporação de uma religiosidade intimista e individualista, a imagem central e basilar de Cristo é removida do cerne devocional, cedendo o lugar a um antropocentrismo no qual o humano em suas ansiedades, angústias e expectativas é primordialmente contemplado. Esse desvio gera consequente esvaziamento diaconal na execução de ações humanitárias e solidárias, bem como o da dimensão koinônica, tornando tais igrejas espaços cada vez mais empobrecidos de experiência comunitária da fé. Partindo da abordagem pastoral particular a respeito do metodismo carioca, esta reflexão intenta contribuir para o estudo específico do protestantismo no Brasil e o da nossa religiosidade pátria, em termos gerais.

**Palavras-chave:** Igreja Metodista. Metodismo carioca. Teologia prático-pastoral. Eclesiologia de Dietrich Bonhoeffer.

## **INTRODUÇÃO**

Esta reflexão pretende apresentar parte do estudo sobre a práxis pastoral da Igreja Metodista, sediada na cidade do Rio de Janeiro, tematizada em tese defendida por mim no ano de 2014 (PEREIRA, 2014). É o resultado da inquietação frente às distorções e aos esvaziamentos doutrinários provocados, sobretudo, pelos influxos do movimento neopentecostal sobre tal vertente im-

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia pela PUC-Rio. Professor Substituto do Departamento de Ciência da Religião, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

portante do Protestantismo Histórico de Missão.

Ao longo dos meses de fevereiro, março e abril de 2013 empreendi uma pesquisa junto a amostra de três igrejas (paróquias) da denominação, localizadas em bairros no subúrbio e Zona Norte da cidade, a saber: Rio da Prata (Bangu), Cascadura e Vila Isabel. Esse empreendimento permitiu que fosse confirmada a suspeita de uma desarmonia entre a “ortodoxia” metodista com o modelo eclesial “carismático” incorporado nas comunidades, influenciado pelo neopentecostalismo, marcado primordialmente por um tipo de religiosidade individualista e intimista.

Atingindo uma proporção hegemônica, o referido modelo vem conduzindo as comunidades à adoção de práticas distorcionantes daquelas observadas pelo metodismo “ortodoxo” sustentadas pela teologia wesleyana. São patentes as deformações no âmbito da cristologia, com reverberações na forma de expressar a fé e a espiritualidade. O serviço (diaconia) e a dimensão comunitária da fé (koinonia) cedem lugar a uma religiosidade ensimesmada, autocentrada nas angústias e expectativas individuais. Desloca-se a *imago Christi* do cerne das devoções litúrgicas, substituindo-a por um antropocentrismo marcado pelas penúrias existenciais.

O objetivo que pretendo neste espaço é destacar, na forma como o metodismo exerce atualmente sua práxis na cidade do Rio de Janeiro, a ausência de três aspectos eclesiais fundantes, decorrente da desarmonia mencionada entre o paradigma “ortodoxo” e “carismático”: o **crístocentrismo**, a **diaconia** e a **koinonia**. Seguindo a tipologia epistemológica de Hilton Japiassu (1975), a partir da abordagem pastoral particular a respeito do metodismo carioca, intento prestar uma modesta contribuição para o estudo específico do protestantismo no Brasil e o da nossa religiosidade pátria, em termos gerais.

Caminhando na direção proposta de destacar essa ausência tripartida, conduzirei o artigo seguindo três passos. Primeiro passo: apresentarei a configuração eclesial do metodismo carioca, resultado da pesquisa realizada junto às igrejas da amostra. Segundo passo: compartilharei o referencial teórico a partir do qual estabeleci o critério hermenêutico para a sustentação conceitual dos aspectos fundantes (**crístocentrismo**, **diaconia** e **koinonia**), a saber: o pensamento eclesiológico do teólogo alemão Dietrich Bonhoeffer. Terceiro passo: indicarei direções pastorais possíveis de superação das distorções e esvazia-

mentos vivenciados pelo metodismo carioca.

## **1 CONJUNTURA DO METODISMO CARIOCA**

Segundo o censo IBGE de 2010, os metodistas registram o número de 340 mil adeptos no Brasil (JACOB, 2013). Presente há 150 anos no País, a Igreja Metodista é uma vertente importante e representativa do protestantismo histórico de missão. Atualmente se situa em todo território nacional.

Sua ação pastoral em solo nacional fora marcada tanto pelo empenho evangelizador através das celebrações cúlticas, dos projetos sociais, da distribuição e comercialização de literaturas cristãs, assim como pelas instituições confessionais, estabelecidas historicamente com o propósito de alcance e formação da mentalidade da elite no País. Tais traços correspondem ao paradigma estabelecido pelo movimento missionário protestante, mediado pelos EUA, que alcança as nossas terras no século XIX. (MENDONÇA; VELASQUES, 1990)

Todavia, teve o seu papel também reconhecido na história do movimento ecumênico latino americano e brasileiro, além do protagonismo no empenho pelo rompimento com os primados liberais herdados do movimento missionário. Essa postura é confessada na opção pelo modelo pastoral libertador através do paradigmático documento Plano para a Vida e Missão da Igreja, aprovado em 1982, refletindo alguns anseios de abertura eclesiástica, assentado fortemente nas alíneas da Teologia da Libertação (RIBEIRO, 2003).

Apesar da orientação libertária que figura na ortodoxia, ao longo das três últimas décadas do século passado as influências pentecostais, precisamente as do neopentecostalismo, se intensificaram sobre a Igreja Metodista na esfera praxiológica. Foi o que a pesquisa junto às igrejas locais no contexto carioca permitiu confirmar.

O metodismo carioca é parte representativa do brasileiro tanto pela história da formação e constituição da denominação (o Rio de Janeiro fora a capital do então Império e, por força circunstancial e estratégica, o primeiro lugar do estabelecimento dos primeiros missionários) (MENDONÇA, 1984), como pelo aspecto numérico, sendo o cenário de algumas experiências de crescimento. De

acordo com o levantamento das informações e dados feito na amostra das três igrejas, permitiram-me chegar a algumas conclusões/constatações nos campos teológico e litúrgico.

Não seria possível transferir todos os dados, compartilhar a metodologia adotada, muito menos os resultados da pesquisa de forma integral. Limitar-me-ei a apresentar resumidamente os resultados que evidenciam os esvaziamentos que são referidos neste artigo. Fundamentalmente no âmbito da teologia, o metodismo carioca vem se distanciando da ortodoxia, sobretudo, na adoção das ênfases neopentecostais da cosmovisão espiritualizante e dualista da batalha espiritual, bem como da teologia da prosperidade.

Já no âmbito litúrgico, cultuar se torna cada vez menos um ato de motivação comunitária. Cresce o intimismo devocional, conduzindo praticamente toda celebração ao indivíduo que assiste e é assistido, do que à congregação que se reúne. Somado ao fechamento para o diálogo ecumênico, assim como para o compromisso social, o metodismo carioca demonstra afastar-se de um modelo eclesial **crístocêntrico, diaconal e koinônico** de acordo com o critério hermenêutico baseado no pensamento eclesiológico de Dietrich Bonhoeffer.

## **2 O MODELO ECLESIAL DE DIETRICH BONHOEFFER**

Entendendo como um referencial adequado para a interpretação da práxis pastoral vigente no metodismo carioca, busquei no pensamento eclesiológico de Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) os princípios que, em um ensaio de síntese ousado, subsidiaram-me para a construção de um modelo eclesial para julgamento e direcionamentos.

Reconhecido pela militância contra Regime Nazista e conseqüente martírio, Bonhoeffer (BETHGE, 2000) legou, a partir de algumas obras, pelo menos quatro conceituações eclesiológicas, a saber: Igreja como comunhão dos santos (BONHOEFFER, 1980), como lugar da revelação (BONHOEFFER, 1996), como representação de Cristo (BONHOEFFER, 2001) e em sua relação com o mundo (BONHOEFFER, 2003).

O alicerce eclesiológico no qual o pensamento teológico de Bonhoeffer é

erguido estabelece também uma ponte com a teologia prática, uma vez que as intuições despontadas se apresentam como resultado do engajamento pessoal nos desafios pastorais de seu tempo. Analisado por esse prisma, tal eclesiologia redundaria em um modelo eclesial em que se destacam os aspectos **Koinônico**, **crístocêntrico** e **diaconal**. Como se expressam esses aspectos?

A comunhão (*koinonia*) é a consubstanciação de Cristo na realidade humana (crístocentrismo) pelo amor, solidariedade, entrega e serviço ao próximo e a Deus (diaconia). O modelo eclesial/pastoral concebido por Bonhoeffer é secularizado, porém não secularista; integrado com a realidade, sem, contudo, perder sua identidade; vicário e ao mesmo tempo redentor; silencioso, mas presente pela ação responsável, levedando a massa. Trata-se de um modelo pastoral libertador.

Confessando a eclesiologia bonhoefferiana como ideal hermenêutico para minha crítica às distorções encontradas, cabe cogitar alguns direcionamentos viáveis.

### 3 POSSÍVEIS DIREÇÕES PASTORAIS

A Igreja Metodista poderia configurar um modelo pastoral contextualizado à realidade e expectativas sócio-religiosas da cidade do Rio de Janeiro. Neste modelo as dimensões **koinônica**, **crístocêntrica** e **diaconal** determinariam e direcionariam a organização, a liturgia e a missão da Igreja Metodista na cidade do Rio de Janeiro.

A organização desse modelo pastoral se estruturaria de maneira funcional e democrática. Composta por ministérios ordinários e extraordinários segundo as necessidades *ad intra* e *ad extra*, as decisões seriam tomadas partindo do diálogo e assentimento comum por clérigos e leigos.

Atendendo à ênfase koinônica, o modelo proposto constituiria grupos pequenos, as *ecclesiolas*, ao modo wesleyano com a motivação ao auxílio mútuo. Seriam células de discipulado que, além de resgatar o princípio do seguimento radical evangélico, teriam sua formação ao redor do estudo das Sagradas Escrituras e resignificação dos símbolos do cotidiano, como sugere a organização do

modelo de renovação eclesial contida nas CEBs. (BOFF, 2008)

Os pequenos grupos seriam micro-organizações de acolhimento, inserção e manutenção dos novos adeptos na organização maior da Igreja. Ao ser acolhido, o indivíduo é respeitado em sua alteridade e em sua religiosidade, deixando para um momento ulterior a catequese dogmática. A sua inserção aconteceria pelo sacramento do batismo e a manutenção pela Palavra e sacramento da Ceia, bem como através da reinvenção simbólica dos elementos da vida como sinais da presença de Deus. Uma liturgia assim celebrada manifestaria os traços da espiritualidade popular renegada pelo protestantismo histórico. Também evidenciaria experiências pneumatológicas geradoras da koinonia, diaconia e vivacidade.

Como presença sinalizada de Cristo no mundo a Igreja do modelo proposto se encarnaria nas necessidades e desafios da sociedade carioca, seguindo o princípio da *kénosis*. Bonhoeffer propôs uma experiência eclesial, adequada para o seu tempo, desvinculada da linguagem religiosa anacrônica para àquele momento. Em se tratando da realidade e mentalidade brasileira, não há como desassociar o sistema religioso formatado pela matriz religiosa. A nova linguagem da Igreja deverá partir desse referencial cultural, esvaziando-se dos pre-conceitos dogmáticos.

O bem destinado a ser promovido ao ser humano, ou seja, o propósito missionário da Igreja também faria constar a *kénosis* na entrega vicária aos necessitados na sociedade, dispondo seu patrimônio à diaconia (MOLTMANN, 2008). Toda discussão a respeito da administração interna da Igreja, incluindo as propostas orçamentárias, giraria em torno desse propósito, jamais perdendo de vista a conjuntura sócio-econômico-política do meio em que estiver imersa.

Finalmente, neste modelo o ser humano seria contemplado em sua integralidade. Sua essencial característica seria a inclusividade, desde o acolhimento até à inserção e preservação do indivíduo em sua organização. Dessa forma, a Igreja estaria aberta pelo menos a três desafios de acolhimento: da pluralidade religiosa, da unidade cristã (ecumenismo) e o da subjetividade do indivíduo diante da vivência comunitária da fé (RÚBIO, 2001).

Neste modelo as dimensões koinônica, cristocêntrica e diaconal determinariam e direcionariam a organização, a liturgia e a missão da Igreja Metodis-

ta na cidade do Rio de Janeiro. A viabilidade desse modelo eclesial dependeria menos de uma abertura institucional, e mais de iniciativas locais. Para a sua funcionalidade, tanto ministérios ordinários como extraordinários deverão se orientar por uma mentalidade estrutural horizontal. Os encargos de coordenação, articulação e operacionalização, não seriam estratificados. Não haveria uma divisão e distinção de tarefas. Conforme as contingências e desafios pastorais, o direcionamento seria encargo não exclusivo do clero, antes daquele/a que fosse designado para o seu exercício independente da função específica que cumpra na instância maior da Igreja.

## CONCLUSÃO

Conforme o julgamento bonhoefferiano, uma proposta pastoral contextualizada à realidade carioca para o metodismo inserido na cidade do Rio de Janeiro encontra sua inspiração. Esse modelo seria dialogalmente **koinônico, cristocentricamente vicário e diaconalmente missionário pela promoção humana e da inclusividade**. Se estabeleceria como um sinal da presença pneumatológica autêntica, geradora de vida, se evidenciando no desejo de partilha da vivência da fé nos ministérios *ad intra* e *ad extra*, expressões de uma espiritualidade libertadora. Dessa forma encerro minha reflexão inquietante: sonhando uma nova Igreja!

## REFERÊNCIAS

BETHGE, Eberhard. *Dietrich Bonhoeffer: Theologian, Christian, Man for His Times. A Biography*. Minneapolis: Fortress Press, 2000.

BOFF, Leonardo. *Eclesiogênese: a reinvenção da Igreja*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

BONHOEFFER, Dietrich. *Sociologia de La Iglesia: Sanctorum Communio*. Salamanca: Sigueme, 1980.

\_\_\_\_\_. *Act and Being*. New York: HarperCollins, 1996.

\_\_\_\_\_. *Ética*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

\_\_\_\_\_. *Resistência e Submissão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.



JACOB, César Romero (et al.). **Religião e território no Brasil (recurso eletrônico):1991/2010**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2013.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1984.

\_\_\_\_\_; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990.

MOLTMANN, Jürgen. **Vida e Esperança: um testamento para a América Latina**. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2008.

PEREIRA, Gerson Lourenço. Uma Igreja cristocêntrica, diaconal e koinônica: estudo teológico-pastoral sobre o metodismo na cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2014. (Tese de doutorado)

RIBEIRO, Cláudio; LOPES, Nicanor (organizadores). **Vinte Anos Depois: a vida e a missão da Igreja em foco**. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2003.

RÚBIO, Alfonso Garcia. **Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristã**. 3<sup>o</sup> ed. São Paulo: Paulus, 2001.

# Fé engajada: uma reflexão teórica a respeito da inserção dos protestantes na cultura

*Gustavo de Castro Patricio de Alencar<sup>1</sup>*

## Resumo

Um dos fenômenos mais estudados pela sociologia da religião do Brasil é a inserção dos evangélicos na sociedade. São diversas as áreas nas quais é possível perceber sua ampla presença e influência: política, economia, ciência, educação, indústria fonográfica, dentre outras. Diversos estudos procuraram descrever e analisar de que maneira específica grupos religiosos buscam defender valores cristãos nas diferentes dimensões da vida social. Queremos avançar nessa discussão ao mobilizar conceitos difundidos na literatura estrangeira e ainda pouco desenvolvidos na bibliografia nacional acerca da relação entre evangélicos e cultura: o conceito de “caixa de ferramentas culturais” advindo da Sociologia da Cultura estadunidense e as “frame analysis” utilizada nos estudos de movimento sociais. Essas reflexões conceituais e teóricas fazem parte de uma tese de doutorado em andamento no departamento de sociologia da UFMG onde estudo o engajamento de grupos protestantes na cultura que, através de suas leituras de mundo e de suas “caixa de ferramentas culturais” pretendem transformar a sociedade a partir de uma orientação de religiosa. Na referida pesquisa foram desenvolvidas análises de campo e entrevistas com algumas lideranças de grupos como: Rede-FALE, Frente de Evangélicos pelo Estado Democrático de Direito, Missão na Íntegra, Rede Evangélica de Ação Social, Fraternidade Teológica Latino-Americana, L’abri Brasil, Associação Brasileira de Cristãos na Ciência e Igreja Esperança. Os primeiros resultados atrelados aos conceitos e teorias que apontamos acima parecem proporcionar uma reflexão renovada a respeito desse tema tão caro para a sociologia da religião.

**Palavras-chave:** Protestantismo brasileiro, cultura, ferramentas culturais, enquadramentos interpretativos.

## INTRODUÇÃO

Antonio Gouvêa Mendonça e Prócoro Velasques Filho (1990) são uns dos autores que mais se debruçaram sobre a história e origem dos protestantes no Brasil e sua inserção na sociedade. As missões europeias e estadunidense do sé-

<sup>1</sup> Doutorando em Sociologia na UFMG. E-mail: [gcpalencar@gmail.com](mailto:gcpalencar@gmail.com)

culo XIX dão o tom, segundo Mendonça, do que os evangélicos brasileiros fizeram na sociedade e a forma como eles se engajaram com a cultura. Ao analisar a relação entre os protestantes e a sociedade o autor argumenta que predominou nesse movimento religioso guetos culturais que rejeitavam o “mundo secular” por este ser perigoso e ameaçador para os fiéis. Essa “ética do gueto” se expressa pela dimensão “conversionista” presente no discurso evangélico. Converter um católico, religião hegemônica no país de então, para a religião protestante geralmente significava um rompimento com o contexto cultural imediato e a adoção de padrões de comportamento diferente daquele no qual o neófito fora formado. O caráter petista que exalta as dimensões da espiritualidade pessoal e as emoções e sentimentos do crente também compõe outro elemento da ética do gueto do protestantismo brasileiro. Basicamente, o evangélico era aquele que: não bebia, não fumava, não apostava em jogos de azar, não frequentava teatro ou cinema, não se envolvia com política já que todas essas atividades eram consideradas “mundanas”. Esta mentalidade está enraizada em aspectos históricos, além de filosóficos e teológicos, uma vez que ela se desenvolveu a partir do relacionamento específico estabelecido pelos primeiros missionários com o catolicismo brasileiro. Nas palavras do autor, quando os missionários protestantes do século XIX chegaram eles entenderam que:

Era necessário desconverter cultural e religiosamente os católicos romanos, impor-lhes nova visão de mundo trazida do mundo anglo-saxão protestante. A identificação da religiosidade popular com a cultura era vista como paganismo. Assim, a primeira função do missionário era convencer seus poucos ouvintes de que sua religião (e consequentemente sua cultura) era pagã e isto os levaria ao fogo do inferno. (MENDONÇA e PROCORO, 1990, p. 100)

Essa “ética do gueto” também é analisada por Ronaldo Calvacante (2010) quando o autor discute como os princípios dinâmicos do protestantismo europeu nos séculos XVI e XVII não firmou suas bases no Brasil:

O protestantismo brasileiro, por sua vez, diferentemente do europeu cuja vanguarda cultural se fez notória, teve uma presença tímida, pra não dizer pífia na história da cultura nacional, apenas com isoladas e honradas exceções; tampouco foi um formador da opinião política e social, como nos EUA, nunca tivemos por aqui o equivalente a Roger Willians, William Penn, Benjamin Franklin, Thomas

Embora o diagnóstico acima continua válido em certo sentido, o tipo de envolvimento dos evangélicos com a cultura parece ter se alterado nas últimas décadas. Ricardo Mariano (2012) demonstra que os evangélicos, principalmente em sua vertente pentecostal, está presente de maneira ampla em diversos setores da sociedade brasileira. Os dados do Censo de 2010 apontam os evangélicos compondo de 22,2%, cerca de 42 milhões para uma população de 190 milhões de indivíduo, sendo que no Censo de 1980 sua presença compunha apenas 6,6% da população (CAMURÇA, 2013, p. 63). Além desse crescimento vertiginoso em curto espaço de tempo, os evangélicos passaram a ocupar lugar de destaque na sociedade e a discursar e emitir opiniões a respeito de temas como política e políticas públicas, ciência, sexualidade, questões de gênero, economia, música, arte, etc. Como diversos estudos tem demonstrado (CAMPOS 2004, 2005; GIUMBELII 2000, 2008, 2013), os evangélicos se tornaram uma das religiões mais dinâmicas no cenário religioso brasileiro.

Desse tipo de envolvimento com a cultura surge uma espécie de ética subcultural de domínio. Ao contrário de ir contra a cultura e se fechar em guetos herméticos, setores do movimento evangélico buscam desenvolver uma cultura própria que pretende disputar espaço com a chamada cultura secular. Ao invés de não se envolver com música ou cinema, como era de esperar dos guetos contra-culturais, os evangélicos desenvolveram um amplo mercado fonográfico gospel; ao invés de se afastar da política por entender que é uma área perigosa capaz de contaminar o bom fiel, cria-se uma Frente Parlamentar Evangélica; além disso, os evangélicos desenvolvem “Marchas para Jesus” e ocupam praças e vias públicas, realizam pregações e ações proselitistas em ônibus, metrô e trem, participam amplamente da mídia através de programas de TV que tomam conta do quadro de horário de algumas emissoras, os “atletas para Cristo” em agremiações esportivas se reúnem com a finalidade de manter uma identidade evangélica, etc. Praticamente todos os setores da sociedade passam a ser entendidos pelos evangélicos como espaços a serem evangelizados e conquistados “para Cristo”.

No nosso trabalho, como iremos demonstrar, foi analisado um setor do movimento protestante brasileiro que apresenta uma relação com a cultura di-

ferente dessas apresentadas acima. Ao contrário da ética do gueto que se afasta da cultura por ser ela perigosa e ao contrário da ética subcultural que entende que cada setor da sociedade precise ser dominado e convertido para Jesus, existe uma vertente protestante que se engaja com a cultura com vistas a transformá-la a partir de princípios religiosos que, na interpretação desses grupos, serão benéficos para a sociedade como um todo.

## **1 A TRANSFORMAÇÃO DA SOCIEDADE COMO FORMA DE ENGAJAMENTO CULTURAL**

Se por um lado podemos seguir a literatura especializada e definir que os evangélicos se envolvem de forma ampla com a sociedade, sua participação não é homogênea. Existe uma diversidade enorme no interior desse setor de forma que podemos encontrar grupos que parecem fugir da “regra” costumeira no que diz respeito ao engajamento cultural. É possível encontrar no interior do campo evangélico um setor mais progressista que ainda foi pouco estudado pelos sociólogos. São grupos que tem em comum uma forma de articular fé e temas diversos visando a transformação da sociedade a partir de princípios considerados protestante. Tais coletivos, grupos e lideranças vão na contramão da posição tradicional dos evangélicos na sociedade brasileira.

Como não caberia neste texto uma descrição de cada grupo, iremos apenas alguns nomes que estão sendo acompanhadas e deixaremos para a apresentação oral as informações mais detalhadas. Estamos acompanhando o L’abri Brasil e a Igreja Esperança, a Associação Brasileira de Cristãos na Ciência (ABC<sup>2</sup>), a Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL) através de alguns dos seus membros, líderes e grupos inspirados na chamada Teologia da Missão Integral como o pastor Ed René Kivitz a Rede-Fale, a Rede Evangélica Nacional de Ação Social (Renas) e a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito e o grupo Esperançar.

Na atuação de todos os grupos e líderes acima percebemos o desenvolvimento de estratégias que visam um engajamento na cultura para realizar a sua transformação. Ao invés de converter indivíduos, dominar setores da sociedade, criar uma subcultura gospel nas mais diversas áreas, vemos surgir uma espécie

de ética voltada para a mudança da sociedade a partir de bases fornecidas pela religião. Ao traduzir em termos religiosos temas que não dizem respeito especificamente à religião e adotar contribuições laicas (filósofos, físicos, cientistas sociais, biólogos, políticos profissionais, etc) em seus discursos, os movimentos protestantes que estudaremos apresentam uma forma de interação com a cultura que merece destaque.

## 2 CONCEITOS E FERRAMENTAS DE ANÁLISE

A comunicação proposta pretendeu discutir conceitos e teorias utilizados para realizar a análise aprofundada dos grupos acima apresentados. O primeiro desses conceitos deriva da teoria dos movimentos sociais e das análises do confronto político: trata-se dos chamados quadros interpretativos da realidade ou *frames*. Embora um grupo religioso não seja a mesma coisa que um movimento social, algumas tarefas realizadas e atividades são comuns a esses dois tipos de coletivos sociais. Benford e Snow (1988 e 2000) demonstram como os movimentos sociais desenvolvem quadros interpretativos de ação coletiva que os permitem compreender o mundo a sua volta e engajar em confrontos políticos para transformar a realidade. O processo de elaboração de tais quadros interpretativos possui 3 tarefas principais: (1) *diagnostic framing* que envolve a identificação do problema que precisa ser solucionado e do aspecto da realidade que precisa ser alterado. Nessa tarefa são atribuídas a culpa e as causas de uma situação de injustiça, por exemplo, contra a qual o movimento social irá se opor; (2) *prognostic framing* que diz respeito ao desenvolvimento de estratégias e táticas para atuar na solução do problema identificado na tarefa anterior; e (3) *motivational framing* que diz respeito a mobilização da ação coletiva propriamente dita. Uma vez que foi feito um diagnóstico da realidade e um prognóstico daquilo que precisa ser realizado, os movimentos sociais desenvolvem atividades concretas e específicas. Todas essas atividades compõem o processo por meio do qual movimentos sociais criam quadros interpretativos da realidade. Suas leituras da realidade e suas ações concretas decorrem dos quadros interpretativos que foram elaborados.

Entendemos que podemos encontrar essas três tarefas nos grupos religiosos que iremos acompanhar. Frigerio (2007) utiliza de forma bem sucedi-

da esses conceitos para analisar as guerras religiosas envolvendo a IURD e a Umbanda na Argentina e no Uruguai. No caso analisado, Frigerio demonstra de que forma as lideranças da IURD desenvolvem marcos interpretativos coletivos capazes de criar identidades que servem para mobilizar as ações de seus fiéis (FRIGERIO, 2007, p. 73). Nos grupos que estamos acompanhando também verificamos o desenvolvimento de leituras de mundo, táticas e estratégias que utilizados em suas interações com a cultura. Basicamente eles respondem, nem sempre de maneira conscientes para eles mesmos, questões do tipo: qual a situação precisa ser transformada? Qual a origem do problema que precisa ser solucionado? Quais são as ações que poderão resolver e modificar a situação? Que tipo de estratégia precisa ser criada para fazer com que as pessoas se mobilizem em torno de uma tarefa específica? Para os grupos com os quais estamos lidando é a religião que servirá de base para responder todas essas questões. Uma leitura religiosa específica do mundo fornece o prognóstico, o diagnóstico e as ações concretas desses grupos. Basicamente é ela que fundamenta os quadros interpretativos de ação coletiva de cada grupo analisado.

O segundo conceito que iremos nos valer foi desenvolvido pela sociologia da cultura: me refiro as chamadas “cultural tool kits” ou “conjunto de ferramentas culturais”. Ann Swidler (1986) apresenta esse conceito em um dos textos mais citados na sociologia da cultura estadunidense para especificar os modos por meio dos quais a cultura influencia as ações dos indivíduos. De acordo com o autor, é necessário pensar a cultura como a fonte de “conjuntos de ferramentas” formado por hábitos, visões de mundo, habilidades e repertórios utilizados nas estratégias de ação dos agentes. Focar nas estratégias de ação orientada pelas ferramentas culturais permite perceber de maneira mais precisa os processos dinâmicos e as reinterpretações constantes que os atores fazem da situação nas quais estão inseridos que os possibilita agir de uma maneira ou de outra.

O potencial desse conceito foi percebido por Christian Smith e Michael O. Emerson (2000) em seu livro sobre os evangélicos dos Estados Unidos e seu envolvimento com questões raciais presentes naquela sociedade. Os autores perceberam que é a religião que oferece as ferramentas culturais por meio das quais eles irão desenvolver uma visão de mundo e estratégias para lidar com as divisões raciais e os preconceitos presentes na sociedade. Nesse caso específico Smith e Emerson (2000) apresentam três ferramentas culturais principais que norteiam a estratégia de ação dos evangélicos no que tange

aos aspectos raciais de sua sociedade: (1) crença na responsabilidade e no livre arbítrio dos indivíduos; (2) crença na importância central dos bons relacionamentos interpessoais na construção de uma sociedade diferente; (3) rejeição da influência que fatores estruturais da sociedade possui na vida individual. Essas são as ferramentas culturais que moldam as estratégias de ação

Queremos na atual pesquisa de doutorado utilizar o conceito de quadros interpretativos e de ferramentas culturais para descrever as interações que grupos protestantes progressistas interagem com a sociedade a partir da ética de transformação da cultura. Estamos buscando nas entrevistas realizadas, observação participante nas atividades realizadas, cultos, palestras e rodas de debate, a maneira por meio da qual esses grupos criam diagnósticos, prognósticos e desenvolvem ações coletivas concretas. Também estamos buscando as ferramentas culturais composta por hábitos e visões de mundo específicas das quais se valem grupos e líderes para formular suas estratégias de ação e envolvimento com a sociedade.

Embora ainda estamos no momento de aprofundamento da discussão teórica e da coleta dos dados em campo, podemos colocar em debate algumas impressões a respeito dos quadros interpretativos e ferramentas culturais mobilizadas pelos coletivos estudados. Para todos os grupos existe a noção de que a sociedade está passando por problemas em todas suas esferas e que as ideologias vigentes não conseguem dar solução para as questões e desafios existentes de forma plena. Apenas uma visão religiosa cristã da realidade, em acordo ou não com as ideologias e contribuições seculares que por melhor que sejam serão incompletas, pode oferecer alternativas benéficas para uma vida melhor a ser desfrutada por crentes e não crentes. Existe, também, um entendimento de que o protestantismo é uma força dinâmica de mudança social que trouxe benefícios incontestáveis para a sociedade europeia dos séculos XVI, XVII e XVIII e que se o mesmo não está acontecendo no momento é porque em algum ponto o modelo de envolvimento protestante com a cultura foi perdido e precisa ser retomado. Essas ideias, e outras que ainda precisam ser melhor sistematizadas parecem compor boa parte das estratégias, diagnósticos e prognósticos utilizados por esses grupos progressistas em seu envolvimento com a sociedade.

## **REFERÊNCIAS**



- CAMPOS, Leonildo. Evangélicos, pentecostais e carismáticos na mídia radiofônica e televisiva. *Revista USP*, n.61, p.146-163, 2004.
- \_\_\_\_\_. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro. *Revista USP*, n.67, p.100-115, 2005. 242
- CAMURÇA, Marcelo. *O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades*. in TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *Religiões em Movimento*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- CAVALCANTE, Ronaldo. *A Cidade e o Gueto: Introdução a uma teologia pública protestante e o desafio do neofundamentalismo evangélico no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- FRIGERIO, Alejandro. *Exportando Guerras Religiosas: As respostas dos Umbandistas à Igreja Universal do Reino de Deus na Argentina e no Uruguai*. In SILVA, Wagner Gonçalves. *Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2015.
- GIUMBELLI, E. A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. *Religião e Sociedade*, v.21, n.1, p.87-119, 2000.
- \_\_\_\_\_. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, v.28, n.2, p.80-101, 2008.
- \_\_\_\_\_. Cultura pública: evangélicos y su presencia en la sociedad brasileña. *Sociedad y Religión*, v.23, n.40, p.13-43, 2013.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- SNOW, David & BENFORD, Robert. *Framing Processes and Social Movements: an overview and assessment*. *Annu. Rev. Sociol.* 2000. 26. p. 611-639.
- \_\_\_\_\_. *Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization*. *Internal Social Movement Research* 1, 1988. p. 197-217.
- SWIDLER, Ann. *Culture in Action: Symbols and Strategies*. *American Sociological Review*, 51, p. 273-286.
- VELASQUES FILHO, Prócoro & MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.

# Poder pastoral e técnicas de subjetivação: uma investigação genealógica acerca das estratégias de regulação eclesial no pentecostalismo quadrangular

Vítor Corrêa Aleixo<sup>1</sup>

## RESUMO

A partir dos contributos analíticos foucaultianos acerca dos regimes de verdade e do poder pastoral, propõe-se nessa pesquisa uma investigação genealógica das estratégias de regulação eclesial acionadas por igrejas pentecostais quadrangulares frente a uma membresia caracterizada pela fluidez dos laços de pertença, autonomização das trajetórias de identificação e multiplicidade das demandas mágico-religiosas. Para elucidar os desdobramentos dos dispositivos regulatórios e recomposições das táticas proselitistas, foram analisados mitos fundacionais, narrativas oficiais e práticas ritualísticas que remontam à institucionalização da *International Church of Foursquare Gospel* no início do século XX e à expansão no contexto brasileiro com a Cruzada Nacional de Evangelização, a partir da década de 1950. Com o intuito de compreender de que maneira as estratégias de regulação eclesial emergiram, se reconfiguraram e se constituíram como técnicas de subjetivação, essa reconstrução genealógica conta também com informações levantadas por meio de um estudo de caso realizado em um templo da Igreja do Evangelho Quadrangular em Belo Horizonte. Desse modo, foi possível identificar desde seu período funcional a centralidade de dois modelos disciplinares e conversionistas, o evangelismo pessoal e de massas. Não obstante a incidência individual ou coletiva de tais procedimentos eclesiais, argumenta-se que o substrato relacional que permitiria elucidar os novos matizes do poder pastoral e de suas técnicas de subjetivação em um regime de verdade orquestrado pela biopolítica neoliberal.

**Palavras-chave:** Pentecostalismo quadrangular. Poder pastoral. Técnicas de subjetivação. Regulação eclesial. Evangelismo pessoal e de massas.

## INTRODUÇÃO

---

<sup>1</sup> Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais. Graduado em Ciências Sociais e mestre em Sociologia pela UFMG. Professor da Faculdade de Ciências Sociais Aplicadas de Belo Horizonte. Agência de fomento: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. E-mail: <vcaleixo@gmail.com>.

Para se elaborar uma reconstrução genealógica das estratégias de regulação eclesial do pentecostalismo quadrangular, fundada na abordagem foucaultiana, é válido se remeter ao seu projeto epistemológico precedente, ou seja, à teoria do discurso alicerçada na arqueologia do saber (FOUCAULT, 1987, 1999). Com a incorporação do arsenal genealógico nietzschiano, observa-se um deslocamento analítico que parte dos sistemas autorregulamentados de regras, práticas discursivas e funções enunciativas rumo às instituições sociais, relações de poder e técnicas de subjetivação em distintos regimes de verdade (Id., 1988, 2006). Desse modo, não se pretende nesta pesquisa traçar uma ontologia pentecostal, buscar a origem dos dispositivos regulatórios, seja no cristianismo primitivo ou em manifestações místicas antigas, tampouco revelar estruturas discursivas subjacentes nas expressões religiosas contemporâneas, mas sim compreender as reconfigurações e ressignificações dos modelos evangélicos acionados pela denominação quadrangular. Trata-se, então, de considerar o evangelismo pessoal e de massas como técnicas de subjetivação, isto é, como tecnologias que produzem sujeitos, subjetividades e sujeições singulares, acionadas por um poder pastoral que acopla dispositivos disciplinares e biopolíticos oriundos de diversas instituições religiosas, mas também seculares, científicas, políticas e mercadológicas. De acordo com as assertivas do genealogista francês, “atrás das coisas há ‘algo inteiramente diferente’: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas” (Id., 1979, p.18). Sendo assim, esta investigação atenta aos rearranjos do poder pastoral pentecostal e aos novos sentidos das técnicas de subjetivação em um regime de saber-poder orquestrado pela híbrida engrenagem Estado-mercado-religião estruturante da biopolítica neoliberal. Afinal, seguindo a perspectiva genealógica nietzschiana:

[...] não há princípio mais importante para toda ciência histórica do que este, que com tanto esforço se conquistou, [...] de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados” (NIETZSCHE, 1998, p.65-66).

## 1 GENEALOGIA DO PODER PASTORAL

Assim como os procedimentos individualizantes e totalizantes do Estado moderno, a partir do século XVIII, tornam-se compreensíveis por meio de um recuo analítico em direção ao poder pastoral do catolicismo medieval, as estratégias de evangelismo pessoal e de massas podem ser interpretadas através de uma genealogia centrada nas recentes traduções das táticas e tecnologias de controle pelas atuais *ecclesias* cristãs e nos desdobramentos sócio-históricos dos “regimes religiosos de poder-saber”. Não obstante as pesquisas foucaultianas enfatizarem as técnicas disciplinares de instituições hospitalares, prisionais, militares e escolares usadas na produção normalizadora de corpos úteis e dóceis (FOUCAULT, 1999), oferecem aos estudos sociológicos da religião contributos elucidativos acerca da disseminação do poder pastoral no aparato estatal, no mercado capitalista e em múltiplas instituições e agentes sociais. Ademais, atualiza e amplia o potencial heurístico das perspectivas marxista e weberiana, ao ressaltar as dimensões microfísicas, singularizantes e produtivas do poder, não se restringindo às forças macroestruturais, homogeneizantes e repressivas em curso no processo de formação do sujeito moderno – conforme ilustrado pelo termo “sujeito” que traria um duplo significado: “sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento” (Id., 1995, p.235).

Isto implica que o poder do tipo pastoral, que durante séculos – por mais de um milênio – foi associado a uma instituição religiosa definida, ampliou-se subitamente por todo o corpo social; encontrou apoio numa multiplicidade de instituições. E, em vez de um poder pastoral e de um poder político, mais ou menos ligados um ao outro, mais ou menos rivais, havia uma “tática” individualizante que caracterizava uma série de poderes: da família, da medicina, da psiquiatria; da educação e dos empregadores (FOUCAULT, 1995, p.238).

Em seus textos voltados à hermenêutica do sujeito, Michel Foucault explora a questão do “cuidado de si” para os estoicos greco-romanos e cristãos primitivos como formas distintas de se conhecer e se construir o *self*. Embora em ambos os casos estejam presentes técnicas orientadas para o aperfeiçoamento moral e conhecimento de si, as formas de subjetivação se distinguem

conforme o contexto sócio-histórico. Entre os estoicos, o autor destaca a escrita de cartas e de cadernos pessoais, meditação, memorização e exame de si como práticas ascéticas dirigidas aos atos e pensamentos, visando o governo de si e o autoconhecimento na existência finita, desvinculados de promessas transcendentais ou salvacionistas. Ao passo que entre os cristãos dos séculos IV e V as técnicas estoicas seriam ressignificadas por práticas expiatórias, como a confissão e a penitência. Nota-se que o exame de si conserva sua centralidade entre os cristãos primitivos, só que marcado pela obediência e não pela autonomia, pela contemplação dos pensamentos presentes e não pela memorização dos atos e pela meditação das regras, pela busca de recompensas extramundanas e não pelas contingências terrenas e naturais (Id., 1992, 2005, 2006). A prerrogativa do projeto genealógico foucaultiano estaria, portanto, no alcance macro e microanalítico, ao desvelar os enredamentos entre regimes de verdade, instituições, relações de poder e técnicas de subjetivação em diferentes contextos históricos, escapando de concepções essencialistas, teleológicas ou amparadas em um sujeito transcendental.

No que tange às recomposições dos regimes de verdade e suas repercussões na esfera religiosa, depreende-se que a Reforma Protestante em 1517 e a secularização jurídico-política, impulsionada pelo ideário iluminista e revoluções liberais do século XVIII, contribuíram com a desmonopolização católica, pluralização religiosa e desterritorialização do poder soberano, caracterizado por intervenções descontínuas, castigos exemplares e mecanismos inquisitoriais, em favor de dispositivos disciplinares e biopolíticos especializados no controle de indivíduos e populações (Id., 2008b). Cabe salientar que enquanto “a teoria da soberania está vinculada a uma forma de poder que se exerce muito mais sobre a terra e seus produtos do que sobre os corpos e seus atos (Id., 1979, p.188), a normalização disciplinar “estabelece os procedimentos de adestramento progressivo e controle permanente e, a partir daí, estabelece a demarcação entre os que serão considerados inaptos, incapazes e os outros” (Id., 2008b, p.75). De modo similar a tais distinções conceituais, Max Weber identifica nos grupos sectários protestantes dos séculos XVI e XVII um afastamento da ordem legitimada pela hierarquia eclesiástica e sacramental católica, passando a residir nas consciências individuais, testemunhos interiores e tecnologias de poder customizadas, expressas na ética religiosa individualizada, observância dos preceitos bíblicos, ênfase na revelação espiritual e rigoroso ascetismo intramundano.

O controle eclesiástico-policial da vida do indivíduo, tal como foi praticado nos territórios das igrejas estatais calvinistas, tocando as raias da Inquisição, podia ao contrário contrapor-se, por assim dizer, àquela liberação das forças individuais que era condicionada pela busca ascética da apropriação metódica da salvação [...]. Toda a discussão desse ponto deve pois levar em conta a grande diferença que, em seus efeitos, havia entre a polícia moral das *igrejas* oficiais, que era autoritária, e a polícia moral das *seitas*, que repousava na submissão voluntária (WEBER, 2004, p.138).

## 2 GENEALOGIA DO PENTECOSTALISMO QUADRANGULAR

Essa transição do controle eclesiástico autoritário das igrejas oficiais e monopolistas para a política moral das seitas minoritárias caracterizada pela escolha individual, tecnologias disciplinares e submissão voluntária, evidencia-se no campo religioso brasileiro com a difusão das seitas protestantes históricas e pentecostais clássicas nos séculos XIX e XX. As principais representantes da primeira onda de expansão pentecostal (1910-1950), Congregação Cristã do Brasil (1910) e Assembleia de Deus (1911), apresentam organizações sectárias, oposição ao catolicismo, afastamento do mundo, rigorismo moral e ênfase no evangelismo pessoal. Já na segunda onda (1950-1970), protagonizada pela Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), irrompe grupos denominacionais, mais abertos ao diálogo interdenominacional, acomodados ao mundo secular, liberais nos usos e costumes e empenhados no evangelismo de massas – marcado pela incorporação de veículos midiáticos com fins proselitistas, pregações, louvores e rituais performáticos, eventos em ginásios, estádios de futebol, cinemas, galpões e tendas de lona. Por sua vez, a terceira onda inaugurada pela Igreja Universal do Reino de Deus (1977) se distingue pela radicalização de traços deuteropentecostais e por singularidades sincréticas, como o expressivo empreendedorismo religioso, ênfase em preceitos da Confissão Positiva e Teologia da Prosperidade, elevados investimentos em evangelismo midiático e combatividade frente aos cultos afro-brasileiros (FREESTON, 1994; MARIANO, 2010).

O primeiro contato da missionária canadense Aimee Semple McPherson (1890-1944), fundadora da *International Church of Foursquare Gospel*, com práticas de evangelismo pessoal e de massas ocorreu na infância, por meio

de atividades religiosas e filantrópicas do Exército de Salvação ao lado de sua mãe Mildred Pearce. É válido frisar que a presença de sua mãe na gestão da *Foursquare Church* e a socialização religiosa em uma denominação de matriz metodista influíram nas bases identitárias quadrangulares, em seu modelo episcopal de governo eclesiástico, em sua maior abertura ao diálogo interdenominacional e na realização de campanhas assistenciais – com destaque ao período pós-crise de 1929. No entanto, outra experiência marca sua trajetória sociobiográfica e pastoral, a conversão ao pentecostalismo em um culto ministrado pelo Miss. Robert Semple, com quem se casa em 1908. Durante dois anos, acompanha seu marido em missões na América do Norte, Europa e Ásia, período crucial para a formação de seu *ethos* missionário, porém, Robert Semple falece em uma missão na China em 1910. Aimee regressa aos Estados Unidos e se reintegra ao Exército de Salvação, só que depois de passar por problemas de saúde e procedimentos cirúrgicos se sente impelida a retomar sua carreira pastoral em 1915. Para minimizar gastos e favorecer a mobilidade, inicia seu evangelismo com uma tenda de lona e em apenas dois anos publica a revista *The Bridal Call*. Em 1923, após sete anos de missões locais e internacionais em sua “capela itinerante”, funda a *Foursquare Church* com a inauguração do *Angelus Temple*, sede denominacional situada em Los Angeles (MCPHERSON; COX, 2002). Já no ano seguinte seu evangelismo midiático foi ampliado com a instalação do canal de rádio KFSG (*Kall Four Square Gospel*), cujas transmissões alcançavam parte dos Estados Unidos, Canadá, México, Panamá e ilhas do Pacífico Sul. Um investimento pioneiro e controverso entre as igrejas cristãs que evidencia a efervescência e dinamismo do campo religioso da época e, sobretudo, as rupturas doutrinárias e as singularidades eclesiais da denominação quadrangular perante protestantes históricos e pentecostais clássicos (ALEIXO, 2014).

Em meio a esses deslocamentos sócio-históricos, nota-se o acionamento de táticas de disciplinarização dos corpos, interditos comportamentais e práticas sacrificiais, com diversos matizes, nas três ondas de expansão do pentecostalismo brasileiro. Contudo, diante de uma membresia caracterizada pela autonomização das trajetórias religiosas, fluidez dos laços de pertença e multiplicidade das demandas materiais e espirituais, em meados do século XX, emergem com a Cruzada Nacional de Evangelização da *Foursquare Church* novas estratégias de regulação eclesial que, ao acoplarem o evangelismo pessoal e de massas, configurariam uma tecnologia de controle individual e coletivo.

Não por acaso, com o avanço do projeto de modernização nacional e o estabelecimento da governamentalidade neoliberal, os dispositivos pastorais afinados ao poder disciplinar e biopolítico passariam a operar com maior eficiência no arrebanhamento de fiéis e na constituição de novos sujeitos e sujeições. As dinâmicas dos “regimes religiosos de poder-saber” refletiriam os fluxos molares e moleculares (DELEUZE; GUATTARI, 1995) que perfazem as reestruturações socioculturais, econômicas e políticas do Brasil contemporâneo. Sendo que o crescente individualismo religioso, a difusão da Teologia da Prosperidade e da Confissão Positiva, o intenso trânsito interdenominacional e os reajustes dos dispositivos disciplinares e biopolíticos corresponderiam ao *ethos* neoliberal representado pelo “empreendedorismo de si”. Ou se preferir, o ator individual atomizado, autointeressado e racionalmente orientado, centro das investigações dos teóricos neoliberais que substituem “o *homo oeconomicus* parceiro da troca por um *homo oeconomicus* empresário de si mesmo, sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de sua renda” (FOUCAULT, 2008a, p.311).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, os redirecionamentos do “governo das almas” e novas figurações do poder pastoral acompanham as transformações dos cristianismos, particularmente, da denominação quadrangular. Em primeiro lugar, não mais se enfatiza a busca pela salvação em outro mundo, senão na dimensão terrena e profana – saúde, riqueza, bem-estar, segurança e proteção contra acidentes –, cuja tradução simbólica ocorre nos rituais de cura divina, libertação espiritual e prosperidade financeira. Segundo, intensifica-se a administração racionalizada e coercitiva do poder pastoral em intercâmbio com o aparelho estatal, força policial, instituições hospitalares, psiquiátricas, prisionais e filantrópicas, o que nos dias correntes pode ser exemplificado pela participação de líderes eclesiásticos na esfera política, recrudescimento do conservadorismo religioso e político, projetos assistenciais e parcerias com órgãos públicos, privados e ONGs. Por fim, o terceiro desdobramento do poder pastoral se relaciona com o aprofundamento dos conhecimentos das ciências humanas, tanto em nível coletivo e populacional (evangelismo de massas, gerenciamento e marketing eclesial, testemunhos



públicos, diversificação da oferta de bens e serviços religiosos), quanto em nível individual e psicológico (evangelismo pessoal, consultas espirituais, cursos preparatórios, empreendedorismo de si) (Id., 1995, p.238).

## 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) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2014.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 1. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

\_\_\_\_\_. A escrita de si. In: *O que é um autor?* Lisboa: Passagens. 1992. p.129-160.

\_\_\_\_\_. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

\_\_\_\_\_. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p.231-249.

\_\_\_\_\_. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo, Martins Fontes, 2008b.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1999.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. p.67-159.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

MCPHERSON, Aimee Semple; COX, Raymond. *Aimee, sua vida e sua obra*. São Paulo: Editora Quadrangular, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polemica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

# Por uma sociologia econômica dos dízimos e ofertas na assembleia de deus.

*James Washington Alves dos Santos*<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

Desde a década de 80 o “imperialismo disciplinar” da Economia<sup>2</sup> sobre os estudos ligados a formação de preços, produção de mercadorias e distribuição de renda, por meio dos mecanismos de oferta e demanda de mercados (teoria Neoclássica), tomou a primazia nas análises sociais. Segundo Lopes Júnior (2002) isso provocou a “invasão” da Economia nas análises sociais através de perspectivas analíticas que tinham como “linha mestra” a teoria da escolha racional (Mancur Olson, Anthony Downs entre outros). Assim as abordagens ligadas á teoria dos jogos e o próprio individualismo metodológico deixaram o seu espaço marginal e aos poucos foram ganhando importância.

Neste momento também são lançadas interpretações em relação a dois autores clássicos da Sociologia, a saber: Weber e Simmel. Junto a isso a tentativa de aproximar a análise de mercado ligada ás instituições com a inclusão de elementos da análise econômica, como: *confiança e escolha*. O resultado disso são análises como as de Viviana Zelizer (1983), a respeito da construção do mercado de seguros e de adoções nos EUA. Ao abordar o mercado de seguros de vida, Zelizer não estava só desnaturalizando a questão inevitável da morte, mas defendendo uma abordagem teórica que visa mostrar a autonomização do mercado enquanto uma esfera social (campo social), ligado a outras esferas da

<sup>1</sup> Doutorando em Ciências Sociais, UNESP-FCL (Araraquara). [james.was@hotmail.com](mailto:james.was@hotmail.com)

<sup>2</sup> Momento de ascensão dos governos Thatcher (Inglaterra) e Reagan (EUA), com alinhamentos próprios as políticas neoliberais.

vida, mas que merece ele próprio a averiguação de suas relações internas. Isso é inovador num momento em que se quer romper com o laço puramente instrumental das relações econômicas instituído pela teoria da escolha racional.

Mark Granovetter (1985) vai somar-se a este propósito de dar à análise sócio econômica a leveza de transitar pelas nuances macro/micro sem aprisionamentos. Usando o conceito de submersão (da economia às outras esferas da vida), propõe para a investigação sociológica, o deslocamento da análise das motivações da ação dos agentes (Weber), para a análise dos contingenciamentos dos mesmos perante as instituições. Leva-se em conta que as estruturas corporativas e sociais são produtos humanos e ao mesmo tempo elementos delimitadores (racional e burocraticamente falando) das ações desenvolvidas pelos próprios sujeitos.

Diante destas questões de cunho epistemológico e de formação de uma nova visão sobre a Sociologia Econômica, vamos trabalhar neste artigo com os referencias de Granovetter e Zelizer para estudarmos o processo de arrecadação e construção de um mercado religioso no Brasil, através de um exemplo que até então não era comentado entre as denominações que estariam ligadas a um processo de financeirização religiosa (a Assembleia de Deus). É claro que não vamos neste artigo nos determos nos pormenores da financeirização, pois o que nos interessa é a análise da captação de recursos e a formação de mercado com alinhamentos próprios.

## **1 A SOCIOLOGIA ECONÔMICA E O CAMPO RELIGIOSO**

É inegável que para chegarmos até aqui, autores como Max Weber (2009) e Talcott Parsons (2017) deram passos importantes na determinação da racionalidade moderna como algo basilar das relações econômicas. O primeiro enfatizando a racionalidade enquanto influenciador das relações entre sujeitos e o segundo colocando ênfase na racionalidade enquanto esfera moral que move os comportamentos sociais na modernidade. Essas contribuições são bem frisa-

das por Jeffrey Alexander (1987). Com relação ao mercado e sua racionalidade, ainda teríamos a crítica de Karl Polanyi (1986), em relação às capacidades auto-poiéticas deste mercado (como sendo auto regulador e criativo por si mesmo). Polanyi advoga contra o naturalismo histórico do mercado, colocando-o na condição de construção social historicamente localizada, optando assim por uma visão substancialista ao invés da visão formalista sobre o mercado. Em linhas gerais, temos abaixo um quadro que evidencia as principais pinhas de pensamento teórico que estamos discutindo, apresentando suas principais referências.

<b>Abordagem</b>	<b>Proposição central</b>	<b>Autores principais</b>
Nova Sociologia Econômica	A Sociologia oferece, através de conceitos como o do embeddedness e do rico arsenal teórico-metodológico dos clássicos, uma importante base para a análise social dos problemas econômicos.	Mark Granovetter Harrison C. White Viviana Zelizer
Sociologia da escolha racional	A ideia central é a de que a Sociologia precisa ser reformada para incorporar a perspectiva analítica da escolha racional	James Coleman Victor Nee Michael Hechter
Nova Economia Institucional	As instituições têm um papel central na Economia e a análise de seu funcionamento e desempenho pode ser melhor compreendido através da utilização dos instrumentais fornecidos pela micro Economia e pela teoria dos “custos de transação”.	Oliver Williamson Douglas North
Imperialismo econômico (a análise de temas sociológicos por economistas)	A micro Economia pode ser usada não só para dar conta da vida econômica, mas pode ser usada como instrumental analítico para fornecer explicações para as mais amplas dimensões da vida social (incluindo preferência político-partidária, crime, religião, cultura e família).	

**Fonte:** Lopes Júnior, 2002, p. 50.

Escolhemos como base para a nossa análise a chamada Nova sociologia Econômica e começamos por afirmar que a seguindo à metodologia de Pierre Bourdieu (1964; 2000), bem como a de Loic Wacquant (2000), optamos por analisar estruturas de mercado que funcionam em intercâmbio com outras estruturas, mesmo que tenham em si seu *modus operandi* próprio.

Funcionando numa área fronteira entre trabalho (com eixo voltado para a produção de elementos simbólicos) e vocação, o mercado de religioso tem tido sua força e abrangência questionados pelas denúncias de que seria “um mercado que cresce sem a devida regulamentação estatal” (elemento relacionado com as formas de arrecadação e gestão dos recursos). Em vista da liberdade de culto e atuando na legalidade, o mercado religioso continua a pleno vapor e em grande medida financiado de uma maneira bem específica (por meio de dízimos e ofertas, nas quais o preço o valor trabalho (que não é mais medido pelo tempo, visto que lidamos aqui com algo simbólico, é medido enquanto benção divina que carrega em si uma conotação de dádiva recebida).

Na década de 1990, o consumo, os ideais de consumo e a expansão dos mercados começam a tomar conta do imaginário, do bolso e da vida dos brasileiros. Na linha contínua desta abertura vem à ideia de prosperidade financeira e junto a ela o “sacrifício necessário” das ofertas eclesiais. Que venham as crises, os impactos inflacionários, a diminuição dos postos de trabalho e a diminuição dos salários via flexibilização. A ideia é sempre expandir mercado religioso e com isso reter capital na forma das contribuições. Em termos de relações sociais, cria-se, mesmo que não voluntariamente, uma separação arbitrária entre os que contribuem os que não contribuem. Moralmente falando, as contribuições, seja na Assembleia de Deus ou entre outras denominações que se expandem em busca de novos fiéis, são canais de financiamento de novos templos cada vez mais equipados e prontos para disseminarem via rede, suas pregações, eventos e principalmente a certeza de estarem no caminho certo, provando isso através das manifestações espirituais que apresentam.

Como se trata de algo mais ensaístico, vou me dispor a comentar dois casos específicos. O primeiro é o de um jovem de 21 anos, de família não evangélica que participa das atividades eclesiais a pouco mais de 4 anos. Através de um grupo de amigos ele teve contado com a denominação evangélica até o ponto em que se tornou obreiro (auxiliar das atividades da igreja). Solteiro, estudante

secundarista e desempregado saiu de um dos cultos dominicais com um carnê de contribuição na mão. Este carnê é uma contribuição para a colocação do teto da igreja sede do município e ficou estabelecida a divisão por número de membros sem consulta previa. São R\$ 280,00 por pessoa divididos em até 8 parcelas de R\$ 35,00. Parece ínfimo se não fosse somado aos 10% de dízimo, as ofertas alçadas (“voluntárias”) e as pequenas demandas do grupo eclesial que se faz parte. Estes na minha visão não são custos com assistenciais para a igreja, mas empreendimento de crescimento denominacional.

No Brasil é difícil termos a estimativa de quanto se arregrada e quais as dimensões desta financeirização. O faturamento anual apesar de ser declarado na Receita Federal gera desconfiança por parte de alguns membros que vez ou outra se expõem, fato colocado na mídia e que não precisamos pormenorizar. Outro fator é o uso de mão de obra gratuita nestes empreendimentos. É o trabalho que reúne membros da comunidade para ajudem a erguerem templos, chamado comumente de mutirão. Dito isso partimos para o segundo caso. Num dado município do Nordeste, um pastor de campo (com autonomia local), faz sua comemoração de aniversário convocando toda a igreja para participar. Poucos dias antes, um de seus filhos passa em cada uma das igrejas vinculadas a sede, pedindo aos membros que de acordo com os seus departamentos, fossem para a festa mas não levassem presentes, e sim, o dinheiro conforme usariam para comprar algo para presentear. Saliento que isso pode parecer ingênuo, mas não o é. Nas relações em que a liderança eclesial tem autonomia exacerbada e é elemento indicador de outros para ascensão em degraus eclesiais pode ser comum às relações de compadrio e agrado. Porém não estou com isso migrando para uma teoria da escolha racional, em que cada passo dado busca maximizar o proveito pessoal da situação. O que buscamos é a evidência de que no campo religioso a mobilização de capitais é fundamental para a sua reprodução. Da parte das lideranças os aspectos: simbólicos, culturais. Da parte dos membros o uso do capital financeiro e social.

Assim firma-se o aspecto cultural como elemento norteador de enlaces sociais e elemento importante na Sociologia Econômica para entendermos a evolução desse singular mercado religioso, tomando a cultura e a instituição

como pilares de sua explicação sociológica. Com isso, tomamos três valores culturais fortes na primeira metade do século XX, provenientes da sociedade norte-americana como vetores culturais da emergência do mercado religioso e sua captação de recursos:

- a) a socialização da teoria da influência do meio sobre o indivíduo;
- b) a legitimação da expansão religiosa e do mercado religioso; e,
- c) a valorização qualitativa que indivíduo que contribui.

Num momento histórico como o da década de 1990, em que figuras eclesiásticas estavam apontando para um “avivamento espiritual no Brasil”, também estavam apontando para um contorno cada vez mais acentuado ao desenvolvimento de suas próprias instituições. Ironicamente, é exatamente dentro deste processo que valor destas instituições explode, atingindo o grau na salvaguarda nacional, da moral e dos bons costumes como vemos hoje.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Essa apreensão rápida sobre Sociologia Economia nos fez mostrar a importância de autores como Granovetter e Zelizer para a renovação da Sociologia Economia. Nestes termos, avançamos para um tipo de análise que não fica prisioneira da escolha racional de indivíduos com liberdade, nem presos a amarras institucionais intransponíveis. O diálogo entre as perspectivas macro e micro sociais, nos permite influir a construção dos mercados (inclusive o religioso) enquanto construção social e histórica, movida por lógicas próprias. Por fim cabe mencionar que a arrecadação nas igrejas toma cada vez mais a posição de financiamento expansivo dos fiéis, não só monetariamente mas também enquanto trabalho gratuito, sem remuneração. Isso gera uma separação entre os contribuintes e não contribuintes, reforçando uma moral de colaboração necessária ao desenvolvimento da comunidade (ou da instituição?). Assim podemos ver o avanço do mercado religioso por meio de suas formas de financiamento que

ultrapassam o limite de meras doações para se fixarem na vida econômica dos indivíduos/membros gerando processos de inclusive de endividamento.

## REFERÊNCIAS

ALEXANDER, Jeffrey C. **O novo movimento teórico**. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 2, n. 4, 1987.

\_\_\_\_\_. A importância dos clássicos. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (Orgs.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Editora da UNEP, 1999.

BOURDIEU, Pierre. **Making the economic habitus**: Algerian workers revisited. *Ethnography*, v. 1, n. 1, p. 17-42, 2000.

BOURDIEU, Pierre; SAYAD, **Abdelmalek**. *Le déracinement: la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris: Editions de Minuit, 1964.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Löic. **The organic ethnologist of algerian**. *Ethnography*, v. 1, n. 2., p. 197-182, 2000.

GRANOVETTER, Mark. **Economic action and social structure**: the problem of embeddedness. *American Journal of Sociology*, n. 90, 1985.

LOPES JÚNIOR. Edmilson. **As potencialidades analíticas da nova Sociologia Econômica**. In. *Sociedade e Estado*. vol.17 no.1 Brasília Jan./June 2002.

PARSONS, Talcott. **A estrutura da ação social**. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 2017.

POLANYI, Karl. *A grande transformação*. Rio de Janeiro: Campus, 1980. PERROW, Charles. *Complex organizations: a critical essay*. New York: McGraw-Hill, 1986.

ZELIZER, Viviana. *Morals and markets: the development of life insurance in the United States*. New Brunswick: Transactions Publishers, 1983.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução: Régis Barbosa; Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009. v.1.



# **Thomas Müntzer e a Reforma Radical. Elementos marginais da Reforma Protestante.**

*Alessandro Rocha*

## **INTRODUÇÃO**

Na comemoração dos 500 anos da Reforma Protestante todos os olhares tendem a se voltarem para os reformadores clássicos, que são compreendidos assim por alguns motivos, entre eles o de terem sido facilmente cooptados pelos sistemas político-econômico-denominacional. Em face de certa instrumentalização da Reforma é necessário fazer memória de elementos e narrativas que ficaram à margem da narrativa oficial e, que carregam certa potência que em outras paragens ficou dispersa.

Essa potência transformadora poderá ser percebida em diversos movimentos e sujeitos que se encontram à margem da narrativa oficial (como também na própria narrativa oficial), este texto pontua um movimento e nele um personagem: o Anabatismo e Thomas Müntzer. Neles (movimento e personagem) serão ressaltados três elementos portadores da potência evangélica: geografia social: o horizonte dos pobres; experiência como chave hermenêutica: um novo *locus* metodológico; relativização de estruturas eclesiais.

## **1 GEOGRAFIA SOCIAL: O HORIZONTE DOS POBRES**

O Anabatismo liderado por Thomas Müntzer estava à margem da Reforma Luterana e Calvinista. Não era um movimento de príncipes nem tão pouco de cidadãos suíços. Antes era composto por camponeses que visualizaram na Reforma os elementos para a transformação de sua sociedade. Como indica Shaull:

Na Europa do Século XVI, a peregrinação Espiritual da maioria dos reformadores radicais foi profundamente influenciada pela prega-

ção e ensino de Lutero, na Alemanha, de Zwinglio, na Suíça. Mas seu despertar espiritual e estudo da Bíblia os levaram a examinar mais criticamente a ordem estabelecida na Igreja e na sociedade, a buscar uma transformação mais radical de ambas, a criticar e, eventualmente, a romper com seus mentores<sup>1</sup>.

A radicalização dos camponeses a respeito dos princípios da Reforma custou-lhes uma dura perseguição tanto por parte dos reformadores quanto dos católicos<sup>2</sup>. “Morreram estimadamente 100 mil camponeses numa guerra sangrenta. Como diz Justo Gonzáles: Em 1528, Carlos V decretou a pena de morte para os Anabatistas (...) número de mártires foi enorme, provavelmente maior do que todos os que morreram durante os três primeiros séculos da história da Igreja”<sup>3</sup>.

O Próprio Lutero fundamentando teologicamente a perseguição contra os camponeses afirmou: “Por isso, caros senhores, livrai aqui, salvai aqui, auxiliai aqui,... apunhale, bata, estrangule quem puder! (...) Por isso agora peço: Quem puder, fuja dos camponeses como do próprio diabo”<sup>4</sup>.

Esse grupo de reformadores, como nos informa o próprio Lutero, era composto de camponeses. Isso não significa a inexistência de pessoas das classes ricas no movimento anabatista, mas antes que sua geografia, seu horizonte prático era o da dependência dos senhores da terra, que anteriormente estavam vinculados ao poder feudal e papal, mas que agora encontrava-se sob detenção dos príncipes protestantes. Efetivamente, para os camponeses, a Reforma não causou o impacto social que causara para os detentores de títulos e terras<sup>5</sup>.

Nesse contexto, Thomas Müntzer encabeçou um processo de reforma sócio-religiosa de caráter revolucionário chamado de reforma radical<sup>6</sup>. Para ele a reforma só poderia ser efetivada por aqueles que fossem cheios do Espírito.

---

1 SHAULL, Richard. *A Reforma Protestante e a Teologia da Libertação*. São Paulo. Pendão Real.P.118.

2 Ibid.

3 GONZALES, Justo. *A Era dos Reformadores*. Vol.3. São Paulo. Vida Nova. p.97-101.

4 LUTERO, Martinho, *Contra as hordas salteadoras e assassinas dos camponeses*. In *Clássicos do pensamento político vol 11*. Petrópolis. Vozes. P.172.

5 O teólogo luterano Walter Altmann faz uma importante reflexão sobre a situação dos camponeses, com a mudança dos meios de produção que estavam ocorrendo ao longo da Reforma, enfatiza também as expectativas dos camponeses e de quão dependentes da Igreja eram elas. ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Ática, 1994, P.246-258.

6 Ernst Bloch *Thomas Müntzer, Teólogo da Revolução*. São Paulo. Tempo Brasileiro. Onde o autor lê a trajetória teológica de Müntzer na perspectiva da categoria marxista da revolução.

“Num derramamento, que o mundo não tem condições de receber, os eleitos estão transbordados e embriagados desde o espírito. Em poucas palavras: Cada pessoa precisa ter recebido o Espírito Santo sete vezes; de outro modo ela não pode nem ouvir nem entender o Deus vivo”<sup>7</sup>.

Sobre esta nova perspectiva teológica afirma também Shaull: “Assim guiados, eles foram capazes de tomar a Bíblia, ao invés da Igreja, como fonte última de sua autoridade (...). Passaram a confiar na presença e poder do Espírito Santo na comunidade da fé”<sup>8</sup>.

Neste sentido, sobre uma determinada geografia social, os anabatistas liderados por Thomas Müntzer interpretaram sua ação em perspectiva pneumatológica.

## **2 EXPERIÊNCIA COMO CHAVE HERMENÊUTICA: UM NOVO *LOCUS* METODOLÓGICO.**

Para Thomas Müntzer o Anabatismo é um movimento absolutamente dependente do Espírito Santo. “Doutra maneira não podereis ouvir o que seja Deus. Mas quem uma vez recebe o Espírito Santo, como lhe convém, jamais poderá ser condenado”<sup>9</sup>. Ele ainda observa: “Por isso, o povo vive sem verdadeiros pastores, pois nunca lhe é pregado a verdadeira experiência de fé”<sup>10</sup>.

O conhecimento de Deus se dá por via de uma experiência de fé onde o Espírito é protagonista. Caso não haja essa abertura ao Espírito não poderá haver também uma experiência com o próprio Deus e, por isso, nem mesmo uma teologia. Nesse sentido Müntzer afirma que: “Desse modo, não entendem com base na experiência pessoal, o que seja Deus, a verdadeira fé, a virtude poderosa e as boas obras”<sup>11</sup>.

Contra a teologia desvinculada da experiência ele diz: “eles não conse-

---

7 MÜNTZER, Thomas. *Manifesto de Praga*. In *Clássicos do pensamento político vol 11*. Petrópolis. Vozes. P.176.

8 SHAULL, Richard. *A Reforma Protestante e a Teologia da Libertação*. P.119.

9 MÜNTZER, Thomas. *Manifesto de Praga*. In *Clássicos do pensamento político vol 11*. Petrópolis. Vozes. p.181.

10 *ibid.*

11 *ibid.*

guem comprovar a fé cristã por meio da sua Bíblia inexperimentada, mesmo que façam um grande palavreado. “Só desejo de vós que estudeis diligentemente a palavra viva de Deus pela própria boca de Deus”<sup>12</sup>.

Na prática essa vivência teológica de Deus pelo Espírito se dava da seguinte forma, como descreve Shaull:

Nessas pequenas comunidades, eles se empenhavam no estudo da Bíblia e na oração (...). Quando experimentavam a presença e o poder do Espírito Santo em suas vidas, lutaram juntos para entender e para seguir os ensinamentos e exemplos de Jesus<sup>13</sup>.

No julgamento da superioridade da experiência do Espírito como chave hermenêutica para a teologia, Müntzer afirma: “não existe um testemunho mais seguro, que comprove a veracidade da Bíblia, do que a palavra viva de Deus, na qual o Pai pronuncia o Filho no coração do homem”<sup>14</sup>. Esta pronúncia do Pai que testemunha o filho é o próprio Espírito.

### **3 RELATIVIZAÇÃO DE ESTRUTURAS ECLESIASTICAS.**

Para os Anabatistas essa relativização estava mesmo no âmago de suas ações. A insatisfação com as atitudes dos reformadores quando à ordem civil e religiosa é que possibilitou, ou melhor, provocou a reforma radical, como afirma Shaull: “Na Europa do século XVI, a peregrinação espiritual da maioria dos reformadores radicais foi profundamente influenciada pela pregação e ensino de Martinho Lutero na Alemanha, ou de Ulrico Zwinglio, na Suíça. Mas, seu despertamento espiritual e estudo da Bíblia, os levaram a examinar mais criticamente a ordem estabelecida na Igreja e na sociedade, a buscar uma transformação mais radical de ambas, a criticar e, eventualmente, a romper com seus mentores”<sup>15</sup>.

Isto lhes custou uma dura perseguição, tanto por parte dos protestantes quanto dos católicos. Mas não foi suficiente para dissuadi-los de suas críticas

---

12 MÜNZER, Thomas.op. cit. p.182-183.

13SHAULL, Richard. *A reforma protestante e a teologia da libertação*. p.122.

14 MÜNTZER, Thomas.op. cit.. P.177.

15 SHAULL, Richard. *A reforma protestante e a teologia da libertação*. P.118.

teológicas, amplamente estabelecidas sobre os princípios protestantes – livre exame e sacerdócio universal dos crentes - e radicalizadas em seus corações pela experiência com o Espírito.

Esta relativização das estruturas eclesiais fundamentava-se, sobretudo, no princípio luterano do sacerdócio universal de todos os crentes. Os anabatistas, na perspectiva de Müntzer, “Sete vezes batizados no Espírito Santo<sup>16</sup>” tinham toda a condição de exercer esse ministério sacerdotal em sua plenitude. Como observa Shaull:

Lutero proclamou o sacerdócio universal de todos os crentes, um conceito que os reformadores radicais se determinavam a colocar em prática. Isso significou, para eles, que todos os crentes deveriam ter a oportunidade de entender a fé, comunicá-la e ocupar uma posição de responsabilidade na comunidade. Mas, para que isso pudesse acontecer, o papel do ministro tinha de ser radicalmente redefinido como o de servo, ao invés de ser alguém com autoridade sobre outros. Os primeiros reformadores protestantes queriam fazer esta mudança. Mas os anabatistas perceberam que, enquanto o pastor fosse ordenado à maneira antiga, tivesse controle dos sacramentos e ocupasse uma posição privilegiada na sociedade, ele seria admirado e manteria sua posição de dominação. Somente quando o Pastor se tornasse servo de uma comunidade perseguida, seria possível reordenar a vida congregacional, de modo que todos os membros assumissem responsabilidade. Como símbolo desta nova realidade de comunidade, o lava-pés recebeu proeminência, para recordar à comunidade a igualdade de todos e o chamado para servir<sup>17</sup>.

## REFERÊNCIAS

SHAULL, Richard. *A Reforma Protestante e a Teologia da Libertação*. São Paulo. Pendão Real, 1993.

GONZALES, Justo. *A Era dos Reformadores. Vol.3*. São Paulo. Vida Nova, 1995.

LUTERO, Martinho, *Contra as hordas salteadoras e assassinas dos camponeses*. In *Clássicos do pensamento político vol 11*. Petrópolis. Vozes, 2000.

ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Ática, 1994.

---

<sup>16</sup>Sete vezes batizados no Espírito, é uma expressão simbólica que aponta para a influência do gênero apocalíptico nos escritos de Müntzer; sobretudo do livro de Daniel. Representa também a perfeição da experiência com o Espírito.

<sup>17</sup> ibid. P.125/126

BLOCH, Ernst. *Thomas Müntzer, Teólogo da Revolução*. São Paulo. Tempo Brasileiro, 1973.

MÜNTZER, Thomas. *Manifesto de Praga*. In *Clássicos do pensamento político vol 11*. Petrópolis. Vozes, 2000.

## 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. Junior Vasconcelos Amaral – FAJE/MG

Ementa: Este GT acolhe e inter-relaciona estudiosos da Bíblia e demais pessoas interessadas em temáticas bíblicas, proporcionando o compartilhamento de estudos, produções e ideias nesse campo, em vista a abrir e ampliar horizontes de abordagens, métodos de leitura, interpretações e recepção do texto sagrado, numa linha ecumênica e em diálogo com a contemporaneidade. Visando a excelência da qualidade dos trabalhos a serem acolhidos para discussão e posterior publicação no respectivo Congresso da Soter, o Grupo se reserva o direito de aprovar a inclusão em seus trabalhos tão somente daquelas propostas que representem real contribuição para o avanço dos estudos bíblicos, quer na área da Exegese, quer da Teologia bíblica.



# Bíblia e Reforma Protestante

*Leonardo Pessoa da Silva Pinto<sup>1</sup>*

## Resumo

Esta comunicação apresenta o papel desempenhado pela Bíblia no pensamento dos primeiros reformadores, bem como os critérios de interpretação utilizados por Lutero, Melanchthon, Calvino e Zwingli para a leitura da Sagrada Escritura. Aqui são exploradas as influências que os reformadores sofreram da exegese patrística e medieval e do humanismo deles contemporâneo, bem como as novas intuições que houveram para a compreensão bíblica e que marcaram o Protestantismo subsequente. Muito embora o objetivo dessa comunicação não seja o de estudar todos os aspectos do pensamento teológico dos reformadores, ela discute a articulação da reflexão bíblica com outros campos da reflexão teológica no pensamento dos mesmos; neste sentido, são estudados também os três princípios *sola scriptura*, *sola fide* e *sola gratia*. O método a ser seguido é sobretudo o da abordagem histórica, mais especificamente o da história da interpretação bíblica, que analisa os escritos produzidos pelas referidas personagens históricas.

**Palavras-chave:** Bíblia. Reforma. Exegese. História da Interpretação.

## INTRODUÇÃO

A Bíblia teve, inegavelmente, um papel central para a Reforma Protestante. Já chama a atenção o fato de que os primeiros reformadores foram formados em Sagrada Escritura, alguns eram mesmo professores de Bíblia, e todos escreveram comentários a livros bíblicos. Dados os limites de espaço, nos contentaremos em apresentar em breves traços as principais influências da Bíblia no pensamento dos reformadores e a contribuição dos mesmos para a história da interpretação bíblica. Veremos como não existe uma hermenêutica protestante criada *ex nihilo* pelos reformadores, como alguns polemistas buscaram demonstrar no passado, mas quanto os seus princípios interpretativos foram desenvolvidos em diálogo e tensão com a exegese patrística e medieval e com o humanismo.

---

<sup>1</sup>Mestre e Doutorando em Sagrada Escritura, Pontifício Instituto Bíblico (Roma, Itália). E-mail: leoteopessoa@yahoo.com.br

## 1 LUTERO

O engajamento de Lutero com as Sagradas Escrituras foi, na realidade, o catalisador da Reforma Protestante na Europa do século XVI. O próprio Lutero entendia a sua recusa a certas doutrinas e disciplinas da Igreja como sua submissão ao ensinamento das Escrituras. Obviamente, a autoridade da Bíblia era já admitida e pacífica no pensamento cristão na antiguidade e no período medieval, mas Lutero vai além e identifica pontos de divergência entre a Bíblia e o ensinamento da Igreja e reconhece a Bíblia como última e suprema instância para definição de matéria de fé e vida cristã (cf. THOMPSON, 2009, p. 299-300). Como os papas e concílios podem errar, as Escrituras ocupam sozinhas a autoridade máxima em matéria de fé. Apesar disto, Lutero não desprezava a opinião dos Padres da Igreja (cf. GREENSLADE, 1963, p. 3-4). A afirmação do princípio *sola scriptura*, portanto, não significa em Lutero a eliminação de toda e qualquer referência à tradição, e sim que esta não pode ser equiparada em importância à Bíblia. Este forte apelo à autoridade da Escritura para a definição da fé cristã não faria sentido se Lutero admitisse que a Bíblia era obscura ou ininteligível, pois nesse caso sua compreensão poderia depender da autoridade do magistério da Igreja. Portanto, Lutero demonstra uma grande confiança na clareza das Escrituras quando lidas com honestidade e fé. Decorre desta noção o princípio hermenêutico de que a Escritura é o seu próprio intérprete (cf. THOMPSON, 2009, p. 303). Concretamente, isto significa que diante de passagens difíceis o intérprete deverá recorrer a outras passagens que tratem do mesmo assunto de maneira mais clara para iluminar o significado do trecho obscuro. Destarte, Lutero passou a evitar em seus comentários bíblicos longas exposições citando comentadores patrísticos ou medievais do texto e dava mais importância ao contexto da passagem e sua relação com outras perícopes.

Outro elemento central para a hermenêutica bíblica de Lutero era o “princípio Cristo”. Segundo Lutero, o foco de toda a Bíblia, tanto do Antigo quanto do Novo Testamento, é dar testemunho de Jesus Cristo. Este princípio não foi inventado por Lutero, mas se encontrava já presente na tradição exegética medieval. Lutero, no entanto, o aplica com rigor e sistematicamente. O conhecimento gramatical e literário da Bíblia é um objetivo penúltimo, pois a meta última é o conhecimento de Cristo e a resposta de fé. A Sagrada Escritura é a veste que Cristo pôs e onde se deixa ver e encontrar. Explicar as Escrituras sem fazer

referência a Cristo é distorcer a sua mensagem (cf. THOMPSON, 2009, 304-306). Esta centralidade do “princípio Cristo” dá à compreensão da Bíblia, na hermenêutica de Lutero, uma unidade. Para ele, o núcleo do cristianismo encontra-se em Gálatas, Romanos, Evangelho de João e 1ª Carta de Pedro (cf. GRANT, 1984, p. 95). Muito embora Lutero não tenha chegado a revisar o conteúdo do cânon das Escrituras, o revisou hermeneuticamente, pois considerava que os livros bíblicos tinham valor desigual (cf. STEINMETZ, 1999, p. 98).

Quando Lutero iniciou suas conferências sobre os Salmos, em 1513, ele ainda trabalhava dentro dos parâmetros da exegese escolástica que utilizava a *Quadriga*, os quatro sentidos da Escritura: o sentido literal e os três sentidos espirituais, alegórico, tropológico e anagógico (referidos respectivamente aos aspectos teológico, moral e escatológico). Este esquema, na verdade, já se encontrava até mesmo em Agostinho. A exegese medieval atribuía ao sentido literal a qualificação de ser letra que mata, enquanto os sentidos espirituais seriam espírito que vivifica. Antes de Lutero, Nicolau de Lyra (1492) sugerira que o sentido literal poderia ser subdividido em dois, literal-histórico e literal-profético. Assim, o Antigo Testamento preserva uma referência profética a Cristo. Lutero atribuiu um valor negativo ao sentido literal-histórico, considerando-o como a letra que mata e o literal-profético como o espírito que vivifica (cf. THOMPSON, 2009, p. 307-309). Com o passar dos anos Lutero abandona o uso da *Quadriga* e se torna crítico, sobretudo, da interpretação alegórica. Assim, a antítese letra-espírito não distingue na hermenêutica de Lutero dois níveis de significado, mas dois elementos em dinâmica e presentes no sentido literal de toda a Escritura. O abandono da alegoria não implicará um método anti-retórico. Lutero, como outros reformadores, admitirá sentidos figurativos nos textos bíblicos, mas como parte do sentido literal do texto e quando intencionado pelo autor (cf. GRANT, 1984, p. 94). A objeção de Lutero não é, portanto, ao significado alegórico, mas ao método alegórico, à imposição de outra figura de significado sobre o significado original do texto (cf. CUMMINGS, 2012, p. 188-189).

Outra antítese se tornará central na hermenêutica de Lutero, aquela que opõe lei-evangelho. Lei é aquilo que revela o pecado e guia a Cristo, evangelho é a resposta de perdão e vida em Cristo à pecaminosidade humana. Esta dinâmica está presente tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, ou seja, todos os livros da Bíblia contêm lei e evangelho. Tudo o que constitui mandamentos é lei, o que traz promessas é evangelho (cf. THOMPSON, 2009, p. 309-310). As-

sim, a hermenêutica cristocêntrica de Lutero, como a de outros reformadores, não levou ao desprezo do Antigo Testamento, mas a uma grande apreciação do mesmo (cf. GREENSLADE, 1963, p. 16-17).

Ler a Bíblia, para Lutero, não é nunca uma atividade apenas acadêmica, mas religiosa. É preciso temer a Deus para compreender corretamente as Escrituras. Ele recomendava que a leitura fosse precedida pela oração. Além disso, Lutero insistia para que a Palavra de Deus fosse não apenas escrita e lida, mas ouvida e pregada (cf. THOMPSON, 2009, p. 311-312).

No seu comentário aos Salmos se vê grande influência de Agostinho. Os escritos deste Padre contra Pelágio o ajudaram também a afirmar que ninguém é justificado pelas próprias ações. A justificação pela fé é, segundo Lutero, o tema central da Carta aos Romanos (cf. GRAF REVENTLOW, 2010, p. 69, 80). A salvação é dom gratuito de Deus. Vemos, portanto, como os princípios *sola fide* e *sola gratia* são decorrentes da atividade interpretativa de Lutero. Ele valorizava as traduções da Bíblia para o vernáculo, de fato traduziu a Bíblia para o alemão, mas ao mesmo tempo sublinhava a importância do aprendizado das línguas bíblicas. Um dos efeitos perenes da hermenêutica de Lutero para a história da interpretação bíblica foi o eclipse dos métodos exegéticos medievais (cf. THOMPSON, 2009, p. 302, 315).

## 2 MELANCHTHON

Uma característica da hermenêutica de Melanchthon é o recurso a técnicas utilizadas pelos humanistas, como os lugares comuns, *loci communes* ou *topoi*, que designam tópicos gerais com os quais o leitor distribui as afirmações de um autor. Melanchthon herdou dos humanistas também o interesse pelas fontes, poética e história dos textos, bem como pelas línguas antigas. O *trivium* da formação humanística (gramática, retórica e dialética) marcou profundamente o seu trabalho como intérprete da Bíblia. Melanchthon foi o primeiro exegeta cristão a analisar e organizar a carta aos Romanos de acordo com as regras da retórica. Muito embora o uso de esquemas retóricos por Paulo tenha sido notado anteriormente por vários comentadores, estes dividiam os textos de acordo com categorias filosóficas aristotélicas. Melanchthon, ao contrário, discutiu em detalhe e dividiu a carta aos Romanos com a linguagem da retórica clássica. O

aspecto mais importante na análise é a descoberta do seu *scopus*, o seu objetivo, o argumento principal do autor. À partir desse ponto, o exegeta poderia interpretar todo o texto. Na carta aos Romanos o argumento principal é a justificação pela fé e todos os outros temas são relacionados a este (cf. WENGERT, 2009, p. 319-322).

Melanchthon combinou também elementos da dialética com a retórica para a interpretação dos textos bíblicos. Para ele, a retórica lida com probabilidades, enquanto a dialética lida com certezas. Neste ponto, Melanchthon usa os lugares comuns não como tópicos que servem um uso retórico, mas axiomas derivados de princípios teológicos centrais. Assim, ele combina análise retórica das cartas de Paulo com uma compreensão dialética dos principais temas da teologia cristã (cf. WENGERT, 2009, p. 324-325, 336).

A carta aos Romanos contém a chave e método para os principais temas de toda a Sagrada Escritura. Pode-se dizer que toda a carta consiste em um único *locus*, a fonte da justificação. Assim, tendo encontrado o *scopus* ou *locus* da carta, o qual integra todos os outros tópicos básicos paulinos, Melanchthon pôde organizar todas as passagens da Escritura segundo o mesmo esquema. Os *loci* paulinos se tornaram, então, a base não apenas da interpretação de toda a Bíblia, mas também da primeira teologia sistemática protestante (cf. WENGERT, 2009, p. 325-326). Os seus *loci* não são mais um estoque preestabelecido de termos, mas são derivados da Escritura mesma, tais como pecado, lei, graça, justificação, formação moral, predeterminação. Emerge, assim, uma série de temas teológicos. Na sua hermenêutica, exegese e teologia dogmática se aproximam muito (cf. GRAF REVENTLOW, 2010, p. 90-92). Melanchthon foi capaz de infundir na tradição exegética protestante um duradouro respeito pela exegese patrística e medieval. Se, por um lado, ele foi influenciado por Erasmo, Lutero e muitos outros autores da exegese patrística e medieval, por outro lado ele mesmo influenciou Zwingli, Calvino e muitas gerações de exegetas protestantes (cf. WENGERT, 2009, p. 329, 335-336).

### **3 CALVINO**

A Bíblia esteve sempre no centro da teologia de Calvino. Ele publicou comentários sobre quase todos os livros da Bíblia. A exegese feita por Calvino

nas suas obras demonstra uma constante atenção pastoral, o verdadeiro motor da sua interpretação bíblica (cf. GRAF REVENTLOW, 2010, p. 119, 137). O objetivo final da interpretação é a edificação do fiel e ele dava grande importância à pregação (cf. PITKIN, 2009, p. 341, 351, 354). Calvino era familiarizado com as obras de Lutero e Melanchthon. Assim como os seus predecessores e contemporâneos, Calvino procurava reconciliar a letra com o significado espiritual do texto. Também demonstrava um respeito pela exegese patrística, sobretudo por Crisóstomo e um interesse particular por gramática e filologia (cf. PITKIN, 2009, p. 346; GAMBLE, 1985, p. 9). Calvino levava em consideração o uso da retórica antiga na Bíblia, uma atenção despertada pelo humanismo (cf. GRAF REVENTLOW, 2010, p. 128). Ele insistia no sentido literal do texto e repudiava a alegoria (cf. GAMBLE, 1985, p. 5). A prioridade do sentido literal já se encontrava na exegese de alguns predecessores, como Hugo e André de São Vítor, Tomás de Aquino, Nicolau de Lyra e Lefèvre d'Étaples. Para Calvino, o sentido literal incluía já as lições morais e espirituais que o autor queria inculcar e constituía a base para a interpretação. Muito embora a Reforma tenha trazido uma reavaliação da tradição recebida, isso não significou a completa rejeição da mesma; além da atenção que Calvino dava à exegese patrística, é preciso dizer que o interesse em gramática e filologia que herdou dos humanistas não foi uma ruptura com a exegese medieval, mas um deslocamento da ênfase do trabalho interpretativo (cf. PITKIN, 2009, p. 346-347, 356). Como outros reformadores, insistia no foco cristológico de toda a Escritura (cf. GRAF REVENTLOW, 2010, p. 122).

Calvino preferia analisar a Bíblia livro por livro, versículo por versículo, ao invés de dar um tratamento por temas. Assim evitava que partes importantes da Escritura ficassem sem tratamento, como criticava em outros autores, entre os quais Melanchthon (cf. GAMBLE, 1985, p. 5). Este método ele utilizava seja nos comentários, seja nos sermões, conferências acadêmicas ou grupos de estudo semanais (cf. PITKIN, 2009, p. 352).

Segundo Calvino, as maiores qualidades de um intérprete são a brevidade e a clareza. Evita nas suas exposições tratar opiniões divergentes ou mesmo autores que poderiam apoiar a sua posição, tudo em função da simplicidade que almejava. Num certo sentido, este método deriva da Escritura mesma, pois esta evita a retórica frívola. De resto, o princípio da brevidade não era estranho à hermenêutica humanista (cf. GRAF REVENTLOW, 2010, 126). Calvino dava muita importância à intenção do autor humano no trabalho de interpretação

das Escrituras. Para se chegar à intenção do autor, é preciso evitar todo material supérfluo que poderia desviar o leitor desta meta (cf. GAMBLE, 1985, p. 2-3, 13).

Para bem interpretar, o leitor tem necessidade do Espírito Santo e de uma prévia orientação teológica, motivo pelo qual Calvino preparou catecismos como guias para os fiéis. Além disso, ler a Bíblia em comunidade é importante para o intérprete (cf. PITKIN, 2009, p. 357). Humildade e modéstia são mais importantes do que a racionalidade para se interpretar a Bíblia (cf. GRAF REVENTLOW, 2010, p. 120).

#### **4 ZWINGLI**

Zwingli foi muito influenciado por Erasmo e a sua posição teológica foi, às vezes, descrita como intermediária entre Erasmo e Lutero. Nota-se, como nos outros reformadores, um paulinismo na sua teologia. Insistiu para que as pregações dos ministros eclesiásticos tivessem como base apenas as Escrituras. A compreensão das Escrituras depende do recebimento do Espírito, pois o fiel deve ser ensinado por Deus mesmo, não por humanos. Todos os fiéis em Cristo, uma vez que possuem o Espírito, podem entender as Escrituras, mesmo um camponês não educado. Fé e oração são requisitos para a compreensão da Bíblia.

Segundo Zwingli, já o sentido literal era espiritual na medida em que derivava do Espírito, o verdadeiro autor das Escrituras. Criticava o uso de alegorias na interpretação. Zwingli reconhecia, contudo, o uso de figuras retóricas pela Bíblia, mesmo nas falas de Jesus nos Evangelhos (cf. GRAF REVENTLOW, 2010, p. 96-107, 110, 115).

Considerava a pregação, e esta baseada na Bíblia, uma das suas principais tarefas. Ele liderou uma escola bíblica pública onde dava grande importância às línguas bíblicas e à filologia. Tinha em grande conta a tradução grega da Septuaginta e, rejeitando a lenda de sua origem, admitia que esta havia tido diversos tradutores, o que pode ser percebido pelas diferenças de vocabulário e estilo (cf. GRAF REVENTLOW, 2010, p. 104-106, 109).

## CONCLUSÃO

Vimos como a Bíblia ocupava um lugar central na origem da Reforma Protestante, e ao longo da vida e dos escritos dos reformadores, cuja teologia dependia da leitura que faziam das Escrituras. A hermenêutica dos reformadores é resultado de um diálogo tenso com os seus antecessores e contemporâneos, e marcou definitivamente a história da interpretação bíblica.

## REFERÊNCIAS

CUMMINGS, BRIAN. The Problem of Protestant Culture: Biblical Literalism and Literary Biblicism. *Reformation*, v. 17, p. 177-198, 2012.

GAMBLE, RICHARD C. *Brevitas et Facilitas: toward an Understanding of Calvin's Hermeneutic*. *Westminster Theological Journal*, Philadelphia, v. 47, p. 1-17, 1985.

GRAF REVENTLOW, HENNING. *History of Biblical Interpretation*. Vol. 3. Renaissance, Reformation, Humanism. Atlanta: Society for Biblical Literature, SBL Resources for Biblical Study n. 62, 2010.

GRANT, ROBERT. *A Short History of the Interpretation of the Bible*. Second Edition Revised and Enlarged with D. Tracy. Philadelphia – London: Fortress Press, 1984.

GREENSLADE, S. L. *The Cambridge History of the Bible*. Vol. 3. The West from the Reformation to the Present Day. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.

PITKIN, BARBARA. John Calvin and the Interpretation of the Bible. In: HAUSER, A. J.; WATSON, D. F. (Ed.). *A History of Biblical Interpretation*. Vol. 2. The Medieval through the Reformation Periods. Grand Rapids: Eerdmans, 2009, p. 341-371.

STEINMETZ, D. C. Luther, Martin. In: HAYES, J. H. (Ed.). *Dictionary of Biblical Interpretation*. Vol. 2. K-Z. Nashville: Abingdon Press, 1999, p. 96-98.

THOMPSON, MARK D. Biblical Interpretation in the Works of Martin Luther. In: HAUSER, A. J.; WATSON, D. F. (Ed.). *A History of Biblical Interpretation*. Vol. 2. The Medieval through the Reformation Periods. Grand Rapids: Eerdmans, 2009, p. 299-318.

WENGERT, TIMOTHY. Biblical Interpretation in the Works of Philip Melancthon. In: HAUSER, A. J.; WATSON, D. F. (Ed.). *A History of Biblical Interpretation*. Vol. 2. The Medieval through the Reformation Periods. Grand Rapids: Eerdmans, 2009, p. 319-340.



# Gênero literário, características e fontes dos hinos do apocalipse

*Marcus Mareano<sup>1</sup>*

## RESUMO

O título já propõe uma apresentação sobre três assuntos interligados: o gênero literário “hino” no Novo Testamento, as especificidades dos hinos do Apocalipse (4,8-11; 5,9-14; 7,10-12; 11,15-18; 12,10-12; 15,3-4; 16, 5-7; 19,1-8) e as fontes utilizadas para sua composição. Pretendemos abordar as principais ideias em discussão, os autores que pesquisam as temáticas e os argumentos fortes e fracos de cada proposição. Os autores divergem e os textos extrapolam as definições herméticas. No Novo Testamento, não há consenso quanto às características de um gênero “hino”. A classificação depende dos elementos literários e da narrativa à qual pertence os textos. Eles possuem uma apreciação particular por seu formato poético e conteúdo dogmático e celebrativo, sobretudo os do livro do Apocalipse. Neste, observamos um conjunto de distinções comuns aos textos, que assim classificamos: estrutura antifonal (exceto 15,3-4), louvor a Deus por meio do Cordeiro imolado, vocábulos próprios, celebração da ação divina, entre outras características que destacaremos. Enfim, mostraremos ainda como elementos da cultura grega, os textos das escrituras judaicas e as tradições extra bíblicas compuseram tais textos.

**Palavras-chave:** Gênero literário. Novo Testamento. Apocalipse. Hinos.

## INTRODUÇÃO

Os três tópicos da pesquisa seguinte oferecem discussões para aprofundamento de temas ulteriores. O primeiro, sobre o gênero “hino”, observa o que os textos do Novo Testamento comumente classificados como hinos têm em comum e quais os critérios para considerá-los assim. O segundo discute quais as características específicas presentes nos hinos do Apocalipse. Por fim, quais as fontes que pressupõem esses hinos. Cada uma das questões se mostra com o debate e um posicionamento crítico. As propostas constituem uma contribui-

<sup>1</sup> Bacharel em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Bacharel, mestre e doutorando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Pesquisador do grupo “Bíblia em leitura cristã” e bolsista da CAPES. Endereço eletrônico: irmaomarcus@gmail.com.

ção para assuntos relacionados.

## **1 RECENTES DISCUSSÕES SOBRE O GÊNERO “HINO”**

Embora o Novo Testamento não possua um agrupamento de hinos à semelhança do saltério do Antigo Testamento, averiguamos alguns textos que comumente se caracterizam como hinos por causa de sua função no enredo do livro, de seu estilo e de outros elementos específicos (Lc 1,47-55.68-79; 2,29-32; Fl 2,6-11; Cl 1,15-20; Ef 2,14-16; 1Tm 3,16; 1Pd 3,18-22; Hb 1,3)<sup>2</sup>.

Na Antiguidade, os hinos se compunham desde simples fórmulas de adoração ou saudação até aclamações litúrgicas mais complexas e literariamente elaboradas. Os autores bíblicos recebem essas influências das culturas vizinhas e elaboram seus hinos a partir da própria experiência religiosa (LEHMANN, 2009, p. 21). Os cristãos, inseridos na cultura greco-romana, distinguem seus hinos dos demais por utilizarem-nos para o louvor a Deus, como uma relação privilegiada com a divindade, enquanto que os hinos pagãos eram poemas aos deuses e/ou aos heróis sem necessariamente constituir uma relação (LEHMANN, 2009, p. 37).

Nas pesquisas sobre a hinologia do Novo Testamento não há consenso quanto à forma nem quanto ao conteúdo dos hinos no cristianismo primitivo. Tampouco se utiliza o termo “hino” para a designação dos textos que comumente, hoje, se classificam como hinos no Novo Testamento (OSBORNE, 2009, p. 73).

Dentre as pesquisas mais recentes, G. Kennel, em 1995, propõe seis características textuais que determinam a forma literária de um hino: a estrutura de comunicação; um tema comum; uma estrutura ordenada; relação entre o texto e a realidade visada; relação do texto com outros meios (dança, música etc.); o panorama linguístico e estilístico (OSBORNE, 2009, p. 74). Contudo, ele verifica tais características apenas em três textos Lc 1,46-55; Fl 2,6-11; Ap 19,1-8 e não desenvolve a intuição inicial aplicando-as a outros hinos cristãos.

---

<sup>2</sup> A análise desses textos: SANDERS, 1971, p. 9-98. Philipp Vielhauer analisa alguns textos diferentes de Sanders (Fl 2,6-11; 1Tm 3,16; 1Pd 2,21-24; 3,18-22; Cl 1,12-20; Hb 1,3) considerando-os como cânticos. VIELHAUER, 2005, p. 70-79.

O estudo de R. Brucker, em 1997, além de confirmar a imprecisão do gênero literário “hino”, examina os textos de Fl 2,6-11; 3,20-21 à luz dos gêneros e da retórica da literatura greco-latina (OSBORNE, 2009, p. 75). Ele aponta alguns elementos: a estrutura métrica diferente da prosa narrativa; os hinos louvam a divindade; demonstram algo por meio do discurso hínico; a mudança de estilo no interior do texto (OSBORNE, 2009, p. 75-76).

Thomas Osborne, ao apresentar um estado da questão sobre os hinos no Novo Testamento, conclui que há uma variedade de definições para o gênero “hino”. As classificações alternam desde as mais genéricas até as mais específicas (hinos métricos conforme os gregos, hinos em prosa, hinos conforme a poesia hebraica etc.). As características de um “hino” determinado não são exclusivas do gênero “hino”. Enfim, o contexto literário e o enredo do livro podem contribuir mais para a identificação e a classificação, pois os “hinos” estão diretamente relacionados com os textos nos quais eles se inserem (OSBORNE, 2009, p. 79-80).

Então, no Novo Testamento, não há consenso quanto às características de um gênero “hino”. A classificação depende dos elementos literários e da narrativa a qual pertence o hino. Para o Apocalipse, observamos um conjunto de distinções comuns aos textos que chamamos de hinos.

## **2 CARACTERÍSTICAS DOS TEXTOS HÍNICOS NO APOCALIPSE**

No livro do Apocalipse, após o prólogo (1,1-8), a visão inicial (1,9-20) e a seção de cartas às igrejas da Ásia Menor (2,1-3,22), deparamo-nos, na parte central (4,1-22,5)<sup>3</sup>, com intercalações de alguns hinos de seres celestiais dirigidos sobretudo “Àquele que está sentado no trono” e ao “Cordeiro”.

Tais intervenções hínicas possuem um contexto litúrgico-celebrativo que se desenvolve em uma narração de julgamento, por isso, possuindo um caráter profético-escatológico. Os sujeitos das exclamações manifestam reverências corporais a Deus: prostrações, adoração, visões celestiais, acompanhamen-

---

<sup>3</sup> Os autores propõem divisões diversas, conforme os critérios adotados. A maioria dos autores consideram o prólogo (1,1-8); a visão inicial e as cartas às igrejas (1,9-3,22); a parte central do livro do Apocalipse (4,1-22,5), na qual os autores divergem quanto às subdivisões; e um epílogo (22,6-21). As clássicas discussões e os consensos: LAMBRECHT, 1980, p. 77-104.

to de instrumentos musicais etc. Os termos utilizados nas passagens procedem do uso litúrgico: amém, aleluia, santo, honra, glória, ação de graças etc. Nota-se o pressuposto do ambiente judaico nas referências ao Antigo Testamento, na forma gramatical, na estrutura do texto e nos hinos. Igualmente, o contexto de conflito com o Império Romano (gênero literário, mensagem do livro) e a oposição ao Imperador.

Os sujeitos das passagens hínicas são sempre seres celestiais: quatro seres vivos (4,8; 5,8.11; 7,11; 19,4), vinte e quatro anciãos (4,10; 5,8.11; 7,11; 11,16; 19,4), numerosa multidão (7,9; 19,1.6) e anjos (5,11;7,11; 11,15; 15,1; 16,1). Os destinatários do elenco das passagens hínicas (Aquele que está sentado no trono e o Cordeiro) definem outra característica comum entre os textos. O visionário João testemunha esses acontecimentos celestiais.

O léxico de tais passagens não fundamenta uma classificação como hinos ou cânticos. No Apocalipse, não há ocorrência da palavra hino; no Novo Testamento ocorre no plural (ᾠμοὶ) em: Ef 5,19; Col 3,16. A palavra cânticos (ὠδαῖς) e o verbo cantar (ᾄδω) aparecem no Novo Testamento em Ef 5,19; Col 3,16; Ap 5,9; 14,3; 15,3. Então, precisa-se de outros critérios para uma classificação como hino<sup>4</sup>.

Os textos podem ser identificados como hinos baseando-se na estrutura formal comum aos hinos da Antiguidade e por consistirem em um louvor a Deus com características hínicas, por exemplo: estrutura, estilo, destinatários e contexto da narração (SCHEDTLER, 2014, p. 30-31). No Apocalipse, encontramos, nos textos selecionados, algumas fórmulas introdutórias comuns às composições que sugerem ao leitor um hino, por exemplo: λέγοντες (4,8.10; 5,9.12; 7,10.12; 11,15.17; 15,3), ὡδὴν καινὴν (5,9; 15,3), κράζουσιν (7,10), e φωνῆ μεγάλης (5,12; 7,10; no plural: 11,15; 12,10; 19,1) (JÖRNS, 1971, p. 20; SCHEDTLER, 2014, p. 31).

Encontram-se, no livro do Apocalipse, dezesseis textos mais comumente identificados como hinos: 4,8c.11; 5,9b-10.12b.13b; 7,10b.12; 11,15b.17-18; 12,10b-12; 15,3b-4; 16,5b-7b; 19,1b-2.3.5b.6-8 (JÖRNS, 1971, p. 17; AUNE, 1997, 315)<sup>5</sup>. Com exceção de 15,3-4, todos os hinos se organizam com uma res-

<sup>4</sup> Por esse motivo, há a sugestão do uso adjetivo da palavra hinos: “passagens hínicas”, conforme a proposta de MORGEN, 2009, p. 215.

<sup>5</sup> Há outras passagens com características hínicas que, por motivos variados, não são consideradas como hinos: Ap 1,5-6.8; 13,4; 18,22-24; 21,3-4; 22,12-13.17.20-21 (JÖRNS, 1971, p. 21-22). Klaus Berger sugere,

posta antifonal, separada por elementos narrativos (AUNE, 1997, p. 315; SCHEDTLER, 2014, p. 30).

Ap 12,10-12 constitui um texto que proclama a vitória e a salvação de Deus. A passagem possui uma especificidade em relação aos outros hinos do elenco. Ele não se dirige diretamente a Deus ou ao Cordeiro, mas aos ouvintes convidados à celebração dos feitos de Deus. Mantemos a passagem na seleção dos hinos por causa das seguintes características: o início semelhante com os demais (καὶ ἤκουσα φωνὴν μεγάλην ἐν τῷ οὐρανῷ λέγουσαν), a temática teológica e os vocábulos do mesmo campo semântico (σωτηρία, ἔξουσία, δύναμις, βασιλεία τοῦ Θεοῦ).

Em síntese, elencamos as seguintes perícopes com os hinos destinados a Deus e ao Cordeiro: 4,8-11; 5,9-14; 7,10-12; 11,15-18; 12,10-12; 15,3-4; 16, 5-6; 19,1-8<sup>6</sup>.

### 3 AS FONTES DOS HINOS

A questão sobre a origem dos hinos não é tema das maiores discussões, por isso, as pesquisas não se estendem enormemente nem há maiores divergências. Os pesquisadores identificam fontes diversas e apresentam as diferentes influências nos hinos do Apocalipse.

A primeira possibilidade, que geralmente se imagina, supõe os hinos do Apocalipse como extratos de textos da liturgia cristã primitiva. Tal hipótese foi sustentada longamente, mas atualmente desconsiderada e contestada desde os estudos de Carnegie (1982, p. 246) e O'Rourke (1968, p. 402). Percebe-se, evidentemente, o contexto e os elementos litúrgicos do livro, no entanto, a redação

a partir da história das formas (*Formgeschichte*), uma classificação distinta para cada uma das passagens consideradas hinos: aclamação (4,8); aclamação com ἄξιοι (4,11; 5,9-10.12); doxologia (5,13; 7,10.12); doxologia do juízo (16,5-7; 19,1-2); proclamação (11,15; 14,8); proclamação com comentário (12,10-12); hino veterotestamentário (19,5.6-8); hino parcial (15,3-4; 19,5); cântico de ação de graças (11,17-18). A divisão de Berger detalha o conteúdo de cada parte dos textos em questão, porém dificulta uma visão de conjunto dos textos, a relação com o enredo e a percepção de elementos comuns entre eles (BERGER, 1998, p. 222).

<sup>6</sup> O elenco das passagens se encontra no consenso dos principais comentadores do livro do Apocalipse da atualidade: AUNE, 1997, p. 315. As dissertações sobre os hinos do Apocalipse se diferem na lista conforme a abordagem: Anthony Nusca aborda as unidades menores com características hínicas (Ap 1,5-6; 18,20; 22) por causa da abordagem litúrgica (NUSCA, 1998). Schedtler difere em alguns versículos quanto à delimitação (p. ex. 7,9-14; 11,15-19), porque apresenta a relação dos hinos do Apocalipse com os coros da tragédia grega (SCHEDTLER, 2014). Grabiner não analisa 16,5-7 (GRABINER, 2015). Outra abordagem semelhante com alguns textos: MANUNZA, 2012.

dos hinos se insere coesamente na narrativa geral de forma que não poderia vir de outro redator senão o próprio autor do Apocalipse (GRABINER, 2015, p. 6). A liturgia cristã origina os hinos, mas não pode ser a única fonte.

Um autor que se destaca, Gregory K. Beale, não dedica um tópico sobre o assunto, mas expressa sua opinião em excursos após o comentário aos hinos. Sua obra se caracteriza pela relação dos textos do Apocalipse com o Antigo Testamento e as tradições judaicas. Então, ele destaca a linguagem semelhante aos textos do Antigo Testamento, sobretudo, ao livro de Daniel (BEALE, 1999, p. 367), afirmando, inclusive, uma dependência de Ap 4-5 a Dn 7. Assim, ele conclui sobre sua hipótese: Ap 4-5 se torna a plenificação da profecia do filho do homem de Dn 7; a combinação de Is 6 e Ez 1-2 com Dn 7 confirma o julgamento que está porvir; a ideia do julgamento também se confirma com a imagem do livro já presente em Ez 2; Is 29 e Dn 12, contudo, predomina a ideia de Dn 7,10; a mensagem de Ap 4-5 se aproxima mais do sentido de Dn 7 do que de Ez 1-2, sendo a Igreja a realização do reino anunciado por Daniel (BEALE, 1999, p. 368-369). Logo, na perspectiva do autor, os hinos se originam dos textos do Antigo Testamento, sobretudo, de Daniel. Ele não se envolve com as fontes extrabíblicas nem com a oposição política explicitada no enredo do Apocalipse.

David Seal discute o tema apresentando a influência das aclamações do primeiro século em Ap 4,8.11 (SEAL, 2008, p. 339-352). O autor retoma as hipóteses correntes sobre a origem dos hinos e sintetiza em três posições principais, em ordem diferentemente da nossa: os hinos são oriundos do Antigo Testamento e de outros textos judaicos (p. ex.: Beale); segunda, eles se originam nas liturgias da Igreja primitiva (p. ex: oposições de Carnegie e O'Rourke); terceira, a dependência dos hinos do misticismo judaico e das tradições apocalíticas (p. ex.: Ford, Bauckham) (SEAL, 2008, p. 339-340). Enfim, Seal desenvolve outra possibilidade dos autores precedentes (MOWRY, 1952, p. 75-84; AUNE, 1983, p. 5-26), demonstrando que os hinos derivam das aclamações proclamadas para o imperador romano (SEAL, 2008, p. 340).

O autor recorre aos documentos do tempo do Império Romano e apresenta a definição de aclamação, a história das aclamações, as aclamações no Império Romano, a forma dessas aclamações e suas funções. Então, ele verifica que tais vocativos aparecem em Ap 4,8.11 atribuídos a Deus. Logo, os cristãos reverenciam a Deus com os mesmos termos que as pessoas veneravam a César (Senhor,

Deus, Todo-Poderoso, digno, criador). Não apenas o vocabulário se assemelha, mas também, segundo Seal (2008, p. 352), a forma poética, rima e cadência musical. Ele demonstra a relação das aclamações à corte romana em Ap 4,8.11, mas menciona que pode se constatar em outros textos do Apocalipse (1,4-7; 5,9-10.12-13; 7,10.12; 11,15.17-18; 12,10-12; 15,3-4.6-8; 19,1-3.5) (SEAL, 2008, p. 345). As aclamações à corte romana presente nos hinos distingue-os das outras partes do Apocalipse, sugerindo uma influência distinta.

Steven Grabiner apresenta as perspectivas acima citadas e tece consideração sobre o misticismo judaico, principalmente a *Merkabah*. Para o autor (GRABINER, 2015, p. 7), a influência da *Merkabah* nos hinos necessitaria de mais pesquisas e evidenciaria mais relações e continuaria para novas compreensões (RYAN, 2012, p. 13-25). Contudo, o autor não desenvolve a discussão e se restringe à discussão entre David Seal e David Aune sobre as influências das aclamações na corte imperial nos hinos do Apocalipse. Enfim, Grabiner conclui que as perspectivas se completam, mas prioriza, no seu trabalho, a dependência dos hinos do Antigo Testamento (GRABINER, 2015, p. 12).

Os autores destacam as principais fontes e desenvolvem suas reflexões a partir das próprias perspectivas. Conforme os estudos, resumimos as origens dos hinos dos seguintes materiais: a liturgia cristã; o Antigo Testamento; outros escritos judaicos, incluindo a *Merkabah*; as aclamações da corte do Império Romano. As diferentes fontes não se excluem nem se impõem isoladas, mas se complementam e atestam o variado pressuposto do autor e dos destinatários (GLOER, 2001, p. 36).

Os estudos, geralmente, consideram mais os primeiros textos (Ap 4–5) do que os outros e estendem a intuição de um para os outros hinos. O cenário narrativo, o vocabulário, as aclamações e os personagens mudam no decorrer da narrativa. Assim, torna-se difícil, por exemplo, verificar os mesmos termos de 4,8.11 em 19,1.3.6. Contudo, não se contraria a relação dos hinos com as aclamações da corte romana, mas os elementos se diferenciam com o desenrolar da narração.

Dessa maneira, não nos atemos a uma das fontes apenas, mas consideraremos os diferentes pressupostos dos hinos. Entretanto, por causa do objetivo da pesquisa, destacaremos o uso do Antigo Testamento e de outros textos judaicos em cada um dos hinos analisados.

## CONCLUSÃO

O texto apresenta a discussão acerca de três tópicos: o gênero literário, as características e as fontes dos hinos do Apocalipse. Sobre o primeiro, concluímos que não há homogeneidade sobre os hinos no Novo Testamento, então, deve-se observar no conjunto o que distingue tal texto dos outros para classificá-lo como hino. Segundo, elencamos as características dos hinos do Apocalipse: contexto narrativo, sujeito e destinatário dos hinos, o léxico das passagens, o estilo antifonal e o elenco das passagens (4,8-11; 5,9-14; 7,10-12; 11,15-18; 12,10-12; 15,3-4; 16, 5-6; 19,1-8). Finalmente, expomos as fontes dos hinos do Apocalipse: o Antigo Testamento, a tradição judaica, a liturgia cristã primitiva e os hinos para as cortes romanas. Os temas propõem elementos pressupostos para o desenvolvimento de outras pesquisas no mesmo campo.

## REFERÊNCIAS

- AUNE, David. *Revelation 1-5*. Dallas: Word, 1997.
- AUNE, David. The Influence of Roman Imperial Court Ceremonial on the Apocalypse of John. *Biblical Research*, n. 28, p. 5-26, 1983.
- BEALE, G. K. *The Book of Revelation*. Cambridge: Eerdmans, 1999.
- BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1998.
- CARNEGIE, David. Worthy is the Lamb: the Hymns in Revelation. In: ROWDON, Harold (ed). *Christ the Lord: studies in Christology presented to Donald Guthrie*. Michigan: Inter Varsity, 1982, p. 243-256.
- GLOER, W. Worship God! Liturgical Elements in the Apocalypse. *Review and Expositor*, n. 98, p. 35-57, 2001.
- GRABINER, Steven. *Revelation's Hymns: Commentary on the Cosmic Conflict*. London: Bloomsbury, 2015.
- JÖRNS, Klaus-Peter. *Das Hymnische Evangelium: Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung*. Gütersloher: Gerd Mohn, 1971.
- LAMBRECHT, Jan. A Structuration of Revelation 4,1-22,5. In: LAMBRECHT, Jan (org.). *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*. Leuven: Leuven Press, 1980, p. 77-104.
- LEHMANN, Yves. La fontion des hymnes dans les littératures antiques. In: ACFEB. *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions*. Paris: Cerf, 2009, p. 19-37.
- MANUNZA, Carlo. *L'Apocalisse come "actio liturgica" cristiana: studio exegético-teologi-*



co di Ap 1,9-16; 3,14-22; 13,9-10; 19,1-8. Roma: Gregorian Press, 2012.

MORGEN, Michèle. Comment louer Dieu, “Celui qui siège sur le trône et l’Agneau”?: Étude sur la contextualization et la fonction des passages hymniques dans l’ensemble du livre de l’Apocalypse. In: ACFEB. *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions*. Paris: Cerf, 2009, p. 209-237.

MOWRY, L. Revelation 4-5 and Early Christian Liturgical Usage. *Journal Biblical Literature*, n. 71, p. 75-84, 1952.

NUSCA, Anthony Robert. *Heavenly Worship, Ecclesial Worship: a ‘Liturgical approach’ to the Hymns of the Apocalypse of St. John*. Roma: PUG, 1998.

O’ROURKE, John. Hymns of the Apocalypse. *Catholic Biblical Quarterly*, n. 30, p. 399-409, 1968.

OSBORNE, Thomas. “Récitez entre vous des psaumes, des hymes et des cantiques inspirés” (Ep 5,19): Un état de la question sur l’étude des “hymnes” du Nouveau Testament. In: ACFEB. *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions*. Paris: Cerf, 2009, p.57-80.

RYAN, Sean. In Animate Praise: the Heavenly Temple Liturgy in the Apocalypse and the Songs of Sabbath Sacrifice. *Scripture Bulletin*, v. 62, n. 1, p. 13-25, 2012.

SANDERS, Jack. *The New Testament Christological Hymns: their Historical Religious Background*. Cambridge: Cambridge Press, 1971.

SCHEDTLER, Justin Jeffcoat. *A Heavenly Chorus: the Dramatic Function of Revelation’s Hymns*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

SEAL, David. Shouting in the Apocalypse: the influence of First-Century Acclamations on the Praise Utterances in Revelation 4:8 and 11. *Journal of the Evangelical Theological Society*, n. 51, v. 2, p. 339-352, 2008.

VIELHAUER, Philipp. *História da literatura cristã primitiva*. São Paulo: Academia Cristã, 2005.

# Mulher e Homem em Gn 2-3: o futuro da tradição cristã em chave de esperança

*Flávia Luiza Gomes<sup>1</sup>*

## RESUMO

A comunicação propõe repensar estruturas, mentalidades e indagar o futuro da tradição cristã a partir da análise dos versículos correspondentes à criação do homem e da mulher no capítulo 2 do livro do **Gênesis**. Após 500 anos da Reforma, que foi precedida e impulsionada pelo estudo da Bíblia nas línguas originais, o contexto atual religioso segue a mesma demanda diante de situações hodiernas de intenso preconceito e fundamentalismo. O mito sobre a criação do homem e da mulher embala o obscurantismo por meio de traduções, leituras e práticas sociais a despeito de afirmar a priori que a humanidade completa está na igualdade das relações e não no domínio masculino. Não há machismo algum no relato em que Deus diz que fez a mulher da metade de *adam*. Mais do que se tem vislumbrado, a narrativa da criação do homem e da mulher em Gn 2 e da transgressão dos dois em Gn 3 é militante da igualdade dos direitos entre os gêneros e contrária à subserviência imbuída numa sociedade patriarcal. A religiosidade cristã questionada pelo contexto social atual repleto de mudanças nas questões relacionais precisa repensar suas estruturas e concepções que urgem por uma leitura e interpretação que ouse libertar abrindo mão da alegoria que fundamenta dogmas e esvanece o querigma libertário do texto sagrado.

**Palavras-chave:** Criação. Mulher. Gênero. Esperança.

## INTRODUÇÃO

Práticas sociais, transformadas em tradição, tornam “naturais” certas interpretações do texto bíblico. É importante desconstruir tais exegeses e fundar uma leitura que se ponha a escutar textos tão paradigmáticos como o de Gênesis 2,5-3.24, cujo sentido último nos faz pensar o futuro em chave de esperança.

Esse texto apresenta um mito de origem não cosmogônico, mas antro-

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciências da Religião. E-mail: lgflavia@hotmail.com

pológico. Como mito que é, fala de um acontecimento “sucedido”, mas o que verdadeiramente faz é “interpretar” sucessos vividos no horizonte da produção do próprio texto, ou seja, da vida de Israel, num momento determinado de sua história. Remontar “às origens” significa buscar o sentido, orientar-se, explorar possibilidades, conectar-se com o absoluto. Cada mito está configurado para “dizer” algo sobre o presente, não sobre o passado. O “passado” do mito é o sentido do “presente” vivido.

## **1 A CONSTRUÇÃO DA MULHER E DO HOMEM: POSSIBILIDADE DE MACHISMO?**

Num olhar atento sobre o texto de Gênesis 2,7, apreendem-se detalhes imprescindíveis e bastante ofuscados: “Então Deus formou *adam* da *adamah*”. Normalmente as bíblias não traduzem o termo *adam*, mas apenas fazem uma transliteração, levando a compreender que *adam* é o nome de um homem, Adão: “E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra”, enquanto que o termo *adamah* é traduzido por terra ou barro. O percurso complexo de transposição do texto da língua original para outra língua se faz num processo que já se põe a interpretar, causando quiproquós.

Não obstante esse olhar primeiro compreender *adam* como nome de um homem, Adão, a melhor tradução para esse termo é “humano” ou “ser humano”. E *adamah* melhor se traduz por “o solo bom para trabalhar, a terra que pode produzir bom fruto”. Dessa forma, percebe-se que o texto afirma que o ser humano é oriundo do húmus da terra. Com tal afirmação, o autor de Gn 2,7 quer dizer que o primeiro humano não pode ser identificado com um homem cujo nome é Adão. Nesse caso, este termo deveria ser escrito com letra minúscula: *adam*.

Num mito relativamente extenso sobre a origem do ser humano (2,5-17) fala-se da formação do *adam* genérico ou coletivo (= seres humanos), tanto varões como mulheres.

Depois, em outro mito mais breve (2,18-25), apresenta-se o episódio da “construção” da mulher por Javé Elohim. Aqui a mulher não é tirada do varão (*ish*), mas do *adam*. De um de seus lados (melhor que costelas), ou seja, da me-

tade do *adam*, Javé constrói a mulher. Somente aqui surge a diferença entre os sexos e se vai falar de varão (*ish*) e varoa (*ishah*). Se a construída é a mulher, a outra metade ou lado será, obviamente, o varão.

O relato da criação da mulher é a sequência lógica de 2,15-17, pois aí “homem” é tomado coletivamente e inclui o varão e a mulher (Bíblia de Jerusalém, 1985, p. 34).

Em Gênesis 2,22, lê-se: “E da *tsela* de *adam*, Deus fez a fêmea”. Em nossas Bíblias geralmente se traduz *tsela* por costela. Porém, *tsela* significa, literalmente, metade, banda, cada margem de um rio. Portanto, a melhor tradução do texto em questão seria: “de uma das metades de *adam* (ser humano), Deus fez a fêmea”. Com obviedade infere-se que da outra metade Deus fez o macho. Bem lido, o texto sugere que o relato sobre a criação da mulher aparece antes de se falar na criação do varão, ambos a partir do *adam* (genérico) anterior (Croatto, 2000).

No encontro, as duas metades se tornam *adam*, o ser humano original: “Portanto, o macho deixará seu pai e sua mãe, e se unirá à fêmea, e serão uma só existência” (Gn 2,24). No esplendor da criação, o ser humano completo, a existência plena, não pode ser definida a partir do macho ou da fêmea, mas da beleza e da união de ambos.

O ser humano completo não se encontra no gênero masculino, mas na união das duas partes. Ou seja, a humanidade completa está na igualdade das relações e não no domínio masculino. Não há machismo algum nesse relato, ao dizer que Deus fez a mulher da metade de *adam*. Mais do que se tem vislumbrado, a narrativa da criação do homem e da mulher é muito equilibrada, romântica até, quando bem traduzida.

## **2 A MULHER E O PECADO: POSSIBILIDADE PARA O MACHISMO**

Uma análise detalhada permite descobrir importantes aspectos que definem os papéis da mulher e do varão no mito da transgressão (não “queda”) de Gn 3,1-19. As práticas sociais, transformadas em tradição, tonam “naturais” certas interpretações incorretas do texto bíblico.

Algo negativo está sendo tematizado no capítulo 3, com recurso a uma linguagem simbólica e mítica. Os mitos podem criticar a realidade, pela forma como falam. Este é o caso de Gênesis 3.

No mito longo de criação do *adam* (2,5-17), se supõe que há mulheres e varões formados por Javé. De fato, no *adam* estão os dois, varão e mulher, como muito bem expressará o diálogo entre a serpente e a mulher em 3,1b-3: o “não comereis” (v. 3a) interpreta para os dois gêneros a ordem “não comerás”, de 2,17. Não se trata de uma presença “virtual” da mulher em 2,17 (na medida em que, depois, será tirada do *adam* ali presente), mas de alguém que escuta o mandamento e a proibição junto com o varão.

Quando lemos, em 3,1b, que a serpente fala, percebemos que estamos em outro plano, o do símbolo. No dizer da serpente, a frase lapidar identifica Elohim como um Deus ciumento de seu status divino. A serpente “sabe” o que Elohim “sabe” e o comunica à mulher. Na frase da serpente há uma clara promessa: longe de ocasionar a morte, conhecer da “árvore do conhecimento” outorgará uma qualidade divina, que é a de conhecer “o bom e o mau”. Convém traduzir assim a fórmula hebraica *tôb wara*, e não “do bem e do mal”. O texto não está se referindo à capacidade de discernir entre o bem e o mal (interpretação ética – por sinal, necessária aos seres humanos), mas à capacidade de conhecer o que é bom ou ruim para tal ou tal pessoa, em determinadas circunstâncias. Esse conhecimento é privativo de Deus, não dos homens (por isso a sugestão de que “sereis como Deus, conhecedores do bom e do mau”).

É preciso pensar no motivo pelo qual a serpente fala com a mulher e não com o varão. É possível que o texto queira associar às duas figuras, como dois aspectos complementares do mistério da vida, o princípio feminino (a mulher) e o masculino (a serpente – em hebraico o vocábulo *nahas*, “serpente”, é masculino). Ainda é possível que a tradição tenha escolhido a mulher como interlocutora porque o tema em torno do qual gira a decisão é o “comer”. Na casa é a mulher que discerne o que é bom para comer. Por isso, neste mito, longe de ser menosprezada, a mulher atua com um papel protagonístico. Ao término do diálogo, o leitor sabe apenas indiretamente (pelos plurais dos verbos no diálogo dos versículos 1b-5) que o varão está presente, mas não sabe se este escuta nem se intervém. É ignorado. Se a serpente simboliza a alta sabedoria, o texto enaltece a mulher ao lhe dar tal protagonismo. Foi a interpretação da serpente

como representação da morte ou do mal que embaçou os contornos do papel da mulher nesta cena.

Esse papel da mulher é reforçado no v. 6a, que é o eixo em redor do qual circula o sentido do episódio inicial (vv. 1-7). O “ver” da mulher, verbo com o qual se inicia o v. 6, conota a descoberta de algo valioso. O conteúdo desse seu “ver” está expresso em três paralelos: ela vê que o fruto **é bom** como comida; que é apetecível aos olhos; que é desejável para a inteligência. Esse terceiro paralelo nos situa justamente no nível simbólico manifesto pela árvore, sua transfiguração simbólica. O valor simbólico está explicitado na recordação de que é uma “árvore do conhecimento do bom e do mau”, indicando que o texto está falando em outro plano, o simbólico. Portanto, os três paralelos se reduzem a uma única ideia: a aquisição da sabedoria.

Escolher o que é bom e apetitoso na ordem do comer é o suporte simbólico para indicar que a sabedoria é valorizada primeiramente pela mulher. Esta é posta no ato de discernir. Em segundo lugar, que é adquirida primeiramente pela mulher (v. 6b: tomou de seu fruto e comeu).

Só depois disto e novamente pela iniciativa dela, “deu também a seu esposo, que estava com ela, e (ele) comeu”. A mulher continua sendo a protagonista. Ela tinha tomado do fruto e agora ela o dá a seu esposo. Neste momento, não antes, o varão se constitui em sujeito. Sujeito, todavia, de uma única ação, o “comer”.

Daqui se deduziu que “a mulher pecou primeiro”; pior ainda, que ela tentou o varão. O autor da 1ª Carta a Timóteo deduz que “Adão não foi enganado; mas a mulher foi reenganada. O teor do texto parece afirmar que só a mulher tornou-se transgressora.

O texto de Gênesis 3,7, porém, atribui o comer (= transgressão) a uma e ao outro. Mas, é preciso ter em conta, é a mulher, não o varão, que busca a sabedoria, que sopesa o valor do meio para adquiri-la, que, finalmente, a adquire primeiro e que a compartilha com seu companheiro.

Convém distinguir duas coisas: o mito, como intenção principal, nos indicará que esta aquisição da sabedoria foi um erro pela forma com que se concretizou. Mas, por outro lado, o relato descreve funções dos atores e, neste caso, a mulher desempenha um papel muito mais relevante do que o varão. Por trás

disto pode-se supor uma praxe social onde a mulher se destaca especialmente.

Quando a mulher e o varão comeram da árvore do conhecimento, seus olhos se abriram (metáfora para “adquiriram inteligência”, v. 5a) e ficaram sabendo que estavam nus. Segundo 2,25, o casal conhecia, sem se envergonhar, a própria nudez. Não faz sentido que agora os dois “descubram” que estavam nus. Nos vv. 8-11 fica claro que o casal se esconde “de Javé Elohim” e não um do outro; que o medo diante de Javé é “porque estou nu” (v. 10b); que constatar (fala do varão) que estavam nus é o resultado de ter comido da árvore do conhecimento (como o próprio Javé esclarece, v. 11).

Neste primeiro diálogo do juiz divino – diálogo com o varão e não com a mulher – a nudez assinala um distanciamento do casal com relação a Javé. Afinal, por que o medo em sua presença? A nudez, agora elevada ao plano simbólico, não significará uma identificação com os Deuses (nus nas representações) do entorno cananeu, um ambiente cultural superior aonde Israel tinha ido “comer” novas formas de sabedoria e civilização? Eram esses Deuses sábios e fecundos que detinham e concediam a sabedoria tão bem manifestada na cultura cananeia, fenícia ou egípcia do momento.

O mito está falando de uma situação crítica de Israel, na qual a antiga opção por Javé (Js 24,14-24) titubeia com a infiltração e assimilação de Deuses novos, mas estranhos e, no entanto, importantes.

Se no primeiro episódio (vv. 1-7) a mulher era a protagonista, nos vv. 8-11 Deus se desloca intencionalmente para o varão. Por quê? Os reis admitiam os cultos a outros Deuses com a introdução de mulheres estrangeiras no harém real, conforme o caso de Salomão em 1Rs 11. Uma leitura correta desse texto conclui claramente que de jeito nenhum se culpam as mulheres de Salomão, mas a ele somente. Não há uma só palavra contra elas. Javé condena Salomão, exatamente como em Gn 3,8-11 se confronta com o varão.

Mais notável ainda é o cuidado com que o texto da sentença tríplice (vv. 14-19) acusa a serpente (v. 14: “porque fizeste isto”) e o varão (v. 17a: “porque escutaste a voz de tua esposa e comeste da árvore da qual te havia ordenado ‘não comas dela’”), mas apenas transmite, sem registrar apreciações ou razões, a sentença à mulher (v. 16).

O relato total de Gn 3 não está especulando sobre o fato de a mulher ser

a primeira, servindo de mediadora, mas de o varão ser o último, quer dizer, o decisivo, aquele que fecha o circuito da transgressão. Por isso o interrogatório de Javé (vv. 8-13) começa por ele e não pela mulher. O papel temático da mulher é, antes, simbólico, mas o do homem é real naquilo que este mito persegue, que é falar da responsabilidade dos reis e poderosos em “tomar” do fruto oferecido, a sabedoria das culturas vizinhas (com seus Deuses legitimadores). Justamente porque o mito reflete uma sociedade patriarcal e monárquica, onde o poder é exercido desde instâncias masculinas, o papel essencial na transgressão é exercido pelo varão, ao passo que a mulher o precede em outro papel protagônico, simbólico sem dúvida neste relato, que é a sua participação ativa no que se refere ao discernimento do “comer” e às práticas sapienciais. Isto (3,1-6), no conjunto do mito, é apenas um episódio introdutório. Vemos logo que a brevíssima informação do v. 6b (“e comeu”) converte-se, no interrogatório que Javé faz (v. 8-13), em episódio central quanto à responsabilidade. O varão não responde à pergunta “quem te disse que estavas nu?” (v. 1a), porque o próprio Javé a responde: “Acaso comeste da árvore da qual te ordenei não comer?” (v. 11b). O plural do v. 7a passa a ser um singular no v. 11. Não é por ter se esquecido da mulher, mas porque, na realidade, o mito está interpretando os homens que exercem o poder que os faz ser “como Deus”.

Por isso, o interrogatório da mulher é breve (v. 13a). Apenas duas palavras em hebraico: “Que fizeste?” (e não “por que fizeste isso?”, que é uma expressão mais incriminatória). No episódio inicial, no qual a mulher era protagonista no discernimento (v. 1-7), o varão quase não intervém; no segundo, na questão judicial (v. 8-13), o varão é perseguido extensamente pela voz divina, ao passo que à mulher apenas se pergunta o que já se sabe, com a intenção evidente de saltar para o outro ator, a serpente (v. 13b), a quem Javé começa culpando no momento de introduzir a sentença (v. 14a).

Sobre a sentença à mulher (3,16) e ao varão (vv. 17-19), não se trata de fixação do destino, mas sim de interpretação do presente. O texto não está dizendo que o castigo da mulher é dar à luz filhos, nem que o do varão seja o trabalho do campo. Os acentos estão no modo como se exercem tais funções: o sofrimento. Toma-se o que, nas práticas sociais de quando se produziu o texto, é mais característico de um e outro sexo.



## CONCLUSÃO

A partir disso, fica evidente que a afirmação de que a mulher foi formada da costela de Adão pode ser feita se, contudo, houver a compreensão de que esse “adão” (*adam*) representa o ser humano original e a costela (*tsela*) é a metade dele. Igualmente, percebendo-se o óbvio de que o varão-homem corresponde à outra metade. Sendo assim, *adam*, transliterado em algumas traduções por “Adão”, não é o varão-homem e a “costela” não é uma vértebra do seu corpo. A anatomia do corpo humano já evidencia isso, pois não falta uma costela no gênero masculino, como esse relato de Gênesis 2 poderia fazer pensar os que não consideram com seriedade o processo interpretativo e confundem a essência da mensagem.

Os mitos de Gn 2-3 estão interpretando uma realidade, uma situação de identificação de Israel com outros Deuses através de uma assimilação não crítica de suas culturas.

A intertextualidade bíblica nos ajuda a entender que, no fundo, este mito propõe um “nunca mais”, um começar de novo, mas de outro jeito, para que o resultado não seja o de Gn 3,16-19, e sim o de 2,15-17: o projeto original de Javé Elohim. Essa é a utopia que o mito oferecia a seus primeiros destinatários e oferece a nós, leitores de hoje.

## REFERÊNCIAS

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

CHOPP, Rebecca. O conhecimento de Eva. *Concilium*, Rio de Janeiro, n. 263, p. 145-154, 1996.

CIMOSA, Mario. Gênesis 1-11: a humanidade na sua origem. São Paulo: Paulinas, 1987.

CROATTO, José Severino. O mito como interpretação da realidade - considerações sobre a função da linguagem de estrutura mítica no Pentateuco. *Ribla*, Petrópolis, n. 23, p. 16-22, jan., 1996.

CROATTO, José Severino. Quem pecou primeiro. *Ribla*, Petrópolis, n. 37, p. 295-307, 2000.

MALLMANN, Loivo José. A criação, obra gratuita de Deus em vista do sábado. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 60, pp. 22-30, 1998.

SCHWANTES, Milton. *Projetos de esperança: meditações sobre Genesis 1-11*. São Paulo: Paulinas, 2002.

SHREINER, Josef. *Palavra e mensagem do Antigo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004.

## GT 4 - Filosofia da religião

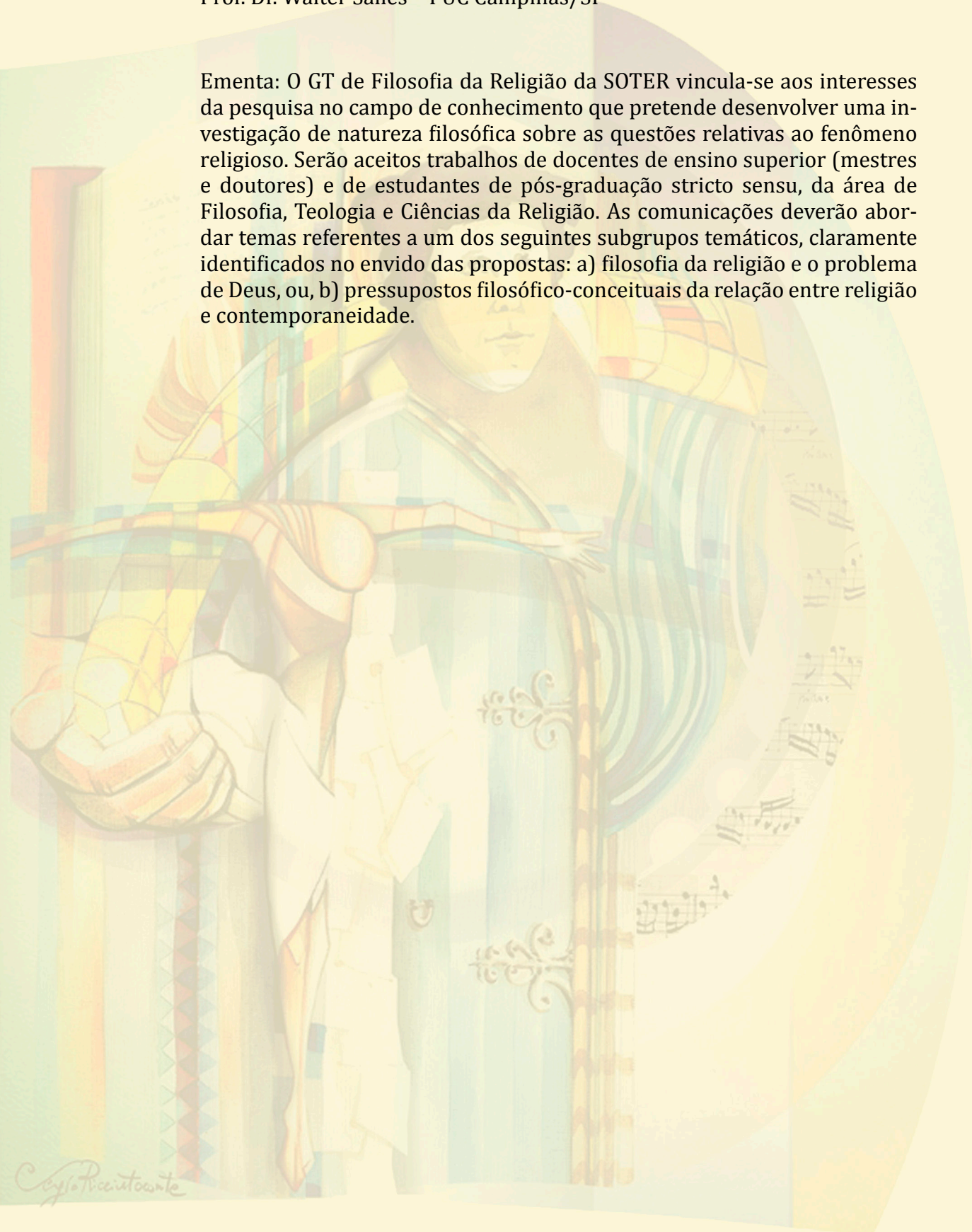


## Coordenadores:

Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal – UNB/DF

Prof. Dr. Walter Salles – PUC Campinas/SP

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.



*Cygo Picarescante*

# A crítica à religião em Feuerbach e Nietzsche, uma possível intersecção

Karla Samara dos Santos Sousa<sup>1</sup>

## RESUMO

As contribuições de Feuerbach e Nietzsche no que tange a realização de uma profunda crítica a religião é algo evidente. Ambos, cada um com sua especificidade, conseguiram empreender uma reforma no modo de pensar a transcendência, o “absoluto” e a relação “deste” com o próprio homem, de tal modo que marcaram a história do pensamento ocidental. Concepções os quais, em tempos contemporâneos consideram-se plausíveis e amplamente discutidas, a exemplo de ateísmo antropológico, niilismo, o problema da natureza, sensibilidade e crise dos valores certamente, em parte, tem suas raízes no pensamento desses autores. Feuerbach como um “autêntico filósofo da religião” elabora uma das mais ferrenhas críticas ao cristianismo, propondo a redução da “teologia” a “antropologia”. Nietzsche, por seu turno, atrela o cristianismo a decadência dos valores e a corrupção dos costumes. Nesse contexto, este trabalho busca compreender até que ponto a crítica a religião formulada pelos filósofos supracitados chegam a se aproximar, ou seja, tenta-se visualizar quais são os possíveis pontos de intersecção encontrados nesse cenário.

**Palavras Chaves:** Crítica. Religião. Ateísmo. Niilismo.

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Notamos ser consenso que a história do pensamento humano tem vivenciado nos últimos séculos seus momentos mais tempestivos, principalmente em termos de transformação e ruptura. De modo geral, constam-se mudanças na ciência, religião, política, cultura, ética entre outros âmbitos. Queremos, contudo, aqui destacar a *religião e a ética*, em específico as formas de pensá-las e concebê-las. Em tempos de outrora, a religião, por meio da crença em Deus e suas promessas, estabelecia-se como o único princípio legislador e ordenador da realidade (Hervieu-Léger, 2008). Semblante exato dessa leitura é o fato de que Deus prevalecia como parâmetro de verdade e salvação. Mas já a partir do

<sup>1</sup>Doutoranda do curso de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB. Email: karlasamara-sousa@gmail.com

século XV com o Renascimento, o cenário mostrar-se-ia distinto; distinto em virtude justamente da valorização do humano em substituição ao antigo paradigma teocêntrico.

Com efeito, inicia-se no período renascentista a derrocada do julgo religioso sobre a vida do homem e passa-se a convicção cada vez mais crescente de que cabe ele, e tão somente a ele, determinar suas escolhas e erguer seu futuro. Temos, portanto, que a sensação de autonomia agora em vigor no homem, ocorrida mediante o descentramento do aparato religioso, possibilitou uma reviravolta no cenário vigente. Essa perspectiva irá progressivamente consolidar-se na mentalidade moderna, impelindo muitos pensadores a refletirem sobre o papel e essência da religião na vida humana. Mais tarde defrontaríamos com o discurso do possível *fim* da religião frente o triunfo do saber científico.

A tensão em torno da religião e da moral, a saber do cristianismo, vem mostrando-se fato comum, principalmente desde Kant. Destacamos que será Immanuel Kant que definitivamente acabará com a teologia tradicional e criará o alicerce para o surgimento da chamada filosofia da religião. Ao eliminar a teologia tradicional Kant propõe em seu lugar construir uma *Doutrina Filosófica da Religião* que posteriormente será denominada finalmente como *Filosofia da Religião*. Porém, é preciso ressaltar que nem todos os filósofos seguiram o mesmo horizonte.

Alguns decidiram por apontar, a partir de um processo lógico-dedutivo, a existência de um fundamento radical da realidade, seja ele um ente supremo, identificada por exemplo com a natureza material ou o absoluto, seja ele o próprio sujeito racional ou um impulso cego da vontade e de vida. Os maiores defensores dessa linha resguardam o caráter metafísico da realidade em conformidade com os aspectos humano-mundanos em geral. É o sistema hegeliano, um dos mais inauditos representantes dessa concepção. Hegel considera o *espírito absoluto* (Deus) e seu desdobramento na história humana, o verdadeiro expoente de sentido da realidade. Outros, análoga e negativamente, posicionaram-se contrários a essa perspectiva. Com ênfase, muitos pensadores resolveram contestar a religião, sua função ordenadora e seus possíveis mistérios. Schopenhauer, Feuerbach e Nietzsche eram partidários dessa concepção. Aqui, Deus não mais seria visto como o *logos* perfeito que arquiteta o universo ou como o responsável *sui generis* pelo ordenamento moral dos homens. Deus e a

religião, conforme essa cosmovisão, despia-se de suas vestes de benevolência e plenitude diante do ser humano, pois tornara-se para ele inoperante e sem valor.

Apenas quando desabrocha a antiga desconfiança sobre a religião, modelada lá no renascimento, o pensamento rompe trégua com a esfera religiosa e seus processos. Um dos eixos da discórdia é justamente a questão do dogmatismo. Não por acaso, a crise no idealismo alemão do século XIX - sobretudo enquanto crítica ao hegelianismo - decorre da insatisfação diante da maneira dogmática pela qual alguns concebiam as coisas divinas e sua relação com o homem. Por um lado, a nova mentalidade pretende *desconstruir* os velhos preceitos, os quais repousavam na tradicional teologia cristã, por outro, pretende afirmar a natureza humana, postulando de diversas formas sua emancipação. As doutrinas filosóficas dos alemães Ludwig Feuerbach (1804-1872) e Friedrich Nietzsche (1844- 1900) trazem essas questões e talvez melhor elucidem o desfecho que ora expomos.

## 1 FEUERBACH

Se tomarmos o pensamento de Feuerbach como uma filosofia materialista na qual predomina a oposição entre o *transcendente* – *abstrato* e o *homem-empírico*, talvez caiamos em controvérsia sobre o que o filósofo quer nos dizer. Isso porque, para o filósofo alemão, a oposição entre o transcendente e o empírico é produto da elevação dos atributos humanos à condição divina, enquanto atributos universais e extramundanos, daí sugere-se que a tese central de sua doutrina subsuma na afirmativa que ‘a teologia é a antropologia’, tão presente em seus escritos<sup>2</sup>. Embora a maioria dos estudiosos da filosofia feuerbachiana pareça concordar com essa tese e, a partir dela, alguns concebiam Feuerbach como o ‘genitor’ do ateísmo antropológico e crítico mordaz da teologia especulativa, é preciso considerar que seu pensamento vai além desse postulado.

---

<sup>2</sup> Essa proposição aparece nas principais obras de Feuerbach, que aqui consideramos: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843) - Princípios da Filosofia do Futuro, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* (1843), Teses Provisórias para a reforma da filosofia, *Das Wesen des Christentums* (1841), A essência do Cristianismo e *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (1851) – Preleções sobre a essência da Religião

Crítico da tradição idealista inaugurada por Kant, que tem Hegel como seu maior representante, a filosofia de Feuerbach promove uma verdadeira reviravolta na história do pensamento filosófico. O autor alemão põe em relevo o papel do homem, da natureza e da sensibilidade frente ao pensar especulativo teológico predominante na época. Enquanto a ‘velha’ filosofia alicerçava-se em conceitos e abstrações, juntamente com a teologia – fundada desde o neoplatonismo e respaldada na representação de um ser ideal, supremo – Deus, a nova filosofia proposta por Feuerbach, em contrapartida, busca a própria natureza humana. Aqui precisamos concordar com Arroyo que essa nova filosofia, enquanto *filosofia para o futuro* conduziria, em última instância, a uma *antropologia integral*, de modo se pensar a identidade humana, e não a sua destruição (Arroyo, 2009). Essa ‘cosmovisão’ tornou-se quase que profética, uma vez que a descrença e a necessidade da *práxis* passaram a permeiar toda a modernidade. Daí a crítica à religião e a questão do ateísmo no pensamento de Feuerbach.

De fato, Feuerbach entende o universo como autossuficiente, tanto pela atividade do homem quanto pela natureza no geral, e por isso dispensa qualquer causa primeira de ordem divina que possa explicar seu funcionamento e dar-lhe origem. Não há um ser supremo, um artífice detentor de todo poder, de suma bondade e infinita inteligência, o que há é o *homem*. A filosofia feuerbachiana defende uma noção de natureza humana, sensível e determinada, mas que desenvolve estados de consciência frustrantes e quiméricos, pois anseia pela existência de uma dimensão supramundana. Para ele, foi a tradição cristã ocidental que inculcou essa consciência ilusória no homem e, como resultado, acabou por considerar tudo que é humano como degenerativo ao espírito (Feuerbach, 2007). Ademais, Feuerbach nos mostra que a essência dos atributos humanos - tomados em sua máxima perfeição – é atribuída a Deus, quando em verdade, pertence ao próprio homem.

## 2 NIETZSCHE

Friedrich Nietzsche também ocupa uma posição privilegiada no pensamento ocidental, como expoente quer da filosofia, quer dos estudos da religião. Em primeiro plano, lembremo-nos que a formação intelectual do



nosso filósofo dar-se-á numa atmosfera de escombros e reconstruções típicos do século XIX. Outrossim, vemos em Nietzsche o vigor de um espírito crítico<sup>3</sup>, testemunhado principalmente por um impulso inquietante diante do discurso religioso-cristão. Também nesse século, a crença no conhecimento científico e a perspectiva de humanização da pessoa humana levam cada vez mais a desesperanças nas coisas divinas. Nietzsche é fruto desse contexto. Na verdade, ele é aquele que estilhaça o modelo civilizatório e moralizante estabelecido pela cultura ocidental, um modelo que tem Deus e a religião como seus fundamentos, questionando-os e pondo-os a prova. Indo de encontro ao que fora apregoadado pela doutrina cristã, nosso autor decreta a *Morte de Deus*, expondo o caráter sem sentido da existência. Com essa proposição, Nietzsche erigia uma das mais contundentes críticas ao cristianismo, considerando-o por vezes como alienação e loucura.

O projeto filosófico nietzschiano não se trata exatamente de um conjunto coeso e formal, pois seus escritos transbordam toda tentativa de lapidar e encadear ideias em vistas a construir um 'sistema de pensamento'. O próprio Nietzsche critica de modo incisivo as filosofias sistemáticas: “desconfio de todos os sistemáticos e me afasto de seus caminhos. A vontade de sistema é uma falta de retidão” (Nietzsche, 2000, p. 13). Daí que seus textos são escritos, em sua grande maioria, como aforismos. Os aforismos permitem que o autor se desvencilhe da rebuscada concatenação de conceitos para então intuitivamente compreender a existência por meio de imagens, símbolos e outros elementos. Com os aforismos, o autor debruça-se sobre a história, música, filosofia, religião, moral, etc. Todavia, podemos observar que o autor jamais abriu mão de tratar a questão religião a moralidade como pontos-chaves de seus textos. Segundo Bittar, Nietzsche ao “ao deitar-se sobre os valores e ao discutir sobre crenças é que causa profundos abalos na consciência coletiva ocidental, com as propostas que caracterizam sua filosofia niilista” (Bittar, 2004, p. 477).

Nietzsche efetivamente é um filósofo incomum; por suas pretensões podemos vê-lo desse modo. Vejamos as implicações dessa afirmação. Em primeiro lugar, nele, vida e obra se misturam. Nosso autor, como interpretamos, exacerba em seus escritos um desejo extraordinário pela vida, mesmo

<sup>3</sup> Tal era o vigor de Nietzsche que o mesmo afirmava: “De tudo o que se escreve, aprecio somente o que alguém escreve com o seu próprio sangue. Escreve com sangue e aprenderás que o sangue é espírito” (NIETZSCHE, 2011, p. 56).

que dilacerando seu sentido. Ora, que sentido é esse que ele busca suplantar? Sabemos que Nietzsche mostra que a maneira pela qual pensamos a vida foi algo que no Ocidente, ao longo de muitos séculos, sempre esteve atrelado a questão da universalidade da verdade. A verdade, nessa ótica, fundamentada na metafísica. Essa ‘verdade’ apoia-se na ideia de um mundo imaginariamente superior, o qual se estabelece sobremaneira em postulados morais.

A filosofia nietzschiana tratou de *desconstruir* toda essa arquitetônica. Com efeito, a *verdade* proposta por Nietzsche é distinta. Ela tem por escopo desmascarar qualquer ‘certeza’ dada como absoluta e lançar outro postulado: a ‘verdade’ como uma construção humana. Num tom meio presunçoso Nietzsche começa afirmando em sua autobiografia *Ecce homo: como alguém se torna o que é*, que foi o primeiro a descobrir a *verdade*, uma verdade não ilusória. Noutros termos, sustenta que foi ele a sentir a mentira como mentira. Em suas palavras: a “verdade fala em mim. – Mas a minha verdade é terrível: pois até agora chamou-se à mentira verdade. Minha sina quer que eu seja o primeiro homem decente, que eu me veja em oposição à mendacidade de milênios (Nietzsche, 1995, §1)”. A perspectiva de Nietzsche descortina definitivamente aquilo que o mundo, até a modernidade, vinha afirmando: a religião/Deus e suas leis como centro irradiador de significação para o sujeito. Por conta disso, ao nosso ver, parece claro que nenhum outro filósofo antes dele insurgiu contra a ordem e mentalidade estabelecidas como ele fez<sup>4</sup>. Um pensador a frente de seu tempo, um extemporâneo como ele mesmo se intitula, Nietzsche de forma audaciosa considera que a questão da origem dos valores morais, tornar-se-ia em seu tempo uma questão fundamental e nela funda-se o niilismo.

### 3 Considerações Finais: Feuerbach e Nietzsche

Como vimos, na modernidade ocorre de modo um tanto enfático a ruptura com preceitos morais-cristãos, a supervalorização do individual e o arre-

---

<sup>4</sup> Sabemos que o pensamento de Schopenhauer e Feuerbach - este último com notável relevo como vimos

- foram fundamentais para a crítica a religião e contribuíram significativamente para o surgimento do ateísmo alemão do século XIX. Em consonância a crítica ao idealismo hegeliano, esses filósofos, assim como Nietzsche, também questionaram o valor e papel das instituições cristãs. Entretanto, foi Nietzsche que após recolher seus escombros, visualizou a questão do *mal-estar* da humanidade advinda da crise moral vigente, reconhecendo a partir dela necessidade de se pensar no futuro.

fecimento de sentido das coisas no mundo. Dentre outros motivos, isso se dá principalmente em decorrência da derrocada da metafísica na história do pensamento; esta que sustenta ser o fundamento, o meio e o fim de tudo que existe. Essa compreensão de modo algo fora unânime na filosofia. Na verdade, ela foi alvo de severas críticas, como as que aqui apresentamos.

A respeito da crise da metafísica, do absoluto e da moralidade pudemos observar que Feuerbach e Nietzsche legaram um diagnóstico preciso daquilo que se revela como a decadência da religião e dos valores de nossa época. Vimos que Feuerbach quanto Nietzsche tiveram ideias transformadoras quanto provocativas, basta lembrarmos que ambos propuseram uma valorização do homem enquanto ente real. A valorização do humano no pensamento desses autores não implica a inferiorização diante de “realidades” imaginárias, mas algo que busque pautar suas ações e fundamentar sua existência naquilo que o constitui em si mesmo, seja a materialidade, a sensibilidade, a finitude, o desejo.

## REFERÊNCIAS

ARROYO, Luís Miguel. *Tesis provisionales para una filosofía con futuro*. La antropología de L. Feuerbach frente al nihilismo. In: CHAGAS, Eduardo F, PAULA, Marcio Gimenes (org). *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza. UFC. 2009.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. Nietzsche: niilismo e genealogia moral. *Revista da Faculdade de Direito*, Universidade de São Paulo, v. 98, p. 477-502, 2004.

FERRARIS, Maurizio. *Nietzsche y el Nihilismo*. Madrid: Akal, 2000.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis. Vozes. 2007.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. *O peregrino e o convertido – a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Matos Petrópolis. Vozes. 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução e notas de Paulo César de Sousa. São Paulo. Companhia das Letras. 2011.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo. Como alguém se torna o que é*. Tradução e notas de Paulo César de Sousa. São Paulo. Companhia de Bolso. 1995.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral*. Tradução e notas de Paulo

César de Sousa. São Paulo. Companhia das Letras. 2001a.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo*. Tradução, notas e apresentação de Renato Zwick. Porto Alegre. L&PM. 2016.

SERRÃO, Adriana Veríssimo. *A imagem de Ludwig Feuerbach na literatura mais recente (1988-1993)*. Philosophica. Lisboa, n.1, 1993.

# A prova da existência de Deus em Immanuel Kant

*Angelo José Salvador<sup>1</sup>*

## RESUMO

Na antiguidade e na idade média as provas da existência de Deus (metafísica clássica) partiam dos entes empíricos ou de ideias a priori para se chegar ao princípio primeiro, todavia, em Kant, as mesmas se deslocam para a moralidade. Kant demonstra em seus escritos um grande respeito pela Metafísica e diante de tão grandes controvérsias filosóficas decide instaurar um tribunal onde a Razão será julgada por ela mesma. Após esse julgamento, sob o prisma da *crítica*, Kant responderá se a Metafísica é possível como ciência e se a ideia de Deus tem algum fundamento plausível. Depois desse primeiro momento Kant fará uma crítica às tradicionais provas da existência de Deus e por último, aborda a importância das ideias da razão na moral. Portanto, essa comunicação tem por objetivo esclarecer como o filósofo altera sua perspectiva de acesso ao Ser Supremo, abandonando a Metafísica tradicional, fundamentando sua tese da existência de Deus através da moral.

**Palavras-chave:** Metafísica. Deus. Existência. Moral.

## INTRODUÇÃO AO PROBLEMA

Na Crítica da Razão Pura, Immanuel Kant, tentou elucidar que conhecer é unir o material sensível advindo das intuições, integrado nas formas *a priori* do espaço e tempo com as categorias do entendimento. Mas quando se analisa a ideia de Deus, esta foge à regra e não pode ser provada, pois o pensamento trabalha no vazio, já que ela não oferece nenhum material sensível. Será na ética que ele retomará a ideia de Deus, mas de uma forma totalmente diferente da tradição.

---

<sup>1</sup> Mestrando em filosofia da religião pela Faculdade Jesuíta de filosofia e teologia de Belo Horizonte (FAJE). Aluno bolsista da CAPES. E-mail: angelussalvador@yahoo.com.br

## 1. A NOVA POSSIBILIDADE DE SE “PROVAR” A EXISTÊNCIA DE DEUS

A ideia de Deus analisada por Immanuel Kant está inserida no contexto da Metafísica racionalista, representada na modernidade principalmente por filósofos como Descartes, Espinosa, Malebranche e Leibniz. A querela envolvendo o racionalismo contribuiu para que a Metafísica fosse vista com desconfiança e caia em descrédito levando muitos a adotar o ceticismo duvidando da possibilidade de se fundamentar o conhecimento (cf. KANT, Immanuel. *Textos seletos*. 9.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p.14. Textos Filosóficos).

Alguns empiristas, dentre eles, John Locke, tentaram resolver esse problema elaborando uma *fisiologia* (teoria da natureza) do entendimento humano. Todavia, Kant aborda a questão de uma forma completamente nova comparada à revolução que Copérnico fez no campo da astronomia (cf. KANT, 1996, p. 39). Com sua investigação transcendental do conhecimento Kant pretende responder a seguinte questão: São possíveis *juízos sintéticos a priori*? (cf. KANT, 1996, p. 62).

Mas antes de responder à pergunta, é necessário esclarecer o que é *a priori* e *a posteriori*. O conhecimento que é independente de qualquer experiência Kant o chama de *a priori* (anterior a qualquer experiência). Por outro lado, *a posteriori* é o conhecimento que tem sua origem na experiência. Portanto, esse primeiro par conceitual *a priori* e *a posteriori* clarifica se os conhecimentos tem origem na razão ou na experiência.

Também temos outro tipo conceitual, a saber: *juízos analíticos e sintéticos*. Eles respondem “[...] à pergunta acerca do que decide a verdade de um juízo: ‘O fundamento legítimo da ligação entre sujeito e predicado se encontra no sujeito ou fora dele?’ ” (HÖFFE, 2005, p. 47). Quando penso: *todos os corpos são extensos*, então esse é um juízo analítico, pois não preciso ir além do conceito de corpo para encontrar a extensão presente implicitamente no sujeito do juízo. Todavia, quando afirmo: *todos os corpos são pesados*, este é um juízo sintético, pois o predicado é diverso do sujeito. Esse predicado é somado ao sujeito dando origem a um juízo sintético. Para Kant todos os juízos de experiência são sintéticos, e todos os analíticos são *a priori*, pois não necessito sair do conceito para elaborar o juízo.

Após desenvolver esses conceitos Kant se pergunta sobre a possibilidade de *juízos sintéticos a priori*. Segundo o filósofo, nas ciências teóricas da razão estão contidos juízos sintéticos a priori. A matemática é um exemplo disso. Na proposição  $5+7=12$ , aparentemente é uma proposição meramente analítica, resultando da soma de  $7+5$ . Mas quando analiso mais detidamente essa questão matemática o conceito de 12 não está contido no conceito de soma de 5 e 7. Recorro aos cinco dedos da mão para somar o número 7 ao 5 e ver surgir intuitivamente o número 12, portanto, essa proposição é sintética (cf. KANT, 1996, p. 60).

Resta saber agora se a Metafísica também se enquadra nos juízos sintéticos a priori. Para continuar sua tarefa de investigação sobre as condições de possibilidade da Metafísica como ciência, na Estética transcendental, Kant distingue dois troncos do conhecimento humano: “[...] Há dois troncos do conhecimento humano que talvez brotem de uma raiz *comum*, mas desconhecida a nós, a saber, *sensibilidade e entendimento*: pela primeira objetos são-nos *dados*, mas pelo segundo são *pensados*” (KANT, 1996, p. 67).

Através da *intuição* o conhecimento é afetado pelos objetos. Por outro lado o entendimento fornece os conceitos os quais “pensam” as intuições sensíveis reunindo-as e ordenando-as segundo regras (cf. HÖFFE, 2013, p.85). Dois outros elementos são muito importantes para entendermos o processo kantiano do conhecimento, *espaço e tempo*. Para Kant, é imprescindível que os objetos sejam dados a partir de um espaço e um tempo, todavia, estes não existem fora, mas *a priori* no sujeito transcendental.

Mas os fenômenos que chegam até nós através das categorias espaço-tempo precisam ser “enquadrados” naquilo que Kant chama de *lógica transcendental*. A divisão desta lógica é trabalhada em duas seções: na primeira, Kant elabora a *Analítica transcendental*, ou lógica da verdade. Na segunda, ele elabora a *Dialética transcendental* ou *lógica da ilusão*. Esta apresenta os erros da razão quando esta pretende conhecer sem partir de uma experiência possível e nela também está contida a crítica às tradicionais provas da existência de Deus.

Todavia, antes de apresentar as bases da Dialética transcendental, Kant distingue duas fontes do conhecimento: a *intuição* e o *entendimento*. A intuição nos oferece uma variedade de sensações que se encontram no espaço e no tempo que não estão estruturadas. São por meio de conceitos do entendimento, que

o material da intuição é transformado em unidade e estrutura de um objeto, por isso, os conceitos sintetizam e determinam a multiplicidade de sensações espaço-temporais. Portanto, “Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (KANT, 1996, p. 92). Esta é a base da lógica transcendental de Kant.

A Dialética transcendental é uma crítica do entendimento e da razão quando esta é usada *hiperfísicamente*, ou seja, além da experiência possível, inclusive o conhecimento do Ser Divino através de provas. Segundo Kant, são três as provas da existência de Deus elaboradas pela tradição: a prova *ontológica*, a *cosmológica* e a *físico-teológica*. A razão se utiliza ou de uma via empírica para comprovar a existência de Deus ou por um caminho transcendental. Este elimina toda a experiência e infere de maneira *a priori* o conceito de uma causa suprema (através de meros conceitos); aquela parte de uma causa contingente até atingir a causa incondicionada. Para Kant as três provas caem no mesmo erro ao usar conceitos puros da razão sem partir de uma experiência possível para se afirmar algo.

Por isso, Já que através da razão pura não se pode fundamentar a existência de Deus, será no campo moral que Kant resgatará essa ideia tornando-a de suma importância para fundamentar a ação do sujeito. Diante disso, Kant elabora uma nova “prova” da existência de Deus. “Desta ‘prova da existência de Deus’ a partir do problema do sumo bem parece não haver nenhum precursor histórico; o modo da prova é uma realização originária de Kant” (HÖFFE, 2005 p. 283).

Kant não é reconhecido apenas por seu desenvolvimento da razão teórica, mas também da razão prática. A moralidade assim como o âmbito teórico, reivindica validade universal e objetiva. A nova maneira como Kant aborda a moral o leva a uma nova fundamentação da mesma.

Um princípio básico da razão prática é a capacidade de agir independente de móbil sensível. O homem é dotado de *vontade* o que o distingue dos simples entes naturais. Ele é o único capaz de representar para si mesmo leis e agir de acordo com estas. Mas a vontade não é totalmente boa, pois somos seres de paixões e inclinações.

Há, portanto, duas vontades: uma determinada pela razão prática em-



piricamente condicionada e a outra, guiada exclusivamente pela razão prática pura. Esta é independente das condições empíricas, aquela, por outro, recebe parte de sua determinação de fora, pois é movida por paixões e impulsos diversos.

No início da *fundamentação da metafísica dos costumes* Kant afirma que ilimitadamente bom é apenas uma *boa vontade*. “Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma coisa só: uma **boa vontade**” (KANT, 1984, p. 109). Essa afirmação quer dizer que o *moralmente bom* significa o *ilimitadamente bom* (cf. Höffe, 2005, p. 190).

Portanto, aquilo que é ilimitadamente bom não é relativo, mas absolutamente bom. Para o filósofo de Königsberg, o ser bom não é circunstancial ou a mera concordância com costumes advindos da tradição, o bom é aquilo que é isento de toda condição limitante, ou seja, é incondicionado, é bom em si mesmo. Contrariamente à filosofia moral da tradição aristotélica, o simplesmente bom não tem seu fundamento em um objeto supremo da vontade, como por exemplo, a felicidade, mas na própria vontade boa.

Todavia, como a vontade não é totalmente boa, Kant articula o conceito de boa vontade ao lado do *dever* (cf, KANT, 1984, p. 112). Como não somos seres racionais puros é preciso falar do dever, pois somos marcados por impulsos naturais e é necessário que haja um mandamento (dever) que me obrigue a agir conforme a razão prática pura, essa é a moralidade:

“O critério (metaético) da moralidade, o ser-bom ilimitado só se cumpre lá onde o correto moral não é realizado a partir de nenhuma outra razão que pelo fato de ele ser moralmente correto, lá, portanto, onde o próprio dever é querido e é como tal cumprido. Só nestes casos Kant fala de moralidade” (HÖFFE, 2005, p. 194).

Portanto, no imperativo, Kant apresenta um critério seguro para a moralidade. Em sua forma do imperativo “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (KANT, 1984, p. 129), o “age” é uma exortação a um dever ser, ou seja, como não *somos* plenamente, o imperativo surge como uma exortação à verdadeira moralidade.

Mas viver na moralidade conduz naturalmente à religião, pois se ajo de acordo com a moralidade posso esperar algo além desse mundo. A razão prática pergunta pelo fim último, pelo sentido do agir autônomo. Este fim último é o *sumo bem* e a existência de Deus e a imortalidade da alma são seus pressupostos. Kant chama os pressupostos necessários do sumo bem de postulados da razão prática pura. Os postulados são as provas da imortalidade da alma e da existência de Deus, lembrando que para ele, alma e Deus possuem uma existência prática e não teórica, pois sua existência não é provada por intuição, mas pela lei moral.

O imperativo categórico me orienta para ser capaz de agir segundo a razão pura prática. Se assim procedo consigo me desvencilhar de toda a influência do sensível e agir segundo princípios. Ora, de acordo com Kant, se minha existência é pautada nesses critérios estou agindo segundo a moralidade. Diante disso, me é permitido esperar uma recompensa futura, que após a luta moral nessa vida, deve me garantir a felicidade no além. Porém, a felicidade não é a condição do agir moral, mas sua consequência.

Por esse motivo a razão me obriga a postular a existência de Deus, pois ele é o único que capaz de me oferecer a felicidade. Do contrário, se eu agisse para obter a felicidade, cairia no mesmo problema da *eudaimonia* dos gregos. Em síntese, o postulado da existência de Deus se estrutura da seguinte forma: segundo a ideia de sumo bem, o homem moral é digno de ser feliz, já que o agir moral não lhe garante nenhuma felicidade esta deve ser recebida em uma vida futura. Somente um ser onisciente e onipotente pode garantir essa felicidade. Logo, o único ser que pode realizar essa tarefa é Deus. Em linhas gerais, essa é a nova prova da existência.

## **CONCLUSÃO**

Em conclusão, Kant nos mostra que conhecer a Deus passa por um processo diferente do conhecimento teórico. Conhece-lo é um ato diferente do que conhecer um simples objeto empírico. Sua crítica às provas tradicionais da existência de Deus abre caminho para um acesso muito mais profundo ao Ser Supremo. É através de minha moralidade que tenho acesso àquele que é ilimi-

tadamente capaz de me conceder a felicidade, por consequência da vida moral realizada durante a existência terrena.

## REFERÊNCIAS

- ESSEN, Georg; MAGNUS, Striet (Eds). *Kant e a Teologia*. São Paulo: Loyola, 2010.
- ESTRADA, J. Antonio. *Deus nas tradições filosóficas: Da morte de Deus à crise do sujeito*. Tradução de Maria A. Diaz. São Paulo: Paulus, 2003. 2v.
- FERRY, Luc. *Kant: uma leitura das três "Críticas"*. 3.ed. Rio de Janeiro: Difel, 2012.
- FILHO TORRES, Rubens Rodrigues (Org.). *Gérard Lebrun: sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 2010 (Biblioteca Pólen).
- GALEFFI, Romano. *A filosofia de Immanuel Kant*. Brasília: Universidade de Brasília, 1986.
- GÉRARD, Lebrun. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993 (Coleção tópicos).
- GUER, Paul (Org.). *kant*. Aparecida: Ideias e Letras, 2009 (coleção Companions & Companions).
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Kant, crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna*. São Paulo: Loyola, 2013.
- KANT, Immanuel. *A Religião dentro dos limites da simples Razão*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Coleção os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Coleção os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Coleção a obra prima de cada autor).
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os Pensadores).
- KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. 9.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013 (Textos Filosóficos).
- MARQUES, António. *Organismo e sistema em Kant: ensaio sobre o sistema crítico kantiano*. Lisboa: Presença, 1987.
- ORTS, Adela Cortina. *Dios en la filosofía transcendental de Kant*. Salamanca: Universidade Pontificia Salamanca, 1981.
- OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Orgs.). *O Deus dos filósofos modernos*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

PASCAL, Georges. *O Pensamento de Kant*. 4. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

SMITH, Plínio Juqueira; PIVA, Paulo J. de Lima (Orgs.). *Dez provas da inexistência de Deus*. São Paulo: Alameda, 2012.

# Kierkegaard e a reforma luterana

*Carlos Campêlo da Silva<sup>1</sup>*

## RESUMO

Kierkegaard, em o *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor (1848)* afirma que é um autor religioso e que toda a sua obra relaciona-se com o problema do tornar-se cristão. No entanto, a pergunta que se faz, é de qual cristianismo ele estava falando? Ao analisarmos as obras do autor e as críticas frequentes direcionadas à cristandade, não podemos perder de vista que o cristianismo ao qual o pensador dinamarquês trata ao longo de sua obra, é o cristianismo reformado, cuja teologia, organização eclesiástica, liturgia e ética procedem de Martinho Lutero (1517-1546). E foi este cristianismo que ofereceu à Kierkegaard os temas fundamentais para que ele desenvolvesse a sua filosofia. Desse modo, a presente comunicação objetiva mostrar de que forma o pensamento do filósofo se encontra na esteira do pensamento protestante luterano. Compreendendo que, mesmo algumas críticas de Kierkegaard direcionadas ao reformador têm como propósito atingir a instituição religiosa que no seu entender, havia se distanciado de um compromisso sério com o cristianismo. Neste aspecto podemos entender Kierkegaard como um luterano da modernidade combatendo os erros que ele via em seu tempo. No entanto, é importante salientar que enquanto Lutero pretendia reformar a instituição, Kierkegaard se dirige ao indivíduo.

**Palavras-Chave:** Kierkegaard. Martinho Lutero. Reforma. Cristianismo.

## 1 A DINAMARCA DE KIERKEGAARD: UMA NAÇÃO CRISTÃ E REFORMADA

A reforma protestante iniciada na Alemanha com Martinho Lutero em 1517, rapidamente estendeu-se por outros países da Europa. De acordo com Charles Le Blanc (2003, p. 17), do ponto de vista cultural a Escandinávia até o século XIX era considerada uma província alemã. Na Dinamarca era possível observar nitidamente esta influência germânica tanto no desenvolvimento de sua cultura e também de sua religiosidade. Desse modo, pode-se dizer que a

---

<sup>1</sup> Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas, bolsista CAPES II.

Dinamarca foi uma terra de expansão natural do movimento protestante.

Após uma guerra civil em 1536, o rei Cristiano III (1503-1559), que se saiu vencedor, precisava de capital para restaurar sua autoridade. Ele então resolveu reorganizar a Igreja, tornando-a uma igreja nacional reformada e luterana em que o próprio rei seria o chefe. Assim, ele nacionalizou os bens do clero, quadruplicando as suas possessões. Além disso, “o alto e o baixo clero, nacionalizados, tornaram-se funcionários, e o cargo de pastor, a partir de então remunerado pelo Estado, começou aos poucos a ser procurado por candidatos de vocação incerta” (LE BLANC, 2003, p. 18).

Mesmo que o filósofo Søren Kierkegaard (1813-1855), esteja praticamente três séculos à frente desses acontecimentos, parece, no entanto, que a igreja dinamarquesa de sua época, estava estabelecida praticamente nos mesmos moldes que haviam sido implantados pelo monarca Cristiano III. É possível inferir isso a partir de uma passagem do *Post-Scriptum*, onde o pseudônimo Johannes Climacus se pergunta o que ocorreria se alguém na Dinamarca começasse a se perguntar acerca da autenticidade da própria fé:

[...] as pessoas o olhariam com raiva e diriam: “É realmente aborrecido o caso deste homem, que ele faça tanto barulho por nada; porque ele não pode ser igual a nós outros, que somos todos cristãos? Ele é bem como fulano, que não consegue usar o chapéu como todos nós, mas tem sempre de se apartar”. Se ele fosse casado, sua esposa diria a ele: Marido, de onde te veio esta ideia? Como poderias não ser um cristão? Afinal de contas, tu és dinamarquês; o livro de geografia não diz que o cristianismo luterano é a religião predominante na Dinamarca? Porque um judeu tu não és, maometano, de jeito nenhum, o que mais poderias ser então? Já fazem mil anos que o paganismo foi desalojado; portanto sei que tu não és pagão. Não cuidas do teu trabalho no escritório como um bom funcionário público? Não és um bom súdito numa nação cristã, num Estado cristão-luterano? Então é claro que tu és um cristão (KIERKEGAARD, 1846/2013, pp. 55-56).

Embora a Dinamarca dos tempos de Kierkegaard, fosse por mais de três séculos, considerada uma nação protestante e luterana, Kierkegaard acreditava que eles estavam muito distantes de um cristianismo autêntico e mesmo, muito distantes dos ensinamentos do reformador Martinho Lutero. Ele acreditava que se os sermões do reformador fossem lidos seria possível perceber o quão distante estamos dele (GOUVÊA, 2006, p. 136). “Poderia ser

apropriado alguma vez memorizar um dos sermões de Lutero e apresentá-lo sem dar nenhuma pista disto – e então ver como o clero ficaria furioso – e depois dizer: este é um sermão de Lutero, palavra por palavra” (KIERKEGAARD apud GOUVÊA, 2006, p. 136).

Após sua morte, Kierkegaard tem sido associado as mais diversas escolas de pensamento, sendo a mais conhecida delas, a de precursor do existencialismo<sup>2</sup>. No entanto, é pertinente lembrar, que ele era um cristão que considerava a sua principal tarefa servir a causa do cristianismo. E que “nunca pretendeu contradizer ou rejeitar os dogmas cristãos essenciais recebidos dos primeiros pais da igreja e dos reformadores protestantes”<sup>3</sup> (GOUVÊA, 2006, p. 124). Mais do que isso, ele os aceitou<sup>4</sup> e boa parte da sua polêmica com a igreja estatal dinamarquesa é consagrada a reforma da vida religiosa<sup>5</sup> “cuja teologia, organização eclesiástica, liturgia e ética procedem de Martinho Lutero” (LE BLANC, 2003, p. 18). E foi esse cristianismo reformado que modelou a sua compreensão do fenômeno religioso e lhe proveu os temas fundamentais de sua filosofia (LE BLANC, 2003, p. 19).

## 2 KIERKEGAARD E SUA CRÍTICA AO LUTERANISMO

Ainda que Kierkegaard tenha aceitado a maior parte dos ensinamentos de Lutero, ele também tinha críticas a fazer ao reformador. Ele criticava Lute-

---

2 De acordo com Gouvêa (2006, p. 88), essa afirmação se encontra em centenas de livros didáticos e compêndios. Ainda segundo o autor, parece não haver sentido em sugerir que Kierkegaard que tanto deplorava sistemas filosóficos, esteja diretamente relacionado com o que é chamado de “existencialismo”. No entanto, a aversão de Kierkegaard aos sistemas abstratos e teóricos levou-o, de fato, a uma ênfase na existência individual.

3 “Em vez de corrigir doutrinas, a preocupação básica de Kierkegaard era corrigir vidas cristãs por meio de uma investigação de cunho existencial, a saber, tentar descobrir o que se deve fazer para tornar-se cristão, uma questão que parecia ter desaparecido na Europa do século XIX” (GOUVÊA, 2006, p. 126).

4 Kierkegaard “como um todo aceitava os dogmas estabelecidos da fé cristã, e, fora algumas exceções notáveis[...] ele não acreditava que os dogmas estabelecidos precisavam de revisão” (GOWENS apud GOUVÊA, 2006, p. 125).

5 Reforma da vida religiosa não significa reforma no sentido dos reformadores do século XVI. De acordo com Michael Olesen (2003, p. 86), a diferença entre Kierkegaard e Lutero, pode ser compreendida “dizendo-se que enquanto o objetivo de Lutero é reformar a cristandade no sentido de uma volta a alguma base original ou verdadeira, Kierkegaard vê a necessidade de tornar as pessoas conscientes do que a cristandade significa. Lutero tem uma moldura na qual pode falar, enquanto que Kierkegaard acha necessário reconstruir a moldura”.

ro por não ser dialético, geralmente vendo “apenas um lado da questão” que ele “unilateralmente põe Paulo para frente e usa menos os evangelhos” e que “Lutero causou grande dano não se tornando um mártir” (GOUVÊA, 2006, p. 136). Não obstante, Kierkegaard tenha feito tais críticas a Lutero, em alguns momentos ele faz uso da figura do reformador com o objetivo de atingir no âmago da instituição religiosa, que em sua opinião estava distante de um cristianismo autêntico.

Dois anos antes de sua morte, Kierkegaard (apud DEUSER, 2003, p.12) escreveu: “Oh, Lutero! Em certo sentido eram, de fato, condições felizes, já naquele tempo havia 95 teses e controvérsia sobre a doutrina – agora há só uma única tese: que o cristianismo nem existe”. Essa frase foi escrita quando Kierkegaard se preparava para fazer um ataque radical ao “cristianismo estabelecido”. Projeto levado a cabo principalmente pelos artigos publicados em um jornal que Kierkegaard chamou de “O instante” (DEUSER, 2003, p. 12).

Para um eventual leitor, que não esteja informado acerca da polêmica de Kierkegaard com a igreja estatal dinamarquesa, poderá concluir que ele quer fazer troça de Lutero, e mesmo do próprio cristianismo. Entretanto, isto não poderia estar mais longe da verdade. Kierkegaard faz uso da autoridade de Lutero, a fim de despertar os seus conterrâneos para aquilo que eles pareciam não estar conscientes: que o cristianismo significa decisão. O fato de a confissão luterana estar em vigência na Dinamarca por quase três séculos parecia indicar para algumas pessoas que ser nascido na Dinamarca significava automaticamente ter participação no cristianismo, como se a relação com Deus fosse algo geográfico ou político (DEUSER, 2003, p. 13). Algo que Kierkegaard contestava. Ele via na cristandade:

[uma] multidão despersonalizada, sem vida interior, onde todos são cristãos desde o oitavo dia de vida, por razões geográficas e não por opção consciente, e onde ninguém se aprofunda o que significa tornar-se e ser de verdade “cristão”, pois todos pensam que estão definitivamente salvos por Cristo, podendo manter tranquilamente uma vida burguesa em busca do dinheiro e dos prazeres do mundo, mas se esquecem que O Modelo tem de ser seguido e imitado, e que a verdade foi crucificada, depois de cuspada, humilhada, açoitada, ridicularizada pelos estrangeiros e pelos conterrâneos (VALLS, 2004, p. 7).

Kierkegaard fazia distinção, entre o que significa ser um admirador de



Cristo e o que significa ser um seguidor de Cristo. Seguir a Cristo significa imitá-lo “em seu amor, perdão misericórdia; em sua humildade e prontidão para servir; em sua coragem e sua aceitação em sofrer pela vontade de Deus” (GOUVÊA, 2006, p. 132). Para Kierkegaard o aspecto do sofrimento é essencial ao cristianismo. Algo que ele não via acontecendo no cristianismo da Dinamarca de seu tempo. “[...] na Dinamarca, o cristianismo é o gozo da vida, tranquilizado, [...] pela garantia de que a questão sobre a eternidade está acertada [...]” (KIERKEGAARD, apud GOUVÊA, 2006, p. 130).

Ao comparar a sua vida com a do bispo luterano ele anotou em seu

Diário:

Mynster e eu – lemos no novo testamento que pregar o cristianismo é o caminho que leva à zombaria, à perseguição e à morte. Minha vida exprime pelo menos que pregar o cristianismo é o caminho que leva a não ser nada. Mynster exprime que é o caminho para fazer a mais brilhante das carreiras, o caminho que leva à vida mais rica em prazer. Em verdade, eu seria um tipo bem bizarro se não chegasse a compreender que todos fugiam de mim e seguiam a Mynster (KIERKEGAARD, 1971, p. 34).

Lutero também observa a importância do sofrimento para o cristão. Ele declarou: “Deus é conhecido somente no sofrimento”. Segundo Paul Althus (2008, p.

44) essa afirmação paradoxal de Lutero aponta em dois sentidos. Por um lado aponta para os sofrimentos de Cristo e por outro para a pessoa que sofre, pois esta é a única apta para estar em comunhão com Deus.

Lutero, assim como Kierkegaard, também distinguia entre dois tipos de cristãos. Para Lutero, existem aqueles que buscam conhecer a Deus a partir das obras, que ele chamou de *Teologia da Glória*, e aqueles que encontram Deus a partir da Cruz, que ele chamou de *Teologia da Cruz*. De acordo com Lutero, a Teologia da Glória é inimiga da cruz de Cristo, porque ela odeia o sofrimento, mas ama a glória das obras (ALTHUS, 2008, p. 45). Enquanto que, “a Teologia da Cruz, vê a pessoa como alguém que foi chamado a sofrer” (ALTHUS, 2008, p. 43).

Não somente aqui, mas em muitos outros pontos poderíamos encon-

trar proximidades entre os pensamentos de Kierkegaard e de Lutero. Como, por exemplo, a ênfase do pensador dinamarquês de que a salvação não depende do saber ou da ciência que o homem é capaz, nem tampouco das obras, isto é, da ética, mas apenas da fé, *Sola Fide*, e da graça de Deus (VALENÇA, 1974, p. 141). O que fez com que Valença tenha afirmado: “poucos pensadores cristãos [foram] mais luteranos do que o autor do *Post-Scriptum*” (VALENÇA, 1974, p. 141).

Desse modo, podemos entender as críticas de Kierkegaard a igreja estatal dinamarquesa como sendo conduzidas em um “autêntico espírito luterano: o do corretivo”<sup>6</sup>. (GOUVÊA, 2006, p. 124). Seu papel, portanto, será também o de um reformador, mas não um reformador que pretende reformar instituições, mas sim aquele que desperta as consciências, ensina-lhes o trágico da existência, restaura a honra do ideal da exigência religiosa, correndo com isto o risco de tornar-se um mártir, um homem de exceção pronto para se sacrificar a fim de obedecer até a morte à lógica da verdade interior (LE BLANC, 2003, p. 42).

## REFERÊNCIAS

DEUSER, Hermann. Kierkegaard e Lutero. *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, MG, v. 6 n. 1, 2003 p. 11-29. Disponível em: <<https://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/778/683>> Acesso em 17 Junho 2017.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Paixão pelo paradoxo: uma introdução aos estudos de Kierkegaard e de sua concepção da fé cristã*. São Paulo, SP: Fonte Editorial, 2006.

KIERKEGAARD, Søren. *Pós-Escrito: às migalhas filosóficas (vol. I)*. Tradução Álvaro L.M. Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016. (Coleção Pensamento Humano).

LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

OLESEN, Michael. Ambivalência e o “Deus Abscôndito” em Lutero e Kierkegaard. *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, MG, v. 6 n. 2, p. 71-88. Disponível em: <<https://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/770/663>> Acesso em 03 Julho 2017.

<sup>6</sup> De acordo com Malik (apud GOUVÊA, 2006, p. 124) o próprio Kierkegaard passou a ver-se dessa forma.

VALENÇA, Rachel. Lutero. São Paulo: Três, 1974 (col. Grandes personagens de todos os tempos).

VALLS, Álvaro L.M. Introdução: entre a melancolia e o amor desinteressado. In: VALLS, Álvaro L.M. Do desespero silencioso ao elogio do amor: aforismos, novelas e discursos de Søren Kierkegaard. Porto Alegre: Escritos, 2004.

# Niilismo e Religião: considerações sobre o niilismo sob a ótica nietzschiana

*Eduardo Marcos Silva de Oliveira<sup>1</sup>*

A problemática do niilismo perpassa pela trajetória histórico-cultural ocidental. Contudo, é no século XIX que ela apresenta seu desdobramento de forma a acentuar-se na contemporaneidade. E é justamente com os escritos de Nietzsche que o tema passa a possuir novas definições. Contrapondo-se ao cristianismo, o pensador alemão descreve que somente com a superação do niilismo o homem seria capaz de buscar sua afirmação, sendo este “o grande movimento niilista”<sup>2</sup> (NIETZSCHE, 2010b, tradução nossa) da cultura ocidental. No mesmo período a religião, por sua vez, acompanha o surgimento e os desdobramentos da criação de novos valores em decorrência do esgotamento da moral cristã, impulsionando uma abertura para o homem desvencilhar-se dos princípios e valores que embasaram sua identidade cultural, acarretando na crise ética que se acentua no século XXI.

A proposta desta comunicação é apresentar a posição nietzschiana no confronto da religião, enquanto fenômeno niilista negativo, com o niilismo afirmativo proposto pelo filósofo – situação que passa a ter maior expressividade a partir de meados do século XIX com a “crise dos valores” (PENZO, 2000; ARALDI, 2004; HÉBER-SUFFRIN, 1994) descrita pelo filósofo.

Ao sintomatizar o aspecto destrutivo da religião, o filósofo começa a enfatizar o que seria o início do caminho a ser percorrido em sua crítica ao cristianismo de forma veemente. O ponto crucial do pensamento nietzschiano, neste período, descrito pela tradição de seus comentadores como intermediário, é que o homem possua um posicionamento independente da moral cristã perante “os muitos males (doença, solidão, exílio, acedia, inatividade): como valentes confrades fantasmas com os quais” o homem convive (NIETZSCHE, 2007b, p. 8).

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciências da Religião pela PUC Minas. Bolsista CAPES. E-mail: edumasilo@gmail.com

<sup>2</sup> “el gran movimiento nihilista.”

Nietzsche diagnosticou, no final do século XIX, que o ultrapassamento do homem deveria ser uma proposta a ser oferecida para o homem, sendo a crítica da racionalidade conceitual uma nova forma de racionalidade, refletida através da necessidade da experiência para corretamente interpretar os conceitos e criar uma nova percepção, antes ofuscada ou negligenciada pelos homens, na qual o niilismo seria a marca dos dois séculos seguintes. A mudança de referencial apresentados na filosofia nietzschiana nos remete a um conhecimento através da possibilidade de criação de novos e destruição de antigos valores compreendidos como superáveis, e não de conceitos preestabelecidos determinados pelo histórico da cultura cristã e referenciados na não “refutação histórico-genealógico do cristianismo” (GIACÓIA, 1997, p. 14).

Embora existam diversos pesquisadores sobre a temática do niilismo nas obras de Nietzsche, as definições feitas por Deleuze e Araldi na classificação, interpretação e diferenciação dos tipos de niilismo que se apresentam nas obras do filósofo alemão, em nosso entendimento, fazem-se necessárias devido suas análises das diferentes conotações que o termo apresenta ao longo da produção filosófica nietzschiana. Além disso, são também necessárias em razão do objetivo proposto, o de buscar enfatizar a relação entre niilismo e religião. Ainda que Deleuze não se aprofunde nessa problemática, como o fez Araldi e demais pesquisadores de Nietzsche, sua compreensão sobre a *tipologia* do niilismo na produção nietzschiana auxilia nossa pesquisa em compreender o niilismo na contemporaneidade e sua contextualização no que tange a sua interpretação como forma de superação.

Segundo Deleuze (1996a; 1996b), as diferenciações de sentido que o termo niilismo possui no pensamento nietzschiano são definidas como: a) niilismo negativo: caracterizado como a negação de si mesmo em prol de outros valores, tendo como maior expressão de sua manifestação o cristianismo; b) como niilismo reativo: qualificado pela transferência de valores antes atribuídos a Deus, como a verdade fora desse mundo, para uma verdade futura, em valores transcendentais dentro desse mundo, em valores demasiadamente humanos; c) como niilismo passivo: sendo o homem incapaz de qualquer reação ou afirmação, descrito em *Assim falou Zaratustra* como sendo o último homem, um ser assentido que simplesmente nega qualquer valor e; d) como niilismo ativo: princípio essencial, segundo a definição nietzschiana, para a transvalorização de todos os valores, a “fórmula para um ato de suprema autoconsciência da

humanidade” (NIETZSCHE, 1995).

A transvaloração (*Umwertung*) constitui a essência do niilismo ativo “enquanto potência aumentada do espírito que prospera, se desenvolve, ataca, destrói e propõe outros alvos” (ALMEIDA, 2005, p. 56). O niilismo ativo apresenta-se como um impulsionador que nos indica uma nova forma de valorar e criar, abrindo a possibilidade para uma nova perspectiva de se compreender o mundo, sem a necessidade de uma moral reguladora, um Deus para criá-lo, guiá-lo ou até para destruí-lo, sem encantamentos.

Na perspectiva Araldiana, o niilismo apresenta-se distintamente da seguinte forma, a saber: a) niilismo e naturalismo: no qual o naturalismo ético apresentado pela filosofia nietzschiana apresenta-se como uma resposta, ainda que inacabada, para os “impasses gerados pelo niilismo moral” (ARALDI, 2013, p. 14); b) niilismo radical: compreendido como uma total negação do homem “em si”, no mundo e ou num *além* vida, propenso a não encontrar sentido em sua existência e; c) por niilismo extremo: que, por sua vez, busca consumir a desvalorização dos valores em direção ao pensamento afirmativo, culminando em seu ultrapassamento e direcionando-os para a sua “superação” (ARALDI, 2004, p. 444) tendo como resultado a transvaloração de todos os valores.

Destarte, percebe-se que a crítica nietzschiana descreve justamente a diferenciação entre um niilismo ativo criador e um niilismo negativo que, segundo Almeida (2005, p. 56), encontra-se esgotado e sem possibilidade de atingir novos objetivos. Embasado nessa diferenciação entre niilismo ativo e negativo, Nietzsche retorna com a proposta de ultrapassamento do niilismo e não com o seu aniquilamento.

Segundo Nietzsche, o homem moderno, apesar de criar novos conceitos, novas formas de compreender sua realidade e contribuir para a ampliação dos horizontes da cultura, ainda encontra-se restrito pelos dizeres dos valores religiosos. Tal fato/realidade acarreta na permanência do homem em vivenciar um niilismo como enfermidade que implica na permanência e inércia do indivíduo perante valores sobrepostos a sua existência (NIETZSCHE, 1995, p. 79).

Para Nietzsche (2007a, p. 23), surge uma nova forma de se interpretar o conceito de valores e não mais o Deus cristão. Fato este que fica acentuado nos dias atuais com a crescente busca do homem, que se encontra inserido em uma cultura esgotada, por se afirmar no mundo. Trata-se de uma constante busca

por sentido anteriormente atribuída à verdade cristã.

Nietzsche descreve que o homem, em especial o homem do século XIX, ao tomar conhecimento da morte de Deus, não se convence desse processo e continua a agir como se Deus ainda existisse, mas não mais como um objetivo transcendente, mas sim como distinções<sup>3</sup> das quais o homem se considerava um ser afirmativo, mantendo os mesmos valores antes apontados, não conseguindo, dessa forma, ultrapassar-se. Esse é o “homem superior” (*überlegen Mensch*), um homem nobre que assume para si mesmo os fardos da humanidade, mas ainda inacabado.

Além da afirmativa nietzschiana de que “Deus está morto!” (NIETZSCHE, 1996), este mesmo período também foi marcado com a manifestação crescente de fatores que se destacaram juntamente com a religião e que criaram um terreno propício para o que compreendêssemos como crise dos valores (NIETZSCHE, 2007b, p. 155), estendendo-se até os dias atuais. A tentativa de desconstruir a metafísica, o constante avanço técnico-científico e a incansável busca de afirmação do indivíduo em razão da “perda de sentido” (CASANOVA, 2003, p. 342), foram fundamentais para essa crise denominada por Nietzsche como niilismo.

Em tais manifestações, perpassa o valor da moralidade cristã proporcionando a transferência do sentimento de pertença e de sentido, antes atribuída à existência do homem a Deus, para a capacidade do homem de existir no mundo sem a submissão a um valor transcendente ou, ao menos, a um valor moral. Isso possibilita a compreensão de que o niilismo encontra-se em evidência e manifesta-se, essencialmente, pela desvalorização dos valores da sociedade (NIETZSCHE, 1978). Ou seja, o niilismo se apresenta como enfermidade do próprio homem.

Esses acontecimentos nos conduzem a indagar se houve um redirecionamento dos valores absolutos vigentes ou uma anulação dos mesmos

---

<sup>3</sup> Segundo Héber-Suffrin (1994, p. 137-138), as distinções a que Nietzsche se refere são as manifestações culturais que são abordadas na obra *Assim falou Zaratustra* em “Colóquio com os reis”, “A sanguessuga”, “O encantador” e “Fora de serviço” que o homem, em especial o homem do século XIX, considerava como o máximo de sua afirmação, mas que, mesmo sem nenhum valor perante os homens, os homens superiores definidos por Nietzsche continuaram a exercê-los. Pois, mesmo sem a existência de Deus, o último homem permanece aceitando os fardos por eles impostos.

em decorrência de uma abertura cultural da sociedade contemporânea. Onde a religião encontra-se como um dos, senão como o principal, pontos de referência no centro das multiplicidades dos acontecimentos culturais.

Nietzsche justifica a existência dos valores criados na modernidade em contraponto aos valores da religião, ao afirmar que “a realidade nos mostra uma fascinante riqueza de tipos, a opulência de um pródigo jogo de alternância de formas” (NIETZSCHE, 2006a, p. 37).

Para o filósofo, com a “morte de Deus”,<sup>4</sup> a ciência, que se apresenta como uma nova referência de valor, passa a querer ser a detentora da verdade, o que inviabiliza ao homem almejar seu distanciamento de conceitos absolutistas, sob a necessidade de um *desejo de certeza*. Segundo Nietzsche, isso significa que

alguns têm ainda necessidade de metafísica; mas esse furioso *desejo de certeza* que se descarrega hoje [...], esse desejo de querer possuir a todo o custo alguma coisa segura (quando se passa com bastante indulgência, na febre desse desejo, sobre as provas dessa segurança), é ainda um desejo de apoio e de suporte, em resumo, um desejo do *instinto da fraqueza* que não cria, indubitavelmente, religiões, metafísicas, e convicções de todas as espécies, mas... as conserva [...]. (NIETZSCHE, 1996, p. 229)

Entende-se que, para Nietzsche (2006a), com a conservação desses valores absolutos, seja da religião ou da ciência, perpetua-se a imposição de uma cultura inferior, marcada pela inclinação à decadência. E devido à crença na verdade, o homem está sujeito a submeter-se a estes erros impostos pela moralidade. Em *A gaia ciência*, afirma Nietzsche que esta crença na verdade também alude ao posicionamento de homens de uma “cultura superior”<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> É importante ressaltar que a morte de Deus, para Nietzsche, não constitui a negação de Deus, mas a morte de qualquer tipo de fundamento dogmático, verdade e valores absolutos, dando origem ao niilismo.

<sup>5</sup> Entende-se por cultura superior uma cultura desvinculada dos costumes e da moralidade cristã, e não como superior a outro tipo de cultura. Para Nietzsche, é uma cultura classificada como sendo seus detentores os espíritos livres, devido à formação de espírito elevada. Na definição nietzschiana, cultura não se remete aos hábitos e crenças da humanidade, mas sim alude ao significado de educação, de formação, de modo de vida. Daí sua separação entre cultura superior e cultura inferior. Essa afirmação fica evidenciada na obra *Crepúsculo dos ídolos*, onde Nietzsche adverte sobre os perigos que a sociedade alemã está sujeitada com a deficiência da formação dos seus contemporâneos.



Desse modo, percebemos que o conceito de niilismo<sup>6</sup> começa a ser percebido na filosofia nietzschiana com mais nitidez. Nietzsche, ao compreender a ameaça que o homem predisposto a uma cultura superior possuía de se prender na negatividade do seu próprio rompimento com os erros da sociedade, descreve a necessidade de criar um novo tipo<sup>7</sup> superior ao homem que lhe permitisse afirmar-se e “preservar-se: a mais dura prova de independência” (NIETZSCHE, 1996a, p. 46). O que Nietzsche apresenta em sua filosofia é que não bastaria a morte de Deus, mas também a morte do homem preso a esse valor. Diz Nietzsche: “A visão do homem agora cansa – o que é hoje o niilismo senão isto?... Estamos cansados do homem...” (NIETZSCHE, 2006, p. 35). A morte de Deus é decorrência do cristianismo e a ascensão do niilismo traz a decadência da cultura religiosa.

O conceito cristão de Deus – Deus como deus dos doentes, Deus como aranha, Deus como espírito – é um dos mais corruptos conceitos de Deus que já foi alcançado na Terra; talvez represente o nadir na evolução descendente dos tipos divinos: Deus degenerado em *contradição da vida* em vez de ser transfiguração e eterna afirmação desta! Em Deus a hostilidade declarada à vida, à natureza, à vontade de vida! Deus, essa fórmula para toda a difamação do “aquém”, para toda a mentira sobre o “além”! Em Deus o nada divinizado, a vontade do nada canonizada!... (NIETZSCHE, 2007a, p. 23)

Para o filósofo, o niilismo é um processo histórico, e a morte de Deus, uma ação que ocasiona uma preparação para o anúncio do além-do-homem,

<sup>6</sup> É importante ressaltar que não podemos ter uma interpretação deste acontecimento durante este período do pensamento nietzschiano como finalizado, devido a inexistência de uma compreensão incondicional entre negação e destruição. Isso é que irá determinar a diferenciação de niilismo negativo do niilismo ativo no pensamento de Nietzsche, sendo mais perceptível em sua filosofia a partir dos escritos de *A gaia ciência*.

<sup>7</sup> Segundo Silva (2008), fatores de suma importância nas obras de Nietzsche é sua compreensão sobre personagens históricos e literários para exemplificar suas ideias. Desta forma, sua problematização avançada sobre as formas de valoração e seus tipos são apresentados como forma de exemplificação. Com esse método, Nietzsche descreve, através de sua tipologia, uma abrangente compreensão do homem. Este apontamento figura tanto no campo filosófico quanto cultural, psicológico e moral. No desenvolver de sua filosofia, Nietzsche busca exemplificar novos tipos como princípios valorativos que representam diferentes naturezas humanas, sempre possíveis de transformação. Nietzsche, ao longo de suas obras, hierarquicamente, dividiu os tipos em dois grupos: o primeiro apresenta o tipo forte, afirmativo, que exerce sua vontade de poder ascendente com menor reatividade no comportamento valorizando seus instintos. Como exemplo, Nietzsche apresenta o gênio, o aristocrata, o nobre, o homem superior, o espírito livre e, como proposta, o além-do-homem. O segundo é caracterizado por um tipo fraco, negativo, possuidor de uma vontade de poder descendente e possuidor de um sentimento de ressentimento. Exemplificando, Nietzsche descreve os escravos, a plebe, os servos, os animais de rebanho, o último homem. É importante salientar que, para compreendermos a tipologia nietzschiana, não devemos compreendê-la sob os olhos da moral, mas a concepção de valorar os instintos intrínsecos ao homem. Embora não exista uma continuidade nos três períodos do pensamento de Nietzsche, existem algumas diferenciações na interpretação dos tipos forte e fracos ao longo de sua obra.

também como uma declaração do surgimento de um mundo novo, e não um “aprofundamento de ideias” da compreensão da existência do homem no mundo através de sua compreensão teológica. Concomitantemente, com a ascendência do cientificismo e o surgimento de novas explicações da existência humana, Deus começa a perecer e o niilismo se põe em evidência.

Desta forma, compreendendo a supressão da moral, evidencia-se que na formulação nietzschiana, o caráter criativo e impulsionador do homem é posto em evidência e apresenta-se como proposta, mas também é concebido como forma de ultrapassar o “niilismo negativo” que, segundo Machado (1999), se originou com o cristianismo e que se fortalecia com a condição de Deus estar morto. Nietzsche percebe que, a partir do anúncio da morte de Deus, o niilismo negativo começa a despontar com mais força sobre a sociedade moderna.

Dessa forma, o niilismo é apresentado como a ciência desse apagamento, como “a história deste grande desprendimento”, o extremo rompimento com o lugar específico do homem, como uma mudança de centro, uma excentricidade que constitui o modo de notificação mais fundo do seu ser e a configuração, em ato, de sua vida. (MATOS, 2003, p. 143)

Para compreendermos a importância dessa constatação de afirmação da vida no pensamento nietzschiano pelo homem que realiza sua autossuperação, faz-se necessário remeter-nos à constatação de Araldi de que “o eterno retorno do mesmo, enquanto visão, projeto, pensamento ou posição do mais pesado dos pesos, e o niilismo, enquanto admissão do vazio de sentido após a morte de Deus precede a criação/invenção” (ARALDI, 2004, p. 301) nietzschiana de superação.

Segundo Nietzsche, o homem, em especial o cristão, deve buscar o niilismo como um processo acabado – niilismo ativo –, pois este transmuda os valores ao invés de trocá-los, como faz o niilismo interpretado pelo assassino de Deus, o “último homem” – niilismo negativo –, que despreza tanto o mundo sensível quanto o mundo transcendente:

Qual é, então, a diferença entre os dois? [...], pode considerar que

nada tem valor na vida ou que “nada tem valor na vida, a não ser o grau de potência”, pode ser um pessimista da fraqueza, um pessimista romântico, ou um pessimista da força, clássico, dionisíaco, além de bem e de mal, [...], pode ser um niilista passivo, esgotado, exausto, ainda incompleto, inacabado, ou um niilista “ativo”, “extremo”, “completo”, “acabado”, “perfeito”, cuja a vontade atinge o máximo de potência ao afirmar o eterno retorno. (MACHADO, 1997, p. 131-132)

Por fim, nota-se que na concepção nietzschiana, o ultrapassamento da inércia estipulada pelo esgotamento do cristianismo acarreta a vontade desejosa de afirmar e criar predisposta ao niilismo ativo. Para Nietzsche, quando o homem vivenciar o niilismo ativo se apresentará como o afirmador do ideal de novos valores, um destruidor da moral cristã, sendo, com isso, capaz de viver com sua real condição.

Toda essa discussão constitui um novo ramo sócio-filosófico na contemporaneidade caracterizado pela influência da religião, contribuindo para a transformação cultural que, por sua vez, desperta interesse na compreensão deste fenômeno.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Rogério Miranda de. **Nietzsche e o paradoxo**. São Paulo: Loyola, 2005.

ARALDI, Clademir Luís. **Niilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos**. Ijuí: Unijuí, 2004.

CASANOVA, Marco Antonio. A religião da terra: o lugar do sagrado no pensamento de Friedrich Nietzsche. In: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel de; PINHEIRO, Paulo (Org.). **A fidelidade à Terra: arte, natureza e política: assim falou Nietzsche IV**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1996a.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Porto: RES, 1996b

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. **Labirintos da alma: Nietzsche e a autossupressão da moral**. Campinas: Unicamp, 1997.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. **O “Zaratustra” de Nietzsche**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

- MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- MACHADO, Roberto. **Zaratustra: tragédia nietzschiana**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- MATOS, Junot Cornélio. Críticas nietzschianas à modernidade. **Impulso/Revista de Ciências Sociais e Humanas**, v. 19, n. 28, out. 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Lisboa: Guimarães Editores, 1996.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996a.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. São Paulo: FCA, 1985.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Aurora**. Petrópolis: Vozes, 2008a.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006a.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce homo: como alguém se torna o que é**. Porto São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Fragmentos póstumos**. Ed. espanhola dirigida por Diego Sanchez Meca. [S.l.]: Tecnos, 2010b. v. IV, 1885-1888.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007b.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O anticristo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Obras Incompletas**. Tradução de Rubens R. T. Filho. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- PENZO, G. O divino como problematidade. In: PENZO, G.; GIBELLINI, R. (Org.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 2000.

# O ressentimento e o sagrado: uma análise sobre o ressentimento e o fenômeno religioso no pensamento de René Girard.

Maiara Rúbia Miguel<sup>1</sup>

## RESUMO

A teoria mimética, rivalidade, violência e sagrado são conceitos presentes na teoria que o francês René Girard engendrou. Ele percebeu que a violência ritual está presente na sociedade devido ao fato de que os sujeitos desejam e imitam o desejo do outro. Na medida em que alguém deseja o mesmo que o outro deseja há rivalidade, que quando inflamada traz consigo a violência que deve ser deflagrada sem consequências, tais como vingança e ressentimento. A rivalidade sobrevive em função do ressentimento e da vingança que encobrem a natureza de que os sujeitos não são autênticos e imitam uns aos outros. Com isso, se vê que o sagrado manifesto possui relação com o ressentimento, na medida em que o sagrado é manifesto para deflagrar o ressentimento. Mas, qual a natureza dessa rivalidade e qual sua relação com a violência ritual e o sagrado para René Girard? Cabe a essa comunicação problematizar os pressupostos-conceituais filosóficos que postulam a natureza da rivalidade mimética que fundamenta a violência ritual e o sagrado. Em específico, compreender a relação entre sagrado e o fenômeno do ressentimento e seu significado tal como Max Scheler, fenomenólogo alemão, elaborou em seu texto *O Ressentimento na Construção das Morais*. Para cumprir tal objetivo, a teoria de Girard é apresentada considerando a relação entre suas obras principais, dentre elas *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, *A Violência e o Sagrado* e *o Bode-Expiatório*. Em suma, qual a relação entre fenômeno religioso e ressentimento em René Girard?

**Palavras-chave:** Sagrado. Religião. Ressentimento. Violência Ritual. Teoria Mimetica.

## INTRODUÇÃO

Pensar no contexto da violência enquanto emergente das relações humanas é algo que René Girard (1923-2015), teórico francês, fez. Vale ser consi-

<sup>1</sup> Doutoranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e bolsista CAPES. E-mail: maiara\_miguel@yahoo.com.br.

derada a importância desse autor para a Ciência da Religião, especialmente, ao tratar o sentido do religioso no social sublinhando a relação entre a violência e o sagrado. Por isso, essa breve comunicação objetiva compreender a relação entre o pressuposto-conceitual filosófico do ressentimento<sup>2</sup> com a violência, o sagrado e o mecanismo do bode-expiatório em René Girard. Em específico, notar como o ressentimento impossibilita afirmar que o religioso e o social são indissociáveis. Dito isso, vale sublinhar que a problemática a ser desenvolvida é: qual a relação do ressentimento com a dessacralização ou sacralização da vítima expiatória? Tal questão é sustentada pela hipótese de que as consequências miméticas: vingança e ressentimento, só são deflagradas com eficiência quando o sacrifício gera um novo produto mítico-ritual. Quando isso não acontece, temos a evidência do ressentimento no social e não o religioso no social. Para a adequada compreensão, vale adentrarmos na teoria do autor e pormenorizar não só os conceitos, mas ainda desenvolver melhor essas problemáticas.

## 1. MEDIAÇÃO INTERNA E A VIOLÊNCIA RECÍPROCA

Para Girard, em *A mentira romântica e verdade romanesca* (2009), os seres humanos não estão isolados em sociedade, mas sim estão em relação. Tais sujeitos em relação não são autênticos ou possuem algum tipo de autonomia espiritual e, por isso, buscam preencher essa lacuna em branco imitando outra pessoa. Pelo fato do meu eu, por exemplo, não possuir algo próprio eu busco no outro ao desejar o que o outro quer. Ao buscar minha autenticidade no outro, me relaciono com o outro e, para o autor, há duas maneiras distintas dessa relação se configurar, a saber: a mediação interna e a mediação externa.

Na *mediação externa* é proclamado pelo sujeito a verdadeira natureza

---

<sup>2</sup> Aqui o conceito de ressentimento é retomado por Girard respeitando a perspectiva do fenomenólogo Max Scheler (1874-1928), que analisa tal conceito no texto *O ressentimento na construção das morais* (1994). Scheler compreende que no conjunto da vida dos homens e mulheres há atos de vivência que, por sua vez, pertencem ao conjunto das sensações apreendidas dentro de uma determinada situação na qual um sujeito possui consciência. Tais atos de vivência podem ser analisados por complexos ou por partes desses complexos, e esses complexos podem ser pensados como fenomenológicos. Desse modo, os atos de vivência são fenômenos que determinam a razão das atitudes humanas no cerne da sociedade. O ressentimento é tomado como uma unidade de vivência – fenômeno. Em seguida, ele o analisa e conclui: “Ressentimento é um envenenamento pessoal da alma, com causas e consequências bem determinadas. Ele é uma introjecção psíquica contínua, que através de um exercício sistemático de recalçamento de descargas desperta certos movimentos internos e afecções que, em si, são normais e pertencem à estrutura fundamental da natureza humana; bem como uma série de introjecções contínuas sob a forma de ilusões de valor, que trazem como consequência os juízos de valor” (SCHELER, 1994, p. 48)

de seu desejo, que é imitar o modelo idealmente, pois “ele venera abertamente seu modelo e declara-se seu discípulo” (GIRARD, 2009, p. 33). Enquanto que, na *mediação interna* ao invés do sujeito desvelar a real natureza de seu desejo que é o desejo a partir do Outro, ele dissimula o Outro. Na *mediação interna* o sujeito possui um sentimento muito particular em direção ao sujeito-obstáculo (modelo), já que “o sujeito experimenta por esse modelo um sentimento dilacerante formado pela união destes dois contrários que são a mais submissa veneração e o mais intenso rancor. Eis aí o sentimento que chamamos de ódio” (GIRARD, 2009, p. 34). Noutras palavras: pelo fato do sujeito não admitir que deseja algo porque admira seu sujeito-obstáculo (modelo), ele dissimula o sujeito, esquece o objeto e rivaliza. A união da admiração pelo sujeito-obstáculo (modelo) possuir ou estar mais próximo do objeto e o mais intenso rancor pelas mesmas razões conforma o sentimento de ódio. Pelo fato do sujeito não tomar consciência da real natureza do desejo por causa do rancor, o sujeito-obstáculo (modelo) é o inimigo que procura despojar o sujeito daquilo que ele possui ou possuirá. Desse modo, o ressentimento encontra espaço nessa relação mimética e impõe o seu ponto de vista àqueles que ele domina. Nessa relação, ao invés do sujeito desejar a partir do Outro, o sujeito deseja a partir do objeto, pois o que é enfatizado é a rivalidade pelo objeto.

É nesse ponto que a violência recíproca irrompe, pois no instante em que o sujeito se confunde com o objeto há a crise sacrificial. E, no instante em que o sujeito se confunde com o sujeito-obstáculo (modelo) no ápice da rivalidade, quando o objeto da relação é a própria violência há os duplos. A indiferenciação é fundamental para uma crise sacrificial a ponto de fazer necessário um sacrifício para que seja canalizada toda essa violência para fora da associação humana. Tal ato é necessário porque o que decorre da violência são prejuízos miméticos, a saber: ressentimento e vingança. A violência existe na *mediação interna* quando não há mais o diferente; quando a rivalidade é tamanha que não dá mais distinção sobre quem é quem na relação. Aqui a violência é o sujeito e o objeto, uma vez que o si próprio do sujeito se confunde com o objeto, assim como o instrumento que mantém o sujeito em relação com o sujeito-obstáculo (modelo). Ora, mas qual a relação da violência recíproca com o sagrado?

## **2. O SACRIFÍCIO**

É preciso considerar a realidade do sacrifício, que ao mesmo tempo que é um assassinato ainda é sagrado, segundo o que Girard desenvolve no *livro A violência e o Sagrado* (1992). O que confere a sacralização do sacrifício é o rito, que quando, religiosamente cumprido, restaura a associação humana em crise, traz as diferenças para seu devido lugar e, temporariamente, pacífica e ordena aquele espaço. Marcio Meruje, em seu artigo *Sacrifício, Rivalidade Mimética e 'Bode expiatório'* em René Girard (2013), rememora que há três dimensões no contexto sacrificial, sendo: 1) o Divino, à quem é oferecido o sacrifício, ou melhor, à quem é consagrada a vítima; 2) o social, onde, a partir do sacrifício, é gerado um novo produto mítico-ritual contribuindo para fundação cultural, considerando a perseguição e a imolação da violência sacrificial; 3) a vítima, ou melhor, o sacrifício, pois “o sacrifício, como constituinte da sociedade, consiste em transferir para outro objeto, uma vítima arbitrária, todas as tensões e ódios que criam mal-estar na sociedade” (MERUJE, 2013, p. 155). Portanto, o sacrifício é um ato social, noutras palavras, é uma válvula de escape para amenizar os prejuízos da violência recíproca. Disso decorre o sagrado.

Todavia, vale considerar que para a eficácia desse ato social há critérios para a imolação de uma vítima, que pode ser considerado um animal, desde que nele seja descoberta algo de semelhante àquelas pessoas que se intenta proteger. Ou, ainda, pode ser um ser humano, desde que este também cumpra os critérios para ludibriar a violência. O sacrifício, para Girard (1992), tem uma função real que é desempenhada no âmbito social. O problema da substituição é posto no cerne da comunidade, pois é a comunidade inteira que o sacrifício protege. Além disso,

A vítima não substitui tal ou tal indivíduo particularmente ameaçado e não é oferecida a tal ou tal indivíduo particularmente sanguinário. Ela simultaneamente substitui e é oferecida a todos os membros da sociedade, por todos os membros da sociedade (GIRARD, 1992, p. 20).

E, disso decorre a proteção da comunidade ao dissipar toda desavença inflamada pela violência. A violência sacrificial carrega consigo o caráter social e sua eficácia deflagra a violência recíproca, pois o que o sacrifício pretende é consolidar “a harmonia da comunidade que ele [o sacrifício] restaura, a unidade social que ele [o sacrifício] reforça” (GIRARD, 1992, p. 21). Ora, mas haveria uma



diferença entre violência que se intenta deflagrar com uma vítima expiatória da violência que mata a vítima considerando a ambivalência do sacrifício? A violência sacrificial é aquela que cumpre a função de ludibriar o ressentimento em vista da restauração da comunidade. Isto é, a violência sacrificial cumpre a função social à ela designada, embora não seja totalmente pura. Enquanto que, a violência que mata a vítima, quando não cumpre os critérios exigidos, ou, não respeita o rito, ou, ainda, que ao contrário de ludibriar acaba por inflamar o ressentimento pode ser entendida como a violência não-sacrificial. Essa é a violência intestina e quando inflamada traz desordem para a comunidade, fazendo com que haja a necessidade de expiar as desavenças por intermédio da violência sacrificial.

Por isso, deve haver critérios para a imolação de uma vítima, seja ela localizada em uma sociedade primitiva ou moderna. Na sociedade moderna esse mecanismo existe e a própria conformação de multidões<sup>3</sup> que perseguem uma minoria é o exemplo disso. Os textos persecutórios desvelam essa realidade e no trato desses textos Girard lista quatro estereótipos característicos dessas perseguições, de acordo com o que é exposto em *O bode-expiatório* (2004), mas ressalta que três deles bastam e, às vezes, a identificação de dois já é o suficiente para culminar em uma perseguição coletiva. Os estereótipos são:

1) a descrição de uma crise social e cultural, ou seja, de uma indiferenciação generalizada - primeiro estereótipo, 2) crimes “indiferenciadores” - segundo estereótipo, 3) se os autores mencionados desses crimes possuem marcas de seleção vitimária, marcas paradoxais de indiferenciação - terceiro estereótipo. Há um quarto estereótipo, que é a própria violência. (GIRARD, 2004, p. 33)

Esses estereótipos são de extrema importância pois assinalam a característica daqueles que possuem vínculo fraco para com a sociedade e dos quais, se seguidos, se têm uma vítima realmente sacrificial. Cumprir esses critérios é selecionar aquela vítima à quem não se reivindica justiça e não se vinga, fazendo assim como que não haja a conformação do ressentimento, pois se a vingança

---

<sup>3</sup> multidão para Girard toma o sentido da palavra inglesa mob. Essa escolha de Girard é justificada pelo fato de que “mob [inglês=multidão inclinada ou comprometida com a violência ilegal]. É de *mobile* [inglês=móvel], com efeito, que provém esse termo, tão distinto de *crowd* [inglês=grupo, ajuntamento] quanto o latim *turba* [=multidão] o pode ser de *vulgus* [=grupo de pessoas comuns]. A língua portuguesa [como a francesa] não comporta essa distinção” (GIRARD, 2004, p. 24)

for reivindicada o sacrifício não foi legítimo, pois o caos e as crises não foram cessadas, muito pelo contrário, a cólera e ira inflamou a própria violência e o religioso não coincidiu com o social.

A linha entre o aspecto sagrado para com o do crime do sacrifício é tênue, por isso o rito se faz importante. Se for imolada uma vítima não sacrificável isso não passará de um crime, pois há o risco da vingança. O que separa o aspecto sagrado do crime, considerando a ambivalência do sacrifício, são os riscos possivelmente deixados por causa da vingança. A vingança constitui, portanto, um processo infinito, interminável. Quando a violência surge em um ponto qualquer da comunidade, tende a se alastrar e a ganhar a totalidade do corpo social, ameaçando desencadear uma verdadeira reação em cadeia, com consequências rapidamente fatais em uma sociedade de dimensões reduzidas. A multiplicação das represálias coloca em jogo a própria existência da sociedade.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Aqui reside a necessidade da análise de caso, para perceber o que ocorre depois da imolação quando há consequência miméticas e quando não há. Ademais, esse é um cuidado que o próprio autor tomou, em especial, quando ele aplica sua teoria analisando textos persecutórios e mitos fundantes, pois o produto de cada um deles difere. Girard, em *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (2008), ressalta que nos textos de perseguição a vítima sacrificial é rapidamente reconhecida pelos traços culturais, enquanto que nos textos míticos os traços culturais que contribuem para a perseguição não são tão nítidos. Obviamente Girard não entende que não haja perseguições nas sociedades produtoras dos mitos, mas como no mito a sacralização da vítima expiatória é a maior preocupação, tais traços culturais que a condenam como vítima muitas vezes não é clara e evidente. Aos olhos de Girard (2008, p. 165), essa diferença aponta para o nível de sacralização da vítima expiatória que propicia uma nova produção mítico-ritual.

A facilidade na visualização dos estereótipos, do ponto de vista de fora, se dá pelo fato dos sinais culturais que dão claras pistas sobre quem é a vítima perseguida. Em contrapartida, nos textos mitológicos os sinais culturais não são

tão simples de serem decifrados e traduzidos. Isso não aponta para o fato de não existir traços, senão somente para o fato de que “a maioria das comunidades produtoras de mitologia são pequenas demais e homogêneas demais para abrigar minorias que fornecem às sociedades mais vastas seus reservatórios de vítimas coletivas” (GIRARD, 2008, p. 162). Embora haja sinais transculturais como os defeitos e deformidades físicas nos mitos, os textos de perseguição, aos olhos de Girard, podem ser analisados com maior precisão por ele dizer algo sobre o mundo ocidental, ou seja, aquele que nós habitamos.

Pensar nessa distinção é importante para notar que, assim como Guy Le-  
fort problematiza, enquanto interlocutor de Girard no texto *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (2008),

As sociedades que têm textos de perseguição não têm mitos propriamente ditos; as sociedades que têm mitos não têm textos de perseguição. Nas sociedades primitivas, a própria noção de perseguição está ausente, a noção de violência sempre é aureolada pelo sagrado (GIRARD, 2008, p. 163)

Se a dificuldade de notar os traços persecutórios reside no fato de que a vítima está “filtrada pela sacralização”, então o texto persecutório, onde há mais nitidamente os estereótipos, aponta para uma dessacralização da vítima? E, ao considerar a dimensão sacrificial, onde está o elemento religioso no social? Seria mesmo religião e sociedade indissociáveis? Essas são questões aqui levantadas a serem tratadas na tese de doutorado da autora. Todavia, por ora, não se pode perder de vista a seguinte afirmação girardiana (2008): “a sociedade que produz textos de perseguição é uma sociedade em vias de dessacralização” (GIRARD, 2008, p. 165). Que culmina em consequências religiosas e epistemológicas, ainda mais se considerar que no horizonte da sociedade judaico-ocidental o mecanismo de reconciliação vitimária se torna cada vez mais visível. Isso aponta para duas visíveis consequências que será refletido no projeto de pesquisa: 1) a dessacralização desencadeia em uma não produção mítico-ritual, ou seja, a violência não é fundadora porque não funda uma nova cultura ou aponta para um novo estágio cultural; 2) o religioso só é inseparável do social na medida em que, através do sacrifício (violência sacrificial), a ordem recai sobre a comunidade, se isso não acontece, há somente mais uma evidência da crise sacrificial,

da manutenção da violência recíproca, isto é da manutenção do ressentimento.

## REFERÊNCIAS

ASSMANN, Hugo. *René Girard com teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis: Vozes; Piracicaba: UNIMEP, 1991.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1990.

\_\_\_\_\_. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

\_\_\_\_\_. *Mentira romântica e verdade romanesca*. São Paulo: É Realizações, 2009. \_\_\_\_\_ . *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.

\_\_\_\_\_. *O sacrifício*. São Paulo: É Realizações, 2011a.

\_\_\_\_\_. *A voz desconhecida do Real: uma teoria dos mitos arcaicos e modernos*. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.

\_\_\_\_\_. *Violence et Religion*. IN: Revista portuguesa de Filosofia, Tomo LVI (jan. – jun. 2000), Faculdade de Filosofia de Braga, Braga, 2000, pp. 11-23.

MERUJE, Márcio; ROSA, José Maria Silva. *Sacrifício, rivalidade mimética e “bode expiatório” em R. Girard*. In: Griot – Revista de Filosofia, v. 8, n. 2, p. 151-174, 2013.

SCHELER, Max. *Da reviravolta dos valores*. Petrópolis: Vozes, 1994.

# Pensar a religião em uma sociedade secular

*Fernando Tiago Kotz<sup>1</sup>*

## RESUMO

Esta comunicação pretende abordar o tema: pensar a religião em uma sociedade secular. Estabelecer diálogo 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. Além das críticas às estruturas da própria ordem moral da instituição católica, apresentar inquietações, caminhos 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 os caminhos para pensar o destino da religião na sociedade contemporânea.

**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

---

<sup>1</sup> Formado em filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia e Mestrando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – Belo Horizonte.

grandes 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 expe-

riência de dissolução, ou, poderíamos ainda dizer, de debilitamento de estruturas fortes, deve ser reconhecido o caráter da kênosis na qual se realiza a história da salvação” (VATTIMO, 1998, p. 46). A secularização provocaria no seio da cristandade uma nova tarefa para a fé cristã: confrontar e interpelar a teologia fundamental. Assim a teologia careceria repensar os conteúdos da revelação a partir da realidade atual, em termos de secularização.

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 kênosis (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 insti-

tuição 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 Ghiral-delli. 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.

# Religião e hermenêutica: acerca de uma i-mediação entre experiência religiosa e linguagem

*Luís Gabriel Provinciatto*<sup>1</sup>

## RESUMO

O primeiro ponto a ser fixado por este trabalho: a delimitação do que seja religião – no sentido de experiência religiosa capaz de conduzir a existência à significação de si mesma – e hermenêutica – como possibilidade fundamental de compreensão dessa mesma existência – tem como principal aporte teórico o pensamento de Martin Heidegger (1889-1976). De modo mais específico, trabalha-se a partir do § 34 de *Ser e tempo* para formular a hipótese de que há uma imediação entre experiência e linguagem. Diante disso, faz-se uso de uma leitura hermenêutica retroativa no próprio pensamento heideggeriano, encontrando-se com as obras *Fenomenologia da vida religiosa* e *Ontologia (hermenêutica da facticidade)*, fundamentais para o desenvolvimento do que seja experiência religiosa e hermenêutica. Nesse sentido, percebe-se a construção de um caminho fenomenológico, a partir do qual se pode afirmar: entre experiência e linguagem não há qualquer mediação, mas tão somente compreensão, pois a compreensão já é parte integrante da própria existência. A grande questão, no entanto, é que a linguagem (*Sprache*) – fundamentada na fala (*Rede*) – também é constituinte da vida fática. Isso não configura propriamente um problema, mas aponta para a *igualdade originária* de todos os momentos constitutivos do ser-aí. Noutras palavras: linguagem e hermenêutica possuem a mesma posição existencial. Com isso não se afirma que experiência religiosa, linguagem e hermenêutica sejam a mesma coisa, mas que há uma concomitância na ocorrência existencial delas, logo, a conjugação de uma i-mediação.

**Palavras-chave:** Experiência religiosa. Linguagem. Hermenêutica. I-mediação. Martin Heidegger.

## INTRODUÇÃO

O projeto fenomenológico de Martin Heidegger (1889-1976) é caracteri-

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciência da Religião – área de concentração: Filosofia da Religião – pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) com bolsa de financiamento CAPES. Mestre em Ciências da Religião e licenciado em Filosofia, ambos pela PUC-Campinas. E-mail: [lgprovinciatto@hotmail.com](mailto:lgprovinciatto@hotmail.com)

zado por ser a confecção de uma proposta, de um caminho, que não se resume à obra *Ser e tempo* (1927), mas que tem nela o ápice de seu desenvolvimento. O que nela está apresentado é decorrência de momentos anteriores e que conduzem à questão do ser, cuja ocorrência não se dá de maneira única, mas a partir de diferentes aspectos. Perceber a conjugação de tais aspectos é uma das tarefas propostas em *Ser e tempo*, no qual se encontram a caracterização do que seja disposição (*Befindlichkeit*), compreensão (*Verstehen*) e fala (*Rede*).

A conjugação específica dos três aspectos existenciais aí apontados se encontra no quinto capítulo de *Ser e tempo*, intitulado *O ser-em como tal* (§§ 28 a 38). Diante disso, aqui se estabelece dois recortes específicos: 1) utiliza-se a primeira parte desse capítulo (§§ 29 a 34), cujo título é *A constituição existencial do pre [aí]*, pois nele já se encontram os aspectos existenciais acima apontados; 2) o § 34 é utilizado como chave de leitura desta parte de *Ser e tempo*, uma vez que aí se encontra melhor articulada a relação entre ser-aí e linguagem, podendo se perceber a articulação ontológica entre fala, disposição e compreensão.

Além disso, o caminho heideggeriano se caracteriza por trazer algumas incursões a respeito da experiência religiosa – vide as preleções *Fenomenologia da vida religiosa* (1920/1921). Diante disso, a intenção desse trabalho é aproximar a formulação presente em *Ser e tempo* a respeito da linguagem da dimensão de experiência, que se encontra melhor trabalhada em tais preleções. Daí a afirmação: entre experiência e linguagem não há qualquer mediação, mas tão somente compreensão, pois a compreensão já é parte integrante da própria existência. O empenho deste trabalho não é somente justificar tal afirmação – o que se fará na primeira parte a seguir –, mas também mostrar como ela é possível a partir do caminho trilhado por Heidegger – o que se fará numa segunda parte do trabalho.

## **1. A CO-ORIGINARIEDADE ONTOLÓGICA: DISPOSIÇÃO, COMPREENSÃO E FALA**

Um dos primeiros apontamentos feitos por Heidegger a respeito da co-origariedade ontológica mostra justamente que há um esquecimento por parte da ontologia:

O fenômeno da *igualdade originária* dos momentos constitutivos foi, muitas vezes, desconsiderado na ontologia, em consequência de

uma tendência metodológica incontrolável para comprovar a proveniência de tudo e de todos a partir de um “fundamento primordial” único e simples (HEIDEGGER, 2015, p. 190).

Trata-se, então, de não mais buscar um “fundamento primordial”, mas de atentar para o fato de que a existência possui aspectos constitutivos. E mais: tais aspectos são co-originários, possuem uma *igualdade*. Tal *igualdade originária*, porém, não aponta para o fato de todos os aspectos se resumirem a um só ou serem algo “único e simples”. A igualdade originária faz referência direta ao *aí do ser*: à centralidade de se tratar o “*aí*” como sendo a própria essencialidade do *ser-aí*.

O “*aí*” traz todos os aspectos existenciais consigo e indica justamente a abertura na qual se encontra o *ser-aí* a todo momento. O contrário aponta justamente para o deixar de ser: “o *ser-aí* [sic] sempre traz consigo o seu *aí* [sic] e, desprovido dele, ele não apenas deixa faticamente de ser, como deixa de ser o ente dessa essência. *O ser-aí* [sic] *é a sua abertura*” (HEIDEGGER, 2015, p. 192). A ausência desse “*aí*” descaracteriza a existência em si mesma. Nesse sentido, o encontrar-se em seu próprio “*aí*” torna o *ser-aí* próprio a si mesmo. O “*aí*” torna o *ser-aí* sempre presente. E por que “encontrar-se”? Justamente porque é algo que está presente a todo momento; a diferença, porém, está no fato de que a percepção do *aí* existencial lança o *ser-aí* na abertura da própria existência que é a sua. Não se descobre, assim, nenhuma novidade, mas tão somente o solo no qual o *ser-aí* está fundamentado.

O *ser-aí*, então, encontra-se a todo momento pré-disposto a encontrar-se em seu *aí*, pois ele é esse *aí*. Resume-se, com isso, toda a analítica existencial, na qual “os caracteres não são propriedades de algo simplesmente dado, mas modos de ser essencialmente existenciais” (HEIDEGGER, 2015, p. 192). O encontrar-se no *aí* acontece na *disposição* (*Befindlichkeit*), no *compreender* (*Vers-  
tehen*) e na *fala* (*Rede*), sobre os quais é fundamental destacar:

Encontramos os dois modos constitutivos de ser o *aí* [sic], igualmente originários, na *disposição* e no *compreender*; sua análise sempre recebe a confirmação fenomenal necessária da interpretação de um modo concreto e importante para toda a problemática seguinte. Disposição e compreensão são, de maneira igualmente originária, determinada pela *fala* (HEIDEGGER, 2015, p. 192, sublinhados nossos).

Atesta-se, dessa maneira, a ocorrência co-originária desses aspectos existenciais do ser-aí. No entanto, o que permite a Heidegger atestar que disposição e compreensão estejam determinadas pela *fala (Rede)*? Para responder a esta questão se recorre ao § 34 de *Ser e tempo*, utilizando-o como chave de leitura.

Encontra-se nele, logo de início, uma retomada dos dois aspectos existenciais antes tratados – *disposição* e *compreensão* – e a colocação, ao final, de um apontamento para a relação entre ser-aí, fala e linguagem. Lê-se:

*Do ponto de vista existencial, a fala é igualmente originária à disposição e ao compreender. A compreensibilidade já está sempre articulada, antes mesmo de qualquer interpretação apropriadora. A fala é a articulação da compreensibilidade. Por isso, a fala se acha à base de toda interpretação e enunciado. Chamamos de sentido o que pode ser articulado na interpretação e, por conseguinte, mais originariamente na fala. Chamamos de totalidade significativa aquilo que, como tal, se estrutura na articulação da fala. [...] A compreensibilidade do ser-no-mundo, trabalhada por uma disposição, *pronuncia-se como fala* [...] A linguagem é o pronunciamento da fala. [...] Existencialmente, a fala é linguagem porque aquele ente, cuja abertura se articula em significações, possui o modo de ser-no-mundo, de ser lançado e remetido a um “mundo” (HEIDEGGER, 2015, p. 223-224, sublinhado nosso).*

A fala, então, acontece como linguagem. Dessa maneira, estar lançada é fundamental para a linguagem, ou seja, a linguagem é manifestativa, o que lhe confere o caráter fenomênico. A própria linguagem, então, está na constituição do ser-aí, pois está fundamentada na *fala*.

Um apontamento, porém, é que a *fala* acontece como linguagem e esta, por sua vez, se dá de diferentes maneiras. O que isso significa? Significa que linguagem não expressa somente um conjunto de palavras, mas abarca o falar, o escutar e o silenciar (calar): “silêncio não significa necessariamente privação de fala. Ontologicamente, o silêncio é anterior à fala. Calar [silenciar] é já uma tendência ou inclinação para a capacidade de falar” (KIRCHNER, 2009, p. 25). Dessa maneira, a *fala* articula sentido e a linguagem o manifesta. Porque a *fala* é linguagem, ela é manifestada; a linguagem dessa maneira é pro-jeção. Pro-jeção do ente que se articula em sentido. O ser-aí, dessa maneira, é *fala* e se manifesta enquanto linguagem. A linguagem é possível, então, porque está fundamentada



na *fala*, que, por sua vez, acontece co-origariamente ao compreender e à disposição.

Tal percepção é decorrência do encontrar-se no *aí* da existência, ou seja, enquanto abertura às possibilidades de ser, articulando-as de maneira interpretativa através do compreender (*Verstehen*) – fundamento ontológico da interpretação (HEIDEGGER, 2015, p. 209-215). A linguagem, então, expressa o cotidiano. Ela não pode ser elaborada a partir de uma abstração. Seu fundamento ontológico – a *fala* – a coloca de maneira imersa na realidade prática do ser-*aí*. O significar, enquanto ato articulado a partir da co-originariedade entre *disposição*, *compreensão* e *fala*, é dotado de caráter prático. Nesse sentido, concorda-se com Rui Sampaio Silva:

O significar tem, assim, a sua origem nas práticas quotidianas, no modo como os entes, enquanto utensílios, são postos em relação entre si e com os fins humanos. [...] Longe, portanto, de fundamentar as significações na figura do sujeito ou da consciência, Heidegger situa a sua origem no ser-no-mundo, logo, no contexto de práticas intersubjetivamente partilhadas (SILVA, 2002, p. 380-381).

Esse caráter prático da linguagem a coloca em tangência com outro ponto fundamental presente no contexto de *Ser e tempo*: a experiência (*Erfahrung*). A experiência, por sua vez, ocorre nessa dimensão de mundo enquanto horizonte de possibilidades. Noutras palavras, a experiência permite o encontrar-se no *aí*, sendo, assim, compreendida enquanto lançar-se a essa abertura existencial significativa, de modo que “atribuir uma linguagem geral à nossa experiência – à abertura de mundo que acontece no ser-*aí*, ou melhor, que o ser-*aí* mesmo é – significa afirmar que o que se manifesta o faz sempre como e a partir de um contexto coerente de sentido” (LARA, 2015, p. 157-158, tradução nossa).

## 2. EXPERIÊNCIA E LINGUAGEM

Aquela afirmação inicial – entre experiência e linguagem não há qualquer mediação, mas tão somente compreensão – está presente nas entrelinhas do § 34 de *Ser e tempo*, consolidando a proposta de que o pensamento heideg-

geriano se apresenta como um caminho. O olhar hermenêutico-retrospectivo agora pretendido possibilita uma abertura no próprio horizonte de compreensão da obra de Heidegger em seu conjunto. Além disso, há aqui uma preocupação conceitual no sentido de indicar que “mundo” não designa um invólucro no qual o ser-aí se encontra isolado, mas que o significado de mundo é, acima de tudo, existencial, de modo que a compreensão de ser-aí só pode ser enquanto ser-no-mundo, *ser-em-o-mundo*. A expressão em destaque, *ser-em*, não indica interioridade como estar “em” algo, mas pertença no sentido de habitar, morar.

De fato, pode-se notar uma proximidade entre a *fala* e o mundo enquanto *habitar* a partir de três passagens indicadas a seguir:

1) do § 34 de *Ser e tempo*. “Porque a fala é constituinte do aí [sic], isto é, da disposição e do compreender, o ser-aí [sic] significa então: como ser-no-mundo o ser-aí [sic] se pronunciou como ser-em uma fala” (HEIDEGGER, 2015, p. 228, sublinhado nosso).

2) do § 12 de *Ser e tempo*.

O ser-em não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está, espacialmente, “dentro de outra” porque, em sua origem, o “em” não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie; “em” deriva-se de *innan-*, morar, habitar, deter-se; “na” significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo algum coisa; possui o sentido de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo* (HEIDEGGER, 2015, p. 100).

3) do § 3 de *Introdução à fenomenologia da religião*.

Assim, definimos o que é experimentado – o vivido – enquanto “mundo”, não como “objeto”. “Mundo” [*Welt*] é algo em que [sic] se pode *viver* (num objeto não é possível viver). O mundo pode ser formalmente articulado como *mundo circundante* [*Umwelt*], como aquilo que nos vem ao encontro, ao qual pertencem não apenas coisas materiais, mas também objetualidades, ideias, ciências, artes, etc. Nesse mundo circundante também está o mundo compartilhado [*Mitwelt*], isto é, outros homens numa característica fática bem determinada: como estudante, docente, parente, superior, etc. – não como exemplar do gênero *homo sapiens* das ciências naturais e assim por diante. Finalmente, aí está também o *eu mesmo* [*Ich-Selbst*], o *mundo próprio* [*Selbstwelt*], na experiência fática da vida (HEIDEGGER, 2010, p. 16).

Atenção para um termo que aparece em todos os trechos: *em*. O ser-aí se pronuncia como *ser-em* uma fala; o ser-aí encontra o seu aí *em* um mundo,

em que se pode viver. Dessa maneira, a expressão grifada na primeira citação significa que o ser-aí habita a *fala*. Noutras palavras: a *fala* é morada do ser<sup>2</sup>.

Além disso, o fato do ser-aí habitar a *fala* mostra que o seu acontecimento não se dá em termos lógico-objetivos. A *fala* é, acima de tudo, aspecto existencial. A linguagem também está aí conjugada, pois, enquanto denomina o falar, o escutar e o silenciar, ela é expressão viva da compreensão que o ser-aí faz de seu ser enquanto abertura, enquanto ser-em. De tal maneira,

A palavra<sup>3</sup> destaca e apresenta a interpretação compreendida, antes de toda predicação ou enunciação expressa, na lida imediata com o mundo. Como tal é radicalmente in-objetiva e pré-reflexiva. Esse 'vir à palavra' marca absoluta continuidade entre sentido vivido e o discurso, *fala*" (RODRIGUES, 2016, p. 106).

Interessa ainda destacar que as preleções de 1920/1921 apontam para a religião como uma experiência capaz de inserir o ser-aí nessa dinâmica da existência, de modo que a religião é concebida em termos de experiência religiosa. Essa experiência religiosa é vivenciada pelo ser-aí, abrindo a possibilidade de que ele se encontre no aí de sua existência. O que isso significa? Significa que a experiência religiosa coloca o ser-aí de frente consigo mesmo, ou seja, compreendendo as próprias experiências, as vivências mais particulares, o ser-aí já compreende a si mesmo, sua realidade, seu mundo e aquilo que o circunda e do qual compartilha. Essa ainda é a dinâmica da experiência fática da vida forjada nas preleções destacadas, donde a afirmação: as epístolas paulinas são expressão da vida fática, elas são linguagem da vida cotidiana, mostrando de maneira singular que a *fala* é morada do ser

A *fala* não é coisa, pois numa coisa não se pode morar. Por isso, a linguagem (falar, escutar, silenciar) não é, a princípio, alvo de investigação filosófica, mas uma expressão do compreender, donde seu caráter hermenêutico. E mais: "a linguagem é o fenomenológico por excelência" (RODRIGUES, 2016, p. 105) e, dessa maneira, ela envolve um *sobre que* discorrer (HEIDEGGER, 2015, p. 224-

---

2 Essa tese – "a linguagem é a casa do ser" – é melhor apresentada e desenvolvida em *A caminho da linguagem* (1959). Reconhece-se que no período dessa obra o que conduz à questão do ser não é mais a fenomenologia ontológico-hermenêutica. No entanto, o que se está aqui indicando é que tal tese já encontra espaço nos desenvolvimentos filosóficos de Heidegger ao longo da década de 1920, da qual *Ser e tempo* é a expressão máxima.

3 Aqui "palavra" é utilizada enquanto sinônimo de "linguagem".

225), não se pode negar, mas sua pré-ocupação está antes em um *como* (*Wie*) discorrer, sendo, dessa maneira, expressão do *como hermenêutico* próprio da existência.

Esse *como hermenêutico* é o que está nas entrelinhas do § 34 de *Ser e tempo* e expresso nas preleções *Ontologia (hermenêutica da facticidade)* (1923) nos seguintes termos:

A hermenêutica não tem por objetivo a posse de conhecimentos, mas um conhecer existencial, isto é, um *ser*. A hermenêutica fala *desde* o ser interpretado e para o ser interpretado. O *colocar em ação hermenêutico* – aquilo no que, como se disséssemos a uma carta, coloca-se todo –, isto é, é “*como isto ou aquilo*” em que se assume a facticidade de antemão, o caráter ontológico decisivo que se coloca em ação, não pode ser uma invenção. Contudo, tampouco é algo que se possui de modo definitivo, mas surge e brota de uma experiência fundamental [...], no qual o ser-aí se encontra consigo mesmo, em que o ser-aí aparece diante de si mesmo (HEIDEGGER, 2013, p. 24).

## CONCLUSÃO

A primeira consideração aponta para o seguinte: não é que entre ser-aí e linguagem haja experiência; trata-se antes de notar que ser-aí é ser-no-mundo e que experiência e linguagem estão conjugadas. Encontrar-se no aí da existência é perceber o mundo como morada e como horizonte de sentido. E mais: o local próprio onde os entes se dão enquanto tais e isso que se apresenta ao ser-aí não é senão compreendido.

No que tange à relação aqui evocada entre experiência religiosa e linguagem se pode afirmar, por fim: a experiência religiosa acontece nesse horizonte de significação do ser-aí e a linguagem encontra aí todas as suas possibilidades de efetivação, isto é, enquanto palavra pronunciada, palavra escutada e silenciar. A *fala* forjada nesse caráter prático da existência, do qual a experiência religiosa é expressão, não parte de uma mediação conceitual externa, mas tão somente da facticidade da existência do ser-aí, donde a relação i-mediata entre experiência e linguagem. A linguagem “religiosa” – isto é, como expressão da experiência religiosa –, então, é também existencial, no sentido de colocar o ser-aí nessa aber-

tura de sentido, a qual já denota a compreensibilidade da própria existência. Por isso, a religião, enquanto experiência religiosa, está vinculada à facticidade da existência, donde a sua relação eminente com a hermenêutica. A religião, dessa maneira, é hermenêutica, pois é expressão da existência fática do ser-aí.

## REFERÊNCIAS

- HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia da vida religiosa*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Ontologia (hermenêutica da facticidade)*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- KIRCHNER, Renato. A caminho do pensamento e da poesia. In: *Theoria – Revista de filosofia*, v. 1, n. 1, 2009, p. 11-35.
- LARA, Francisco de. El ser-en como tal (§28-38). In: RODRÍGUEZ, Ramón (org.). *Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*. Madri: Tecnos, 2015, p. 145-166.
- RODRIGUES, Ramón. *Hermenêutica e subjetividade*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.
- SILVA, Rui Sampaio da. A linguagem em *Ser e tempo*: uma perspectiva crítica. In: BORGES-DUARTE, Irene; HENRIQUES, Fernanda; DIAS, Isabel Matos. *Heidegger, linguagem e tradução*. Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2002, p. 379-387.

# Religião é linguagem: Rubem Alves e a hermenêutica filosófica da religião

*Danilo Mendes<sup>1</sup>*

## RESUMO

Rubem Alves afirma nas primeiras palavras de “O suspiro dos oprimidos” que religião é uma linguagem. Esta noção parece ser central para o desenvolvimento do pensamento deste autor - que não mais discutirá os limites desta afirmação, mas a terá sempre como pressuposto. A presente comunicação visa apresentar a tomada radical em Rubem Alves desta noção da relação entre religião e linguagem, delineando suas implicações no debate que ele inicia com as hermenêuticas críticas da religião, especialmente Feuerbach, Marx e Freud. Por fim, algumas contribuições que esta tese levantada por Alves traz aos estudos de religião, especificamente no campo da hermenêutica, serão expostas. Para este autor, o processo de tomar a religião como linguagem começa no alinhamento à virada linguística de Wittgenstein e parece ter seu limite na indicação de que a religião não é somente uma maneira de expressão humana, mas uma maneira de organização da realidade. Deste modo, mais do que servir/veicular uma alienação do humano, a religião exprime os desejos mais íntimos da criatura oprimida bem como organiza seu mundo de modo a viver na esperança de um futuro de libertação. Este se dá no horizonte histórico, e não numa transcendência utópica. Assim, esta comunicação, mais do que ler Alves, preocupa-se em perceber alguns limites e possíveis contribuições desta virada para a hermenêutica filosófica da religião.

**Palavras-chave:** Rubem Alves; Hermenêutica; Linguagem; Filosofia da religião.

## INTRODUÇÃO

Rubem Alves normalmente é reconhecido como grande cronista e teólogo, que teve por objetivo principal demonstrar como o discurso sobre deuses deve se aproximar da beleza da poesia e se afastar da linguagem científica. De fato, ele deve ser reconhecido como tal. Entretanto, há algo para além disso que pode ser dito dele. Em sua fase filosófico-poética (NUNES, 2007, p. 11-52), Rubem parece desenvolver os pressupostos que o vão acompanhar durante toda

<sup>1</sup> Mestrando em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora com bolsa CAPES. Contato: danilo.smendes@hotmail.com

sua jornada como escritor: o corpo, a esperança, a linguagem etc. Assim, para uma leitura justa de suas obras posteriores, deve-se entender os pressupostos que já haviam sido discutidos anteriormente.

O presente trabalho visa discutir um destes pressupostos fundamentais que está presente no pensamento de Rubem Alves a partir de *O enigma da religião* (1975), *O suspiro dos oprimidos* (1999) e *Religião e repressão* (2005): a religião como linguagem. Apresentando esta noção, pode-se compreender melhor como se dá o debate/releitura que Rubem tem com três grandes pensadores, a saber, Feuerbach, Marx e Freud, e suas abordagens críticas da religião. Por fim, pode-se apresentar uma contribuição fundamental desta noção para o estudo da religião, bem como uma limitação.

## 1. UM JEITO DE FALAR SOBRE O MUNDO

De forma biográfica, Antônio Vidal Nunes (2008) observa a importância da linguagem no pensamento alvesiano: a partir de *Da Esperança* (1987) na busca de construir uma nova linguagem religiosa, e em suas obras de pedagogia na busca de uma linguagem do desaprendizado. Todavia, o fundamental de seu pensamento sobre linguagem encontra-se em *O suspiro dos oprimidos*. Tendo este texto como chave de leitura, percebe-se que “a linguagem não mais será, para Alves, um meio de comunicação humana, mas uma condição essencial de construção de mundo” (NUNES, 2008, p. 97). Nunes percebe, então, que é fundamental para Rubem Alves esta noção de linguagem que não será mais discutida pormenorizadamente, mas será pressuposta. Como exemplo, Nunes diz que “aquilo que Kant colocava na mente, na razão, Alves coloca na linguagem. Ela seria um *a priori*, não absoluto, mas participante da dinâmica da História; portanto, sempre em mudança” (2008, p. 124).

No início de *O suspiro dos oprimidos* Rubem Alves diz: “Sabia que a religião é uma linguagem?/ Um jeito de falar sobre o mundo.../” (ALVES, 1999, p. 5). Este é o fio que conduzirá toda esta obra - até mesmo ao tratar de uma sociologia da religião. Mas o que significa aqui falar em linguagem? Esta “rede das palavras” é, para ele, um aspecto fundamental do ser humano, algo que constrói o homem enquanto é construída por ele. A linguagem, para ele, é um modo que

o homem tem de organizar e construir o mundo: Por não ser biologicamente determinado, como são os animais, o homem tem um futuro aberto à sua frente e este precisa ser construído a partir de agora. Isto, para Alves, se dá por meio da linguagem: “Os universos simbólicos, a religião, a história são expressões do esforço humano no sentido de tornar a natureza, o tempo e o espaço em função de si mesmo” (ALVES, 1999, p. 12).

Neste sentido, a linguagem não só é constitutiva do discurso humano, mas do fazer, entender e construir. Para Alves, “o homem é construtor de mundos” (1999, p. 18) no sentido de que “para o homem, o real é aquilo que ele organiza” (1999, p. 18). A linguagem, então, tem essa função primordial: não só comunicar aquilo que deseja o humano, mas entender o mundo a partir deste desejo. Neste ponto, apesar de citar a ideia da virada linguística de Wittgenstein como base, Rubem parece se aproximar de Heidegger, no sentido de elevar a linguagem a um nível ontológico. Isto se dá quando este último afirma que “a linguagem é a casa do ser” (2003, p. 127). Aqui começa a surgir a força da colocação inicial de Alves: a religião como linguagem é um modo de construir o mundo em que o ser humano habita.

Esta ideia que só parece ser de fato estudada nesta obra aparece já como pressuposto em outras obras fundamentais do autor. Em *O enigma da religião*, ao falar sobre o processo de “conversão”, isto é, a aderência de alguém a uma religião, Rubem Alves fala do “caráter ‘enfeitiçante’ da lógica do cotidiano” (1975, p. 64) na qual a linguagem da nova forma religiosa determina a cosmovisão do homem que a aderiu. Também em seu ensaio autobiográfico sobre o fundamentalismo, *Do paraíso ao deserto*, a noção da religião como linguagem pensada com base numa filosofia da linguagem está pressuposta. Verifica-se, por exemplo, quando ele diz que “O mais importante não é o que o fundamentalista diz mas como ele diz. [...] O que importa na caracterização do fundamentalismo não são as idéias que ele afirma, mas o espírito com que ele as afirma” (ALVES, 1975, p. 117).

Em *Religião e repressão*, esta questão da linguagem também se encontra pressuposta e, por isto, ele pode falar de “Como o protestantismo constrói e conhece a realidade” (2005, p. 101-154) e sobre “O mundo que os protestantes habitam” (p. 155-200). Só por meio da linguagem o homem religioso constrói, conhece e habita o mundo. Desta forma, parece que Rubem trai a si mesmo: a



religião não é um jeito de ver o mundo, mas um jeito de estar no mundo.

## 2. PATOLOGIA OU BUSCA POR SANIDADE?

Este pressuposto também é fundamental quando Rubem Alves se coloca em debate com as hermenêuticas críticas da religião do fim do séc. XIX, especificamente, Feuerbach, Marx e Freud. Para Alves, estes tratam a religião sempre como alienação - e sua crítica a estes começa por esta noção estar já pressuposta: se eles vão às análises já sabendo o resultado, toda a empreitada já se encontra comprometida. Todavia, Rubem não procura discutir para apresentar o fenômeno religioso como algo totalmente legítimo; antes, apresenta como a própria ideia destes críticos abre caminho para uma abordagem que não é totalmente crítica, nem totalmente acolhedora, mas que reforça a ambiguidade da religião. Neste sentido, Rubem concorda com os autores discordando deles.

Ora, se Feuerbach afirma que a religião ao falar de Deus, na verdade, fala sempre do próprio homem, por que deixá-la em segundo plano como atitude falsa? É justamente ela que tem o potencial para revelar os desejos humanos escondidos. Se a religião é o ópio do povo e o suspiro dos oprimidos, por que dizer que ela será suprimida por uma sociedade justa? É exatamente ela que aponta para a possibilidade de algo que ainda não está dado, um futuro aberto. Diz Freud que a religião é uma patologia coletiva, uma ilusão a ser superada, mas não poderia ser o contrário? Será que, na verdade, a sociedade que é patológica e a religião a busca por sanidade?

[...] o absurdo não são os valores utópicos, mas a própria situação humana donde eles emergem. Assim, parece-me que a religião, mesmo nas suas formas mais "alienadas", contém uma crítica do real que a ciência, prisioneira de sua própria metafísica, não tem condições para transcender (ALVES, 1999, p. 100).

É neste ponto que se percebe que aquela ideia essencial está pressuposta neste debate: as abordagens críticas consideram sempre as linguagens da religião, isto é, os modos como a manifestação religiosa se dá: como antropologia, ópio do povo e ilusão. Rubem Alves, por outro lado, dá um passo atrás:

não observa as linguagens da religião, mas a própria religião como linguagem. Por isto, ela pode ser uma ilusão em um outro sentido: ela cria outros mundos possíveis, uma vez que a realidade (como um mundo que o sistema impõe) é demasiadamente hostil.

### **3. LIMITES E CONTRIBUIÇÕES AO ESTUDO DA RELIGIÃO**

Quais são os possíveis limites e contribuições deste pressuposto alvesiano para os estudos da religião? Aceitar a noção da religião como linguagem não é, de fato, algo novo na ciência da religião. Todavia, não é usual que se pense a linguagem a partir da virada linguística de Wittgenstein ou do segundo Heidegger para esta ciência. O que isto acarreta, na prática, é o aprofundamento da já difundida pesquisa sobre as linguagens da religião (que são, essencialmente, mito, rito, doutrina e símbolo, mas raramente a religião em si como linguagem). Apropriar-se deste pressuposto de Rubem Alves é, portanto, dar um passo atrás: não só perceber como objeto de estudo as linguagens que formam o que chamam de religião, mas perceber como, sendo uma linguagem, a religião molda estas atitudes, bem como a maneira do ser humano religioso construir seu mundo.

Pode-se aqui indicar um questionamento (que pode ser uma limitação) que se encontra neste posicionamento: pressupor a religião como linguagem pode coexistir com o campo de linguagens da religião - neste sentido anteriormente tratado? Se não, esta perspectiva apresenta seu limite na redução do fenômeno religioso bem como retiraria de seu conceito próprio a questão do símbolo - algo essencial para abordá-lo.

A principal contribuição que este pressuposto fundamental traz pode ser, a princípio, a indicação de um caminho que sirva como base comum para o estudo da religião. A medida em que ele suspende juízo acerca do objeto da religiosidade, fazendo do seu objeto as construções humanas a partir desta linguagem, esta noção tem o potencial de ser o pressuposto fundamental diante da qual a ciência da religião se constrói: sem deixar de ser interdisciplinar em seus métodos, o núcleo comum que a constituiria como ciência seria este pressuposto. Neste sentido, por exemplo, uma antropologia da religião a partir da antropologia e uma antropologia da religião a partir da ciência da religião: ape-

sar de terem o mesmo objeto de estudo, o fenômeno religioso, a perspectiva que baseia a realização da ciência comprometeria o estudo a ponto de serem suficientemente distintos em seus âmbitos.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Tentou-se aqui, começando pela apresentação deste pressuposto fundamental em Rubem Alves e mostrando como ele permeia suas obras mais fundamentais e seus diálogos mais profícuos, indicar como a noção de religião como linguagem pode contribuir para a constituição de uma ciência da religião, aceitando também que esta noção possui seus limites. Desta forma, a presente comunicação tem um caráter experimental de investigação, visto que busca não somente analisar criticamente um conceito fundamental num autor consideravelmente importante, mas já perceber algumas possíveis consequências deste conceito nos estudos da religião. Assim, ainda existem muitas lacunas nesta pesquisa que apenas se inicia, todavia, isto não a torna inútil.

Por fim, deve-se indicar também a novidade que se apresenta aqui em relação às inúmeras pesquisas que têm sido construídas nos programas de pós-graduação em ciência(s) da(s) religião(ões) que tratam das linguagens da religião - até mesmo as mais recentes que incluem cultura visual, literatura etc. Expõe-se aqui que a relação entre linguagem e religião pode ser colocada em termos diferentes: não só variando as definições do que seja religião, mas do que é linguagem. No limite, contribui-se com o campo de pesquisa das teorias da religião, ampliando ainda mais nosso campo de pesquisa.

## **REFERÊNCIAS**

- ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1975.
- ALVES, Rubem. *Religião e Repressão*. São Paulo: Loyola, 2005.
- ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulus, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. A essência da linguagem. In: HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2003. p. 121-172.

NUNES, Antônio Vidal. *Corpo, linguagem e educação dos sentidos no pensamento de Rubem Alves*. São Paulo: Paulus, 2008.

NUNES, Antônio Vidal. Etapas do itinerário reflexivo de Rubem Alves: a dança dos símbolos. In: NUNES, A. V. (org.). *O que eles pensam de Rubem Alves e de seu humanismo na religião, na educação e na poesia*. São Paulo: Paulus, 2007. p. 11-52.

# Sobre a Fé Religiosa: um diálogo com o pensamento de Ludwig Wittgenstein

*Ana Cláudia Archanjo Veloso Rocha*<sup>1</sup>

## RESUMO

O filósofo contemporâneo Ludwig Wittgenstein (1889-1951) estabelece a orientação dos seus apontamentos a partir da ótica da filosofia analítica, isto é, dos limites da linguagem. Junto à linguagem, os temas relacionados à esfera mística sempre ocuparam um lugar significativo no pensamento filosófico de Wittgenstein. Sendo assim, as questões da linguagem encontram-se em diálogo permanente com as temáticas relacionadas à esfera religiosa. Em 1938, o filósofo ministrou aulas na Universidade de Cambridge as quais resultaram nos escritos “Aulas sobre fé religiosa”. Tais foram subdivididas em três partes. Entre os temas abordados nas respectivas aulas, encontram-se reflexões acerca da crença religiosa, fé religiosa e significado da ideia de morte enquanto um jogo de linguagem. Tendo em vista uma melhor compreensão, será necessário buscarmos o entendimento dos seguintes conceitos: significado, forma de vida e jogo de linguagem, mesmo tais não sejam o foco da nossa discussão. Os objetivos estabelecidos para esta comunicação são: a) compreender a crença religiosa e os elementos que a constituem; b) fundamentar o problema da fé; c) entender a ideia de morte. Nossas referências bibliográficas serão os escritos de Wittgenstein: “Aulas e Conversas” e “Investigações Filosóficas”.

**Palavras-chave:** Fé, crença, morte, linguagem, Wittgenstein

## INTRODUÇÃO

Em 1938, o filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein ministrou aulas na Universidade de Cambridge, que resultaram nos escritos “Aulas sobre fé religiosa”. As mesmas pertenceram a um curso sobre crença religiosa, podendo ser equiparadas às aulas de estética, também ministradas no verão de 1938.

As aulas sobre fé religiosa foram subdivididas em três partes. Entre os temas abordados nas respectivas aulas, encontram-se: reflexões acerca da

---

<sup>1</sup> Professora da Universidade Estadual de Montes Claros. Mestre em Filosofia (FAJE). Doutoranda em Ciências da Religião/PUC-MG. Bolsista CAPES. E-mail: anaclaudia.archanjovrocha@gmail.com

crença religiosa, fé religiosa, considerações sobre o termo “Deus” e significado da ideia de morte enquanto um jogo de linguagem. b

Feita uma breve contextualização dos escritos em estudo, tem-se como objetivos desta comunicação a) compreender a crença religiosa e os elementos que a constituem; b) fundamentar o problema da fé; c) entender a ideia de morte, em Wittgenstein.

Ressaltamos que o problema filosófico de toda a vida de Wittgenstein é indubitavelmente a linguagem. Assim, todos os temas abordados pelo filósofo perpassam pelo entendimento e pela compreensão da linguagem, embora, em alguns aspectos, o entendimento acerca do uso e utilidade dessa sofra alterações. A alteração mais conhecida, para os pesquisadores de Wittgenstein, é a linguagem enquanto científica e, portanto, descritiva, do *Tractatus* e a linguagem como jogo nas *Investigações Filosóficas*.

Assim, embora possamos fazer uma referência ou outra ao *Tractatus*, não será nosso objetivo, no decorrer desta comunicação, abordar tal obra. Logo, centraremos nossas fundamentações a partir de 1929, quando Wittgenstein começa a repensar a linguagem mais especificamente na obra *Investigações Filosóficas*.

Segundo Silvio Murilo Melo de Azevedo:

De acordo com estas novas ideias, a relação sujeito-objeto não é imediata, antes mediada por um terceiro domínio – a linguagem, ou, indo mais longe com Wittgenstein, só há um único domínio, a saber, a própria linguagem. (AZEVEDO, 2004, p. 140)

As questões sobre crença religiosa, fé e morte são antes problemas pensados pelo filósofo dentro do esquadro da linguagem. A saber, fazem parte do conceito de “jogos de linguagem”. Este conceito é extremamente amplo. Vejamos a definição do filósofo: “Chamarei de jogo de linguagem também a totalidade formada pela linguagem e pelas atividades com as quais ela vem entrelaçada”. (WITTGENSTEIN, 2008, #7.<sup>2</sup>) Ou seja, trata-se todos os temas relacionados ao humano, já que o ser não existe e nem se manifesta em qualquer esfera que seja independente da linguagem.

Azevedo nos fala de um modelo “onto-semântico”: “nele o filósofo vienense revela uma função de linguagem que não tem como função primordial descrever um mundo, mas criá-lo. [...] Este mundo é linguagem, constituído por

---

<sup>2</sup> As citações referentes a obra *Investigações Filosóficas* deverão ser feitas do seguinte modo: (WITTGENSTEIN,ano, #)

milhares de jogos de linguagem que funcionam nas diversas regiões da cultura”. (AZEVEDO, 2004, p. 141)

## **1 COMPREENSÃO DA CRENÇA RELIGIOSA E DOS ELEMENTOS QUE A CONSTITUEM**

“Se temos uma crença, em certos casos apelaremos muitas vezes para certos fundamentos, e ao mesmo tempo, arriscamos muito pouco – se se chegasse a pôr o problema de arriscar as nossas vidas por conta dessa crença”. (WITTGENSTEIN, 1991, p. 99)

O primeiro elemento a ser pensado a partir desta afirmação é a observação que o filósofo faz nos escritos *Zettel* (Fichas), no #471: “Os verbos psicológicos ver, acreditar, pensar, desejar, não significam fenômenos”. Em outras palavras: ou são jogos de linguagem ou fazem parte do mesmo. Desta forma, ter uma crença, ainda que não seja religiosa significa perceber o jogo de linguagem em que a crença está envolvida.

A crença, quando não religiosa, é estabelecida em fundamentos e critérios de evidência, sendo, portanto, uma crença fraca, já que, segundo Wittgenstein, quando há a necessidade de provar algo, isto não é exatamente uma crença.

Quando se trata de crença religiosa, a identificação com aquilo que se propõe a crer deve ser uma sensação forte o suficiente, capaz de eliminar a necessidade de provas ou critérios de evidências.

Para tanto, faz-se necessário identificar os elementos constituintes da crença. Dentre eles, citamos o que Wittgenstein chama de “Estado de Espírito”. Na obra *Investigações Filosóficas*, no #653, o filósofo fala acerca da “intenção de agir em certos estados de alma”.

A intenção que aqui identificamos é a “renúncia dos prazeres” que, segundo o próprio Wittgenstein, é o outro elemento que fortalece consideravelmente a crença religiosa, haja vista o conhecimento dos prazeres por parte daquele que decide renunciá-los. Em *Movimentos de Pensamento (Diários de 1930-32/1936-37)*, no dia 06/04/1937, o filósofo deixa registrado o que pensa sobre tal matéria:

Você tem, porém, de permanecer na vida (e este mundo está morto

para você), então você precisa de uma nova luz vinda de outro lugar. [...] Você tem de se reconhecer como morto e aceitar uma outra vida.[...] Essa vida de certo modo tem de mantê-lo flutuando sobre essa terra, não repousa mais sobre a terra, mas encontra-se suspenso no céu; você é preso por cima, e não sustentado por baixo. – Mas essa vida é o amor, o amor humano ao perfeito. E isso é a fé”. (WITTGENSTEIN, 1991, p.157 – grifos nossos)

A identificação de Wittgenstein do amor humano ao perfeito enquanto uma atitude de fé orienta nosso pensamento à compreensão de que o perfeito não pode e nem deve ser explicado ou justificado. De certa forma, retorna às concepções metafísicas refletidas no *Tractatus*.

O terceiro componente da crença religiosa é a fé. As expressões constituintes da crença religiosa estão relacionadas aos sentimentos de fé. Adiantando a discussão seguinte, nada tem a ver com raciocínios lógicos.

Assim, a crença religiosa não se configura como uma mera forma de acreditar em algo que possa ser provado empiricamente e ter suas conseqüências medidas. Eis a afirmação do filósofo: “A força de uma crença não é comparável com a intensidade de uma dor. (...) Uma crença não é como um estado de espírito momentâneo”. (WITTGENSTEIN, 1991, p. 99). A crença religiosa para se constituir como tal em um indivíduo deve ser fortalecida pela fé, por isso, “num discurso religioso, usamos expressões como: acredito que isto ou aquilo vai acontecer e usamo-las de um modo diferente daquele que as usamos em ciência” (WITTGENSTEIN, 1991, p.101). Com esta afirmação, Wittgenstein pretende informar que o acreditar científico demanda provas e, portanto, argumentos elencados logicamente. Para a esfera da fé, o acreditar deve ser destituído de qualquer tipo de prova. “As pessoas que têm fé não aplicam o tipo de dúvida que normalmente se aplicaria a quaisquer proposições históricas”. Assim, passamos para o problema da fé.

## **2 O PROBLEMA DA FÉ**

Nas primeiras páginas das respectivas aulas, Wittgenstein utiliza a expressão *Fé inabalável* (unshakeable belief): “Esta não se mostra através (It will show) do raciocínio ou do apelo aos princípios correntes da crença, mas



antes porque regula tudo na sua vida”. Ressaltamos que de uma maneira sutil, o filósofo demonstra que permanece com o entendimento tractatiano acerca das questões de aspecto transcendental, ao dizer que a fé não se mostra através do raciocínio. Ou seja, continua não sendo possível falar cientificamente sobre a fé, haja vista a impossibilidade de prová-la através de um discurso ou um elencar de argumentos lógicos.

Constatamos isto no #481 das *Investigações Filosóficas* quando o autor informa que acreditar não é uma mera inferência lógica, especialmente quando o que está em perspectiva é a esfera da crença religiosa, que não é passível de comprovação.

No entanto, há a significativa inserção do discurso religioso como um jogo de linguagem e uma forma de vida correlacionada a esse respectivo jogo. Por forma de vida, Wittgenstein entende que “representar uma linguagem equivale a representar uma forma de vida” (WITTGENSTEIN, 2008, #19).

Segundo o autor, a fé como um dos componentes da crença religiosa impede que o crente exija provas relacionadas ao âmbito religioso. Em termos lógicos, poderíamos aludir à fé em sua contradição (princípio da não contradição) quando é preciso justificar, explicar ou provar a mesma. Provas dentro do discurso religioso destituem o aspecto da fé. “A questão é que se houvesse mais provas, isso destituiria toda a situação. Nada daquilo a que normalmente chamaria prova me influenciaria minimamente. [...] As melhores provas científicas não representam nada” (WITTGENSTEIN, 1991, p.101). A completa ausência de provas para estabelecer a fé inclui não só as provas científicas, mas também as previsões de futuro feitas por pessoas que dizem ter o respectivo dom. Para o filósofo, isto não é fé, mas uma espécie de evidência: “É como se a crença formulada na evidência pudesse ser apenas o último resultado.” (WITTGENSTEIN, 1991, p.102)

Esta forma de crença evidente não pode ser considerada fé. A fé faz parte de um jogo de linguagem, a saber o religioso. Neste está implícito a forma de agir correlacionada a forma de vida do jogo de linguagem religioso. Segundo Dall’Agnol:

Pode-se encontrar, todavia, na obra tardia de Wittgenstein elementos para caracterizar o conhecimento não em termos proposicionais, mas em termos de *saber-como* possibilitando assim construir um cognitivismo ético sem os problemas associados às formas tradicionais. (DALL’AGNOL 2012, p.470.)

Este *saber-como* (*know how*) pode ser associado a uma forma de comportamento. No caso específico, a ação do crente religioso. Assim sendo, de forma coerente ao entendimento de fé, o filósofo afirma que a fé regula tudo na vida do crente. A saber: regula a vida desse sujeito; regula a vida. O conceito de regular pode ser observado no #208 das *Investigações Filosóficas*:

Mostro-lhe como se faz, ele faz como lhe mostro, e eu o influencio mediante manifestações de consentimento, de rejeição, de expectativa, de animação. Deixo-o fazer, ou impeço-o de fazer etc. Imagine que você testemunhasse uma tal instrução. Nenhuma palavra seria explicada por si mesma, não se faria nenhum círculo lógico. (WITTGENSTEIN, 2008, # 208)

Neste aspecto, observa-se que a ação do crente religioso não advém de um manual de instruções, de um indicador de como se deve proceder na vida, mas da fé afiançada naquilo que acredita através de sua forma de vida. A forma de vida, conforme já abordado, está necessariamente associada ao conceito de “jogos de linguagem”.

A linguagem representada é o discurso religioso. Este conforme já observamos não trata de evidências, mas de fiabilidade de um discurso, no qual simplesmente não há respostas definitivas e nem sequer prováveis: “é um enunciado que poderá não permitir nenhuma das respostas”. (WITTGENSTEIN, 1991, p. 104)

Assim, para vivências, como o caso da fé, não há um jogo da linguagem, mas uma constatação (WITTGENSTEIN, 2008, #655): “Há casos em que temos uma fé – em que dizemos ‘acredito’ - e por outro lado, essa fé não depende do fato de que dependem normalmente nossas crenças cotidianas”. (WITTGENSTEIN, 1991, p. 99).

Em outras palavras, há uma linguagem que se constata através de uma forma de vida quando pensamos acerca da fé.

### **3 ENTENDER A IDEIA DE MORTE**

A ideia de morte para Wittgenstein, conforme já mencionamos, é uma questão de linguagem. Há um conjunto de experiências que existem na vida

para que seja pensado o termo “morte”. No entanto, como pensar em tal termo, se é necessária a completa ausência do sujeito quando se trata da morte?

Destarte, o filósofo compara a experiência de ausência de alguém com a possível experiência de morte. E, nesse caso, traz a expressão ter a *ideia da morte*: “A ideia é dada por aquilo a que chamamos a prova”. (WITTGENSTEIN, 1991, p.121)

A ideia de morte é fortalecida pela prova da ausência, portanto o não estar presente é a imagem de morte. No entanto, um amigo que esteja distante também pode não estar presente e, neste caso, qual seria a diferença entre as ausências? Seria a possibilidade da presença física.

Neste aspecto, é possível pensar um jogo da linguagem: “Se aquilo a que se chama a sua ideia de morte se tornar relevante, deve se tornar parte do nosso jogo”. A respectiva ideia somente tem um significado, quando pensamos na plenitude da vida. Assim, o filósofo associa a ideia de morte a uma imagem e, portanto, pensa na mesma a partir de um aspecto gramatical do termo, ou seja, a falta de clareza acerca do mesmo. Lembramos que a proposição é uma imagem da linguagem (definição tractatiana).

Por fim, relembramos que no *Tractatus*, o filósofo afirma que a morte, com sua respectiva problemática, não faz parte da vida.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os temas aqui trabalhados são partes das aulas ministradas no curso de Cambridge, por Wittgenstein. A leitura e a interpretação das mesmas não são suficientes quando abordadas singularmente, pois fazem parte do contexto filosófico que é delineado por Wittgenstein, a partir de 1929. Assim, fez-se necessário recorrer a outros escritos filosóficos como as *Investigações Filosóficas* e *Zettel* (Fichas), onde se encontra o cerne do conceito de “jogos de linguagem”.

Nossa pesquisa de doutorado, que está em fase de desenvolvimento, ainda muito incipiente, abordará essas temáticas como parte de uma possível espiritualidade não religiosa que fundamenta a ética de Ludwig Wittgenstein.

Assim, entendemos que os temas pensados pelo filósofo constantemente abordam e tangenciam a espiritualidade não religiosa, como, por exemplo, aqueles tratados nas aulas do verão de 1938: a fundamentação de uma crença

religiosa sendo constituída por ausência de provas ou critérios de evidências, pela fé e pela renúncia de prazeres. Assim, nosso tema deverá ser mais bem desenvolvido para fins da pesquisa doutoral.

## REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Sílvio Murilo M. **Ludwig Wittgenstein sobre linguagem religiosa**. In: Revista

Estudos de Religião, São Bernardo do Campo, SP, v.26, p. 138-150, 2004.

DALL'AGNOL, Darlei. **Wittgenstein e o intucionismo ético: reflexões sobre os fundamentos da bioética**. In: Síntese-Revista de Filosofia. Belo Horizonte, BH, v.39, n.125, p.457-478, 2012.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Aulas e Conversas sobre estética, psicologia e fé religiosa**. Compilado a partir de notas recolhidas por Yorick Smythies, Rusch Rhees e James Taylor. Org. Cyril Barrett, SJ. Trad. Miguel Tamen. Lisboa: Cotovia, 1991.

\_\_\_\_\_. **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, p. 206-221, 2005.

\_\_\_\_\_. **Fichas**. Trad. João Tiago Proença. Portugal: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. **Diários Secretos**. Trad. de A. S. Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

\_\_\_\_\_. **Investigações Filosóficas**. Trad. Marcos G. Nontagnolli. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. **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.

# GT 5 - Teologia no espaço público e no mundo contemporâneo



Cezar Piccirilli

## Coordenadores:

Prof. Dr. Érico Hammes – PUCRS/RS

Prof. Dr. Vitor Galdino Feller – FACASC/SC

Prof. Dr. João Décio Passos – PUCSP/SP

Prof. Dr. Cesar Augusto Kuzma – PUC-Rio/RJ

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.

# **Ecclesia semper Reformanda – Marcelino Champagnat e João Maria Vianney**

*José Romaldo Klering<sup>1</sup>*

## **RESUMO**

A Igreja tem a missão de atualizar no tempo o dom da salvação de Deus, em Cristo. Precisa fazê-lo de acordo com os contextos e as épocas, junto ao povo concretamente situado, em linguagem, símbolos, sinais e práticas que esse possa entender e abraçar. O Espírito Santo suscita na Igreja homens e mulheres, que auscultam os “sinais dos tempos”, os traduzem para os contemporâneos, para que aí sejam atualizados os dons de Deus e frutifiquem em misericórdia, justiça, fraternidade, paz. São Marcelino Champagnat e São João Maria Vianney foram sensíveis às necessidades das pessoas da sua época e aos apelos do Espírito e, atentos aos seus sinais, pelo seu zelo, trabalho e testemunho, ajudaram a transformar a vida das pessoas do seu tempo e do seu entorno e se tornaram modelos ao longo da história e, também para nós, hoje. Educar as pessoas a perceberem a ação de Deus onde, aparentemente, ele está ausente, levar a mensagem da Boa Nova a quem não teve oportunidade de conhecê-la e, assim, transformar a sua vida são desafios que os cristãos, sempre de novo, descubrem como centrais à sua missão.

**Palavras-Chave:** Espírito Santo. Igreja. Reforma. Champagnat. Vianney.

## **INTRODUÇÃO**

À teologia cabe a tarefa de apresentar o conteúdo da fé de forma inteligível às pessoas, em qualquer época; inteligível à razão, e, simultaneamente, ao ser humano inteiro e global, incluindo seus sentimentos, emoções, suas alegrias, tristezas e desatinos, para que, de forma esclarecida, livre e consciente, possa avaliar o lugar em que se encontra no seguimento de Cristo, revisar suas opções, dar-se conta das limitações e, conscientemente, optar por redimensionar as escolhas e, assim, corrigir o rumo tomado ou aprofundar-se na perseverança e na fidelidade engendrados.

---

<sup>1</sup> Diferentemente de outros períodos da história, mesmo recente, assis-  
1 Doutor em Educação. Professor de Humanismo e Cultura Religiosa na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Coordenador do Núcleo de Cultura Religiosa. E-mail: joseklering@gmail.com.

timos nos tempos atuais a mudanças extremamente rápidas, impulsionadas pelas ciências, nos vários campos do saber, pelo aprimoramento dos meios de locomoção e de comunicação, juntamente com a proliferação dos mais diversos recursos tecnológicos, verdadeiras extensões e potencializadores da força motriz e da capacidade humana como um todo, incluindo os conhecimentos, as descobertas e a implementação de aparelhos e remédios, capazes de aumentar os anos e a qualidade de vida de um número sempre maior de pessoas.

Sob o pano de fundo da realidade atual, o presente artigo quer olhar duas figuras historicamente relevantes para a Reforma, a partir de dentro da Igreja Católica: Marcelino Champagnat e João Maria Vianney, ambos presbíteros franceses do século XIX.

## **1 O DOM GRATUITO DA SALVAÇÃO, AUSENTE NA EXPERIÊNCIA COTIDIANA DE MUITOS**

A salvação, como dom gratuito do amor de Deus e de vida plena para todos, já aqui e a culminar na eternidade, no entanto, está fora do alcance de muitos. A novidade do Reino, anunciado e testemunhado por Jesus, se volta para a vida inteira do ser humano e não para partes ou etapas desta e sem separar presente e futuro, cotidianidade e eternidade: “Eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância” (Jo10,10).

A ganância, a soberba, a indiferença para com a dignidade do outro, o sofrimento alheio, a falta de empatia, de solicitude, de solidariedade e a indiferença são alguns dos pecados que matam milhões de pessoas de fome, obrigam muitos a viverem em regime de escravidão, deixam milhares sem atendimento médico algum ou insuficiente, sem acesso à Escola, a um trabalho digno, dentre muitas outras mazelas que vêm do egoísmo pessoal e de estruturas que o reforçam. Ao mesmo tempo, um número crescente de indivíduos experimenta a solidão, a angústia, a falta de autoestima e um vazio existencial profundo. Associados ao estresse, à violência, ao desemprego e ao *burn out*, estes estados e situações estão entre as causas de um número assustadoramente elevado e crescente de suicídios.

Períodos de crise, de mudanças culturais profundas como as que esta-



mos vivendo, consideradas como uma mudança de época, são oportunidades privilegiadas para o acrisolamento do que foi pensado na turbulência de crises anteriores e na subsequente calmaria e cujo conteúdo, por determinado tempo, se apresenta como a expressão perfeita e definitiva da verdade perene da Revelação, em Cristo.

## 2 DESAFIOS PARA A TEOLOGIA

Uma das tentações, também da Teologia, em tempos de questionamentos e de confronto com o estabelecido, definido, explicado e crido como o melhor é repetir exaustiva e indefinidamente o mesmo o discurso. Tentar enclausurar o Espírito e, multiplicando textos e Documentos, acreditar que as dúvidas serão dirimidas e as dificuldades sanadas, na certeza de que o problema são os outros, porque não entendem o que se está dizendo, porque não se dispõem a ouvir com a atenção requerida, que estão focados demais em si mesmos e nas coisas do mundo, que não querem saber de Deus, e outros argumentos que consolam os que não aceitam a obsolescência do discurso e a necessidade de mudar. (GEFFRÉ, 1989, p. 22) o enuncia, afirmando que:

A verdade é plural porque a própria realidade é multiforme. Esta consciência mais aguda não leva necessariamente à destruição de uma fé verdadeiramente dogmática, no sentido cristão do termo. Mas nos torna mais circunspectos em relação a uma teologia dogmática que se apresentasse como a única interpretação autêntica da mensagem cristã. À medida que toma consciência de estar sempre *em situação hermenêutica*, a teologia se apresenta mais modesta e mais interrogativa.

Desvestir-se das certezas formuladas, que confortaram e traduziram, por um certo tempo, da maneira mais sublime, profunda e próxima a experiência de Deus, exige grande renúncia e conversão. Implica aceitar que a linguagem humana nunca consegue absorver e traduzir a Verdade, mas apenas facetas da mesma, pronunciadas em percepções possíveis em determinado tempo e circunstâncias. Obriga a admitir que o transcendente não se deixa prender na imanência, mas que essa consegue apenas identificá-lo, quando muito, vislumbrá-lo e que, ao expressá-lo, num esforço hermenêutico permanente, terá que fazê-lo

de forma mediatizada, simbólica, metafórica, por analogia, recursos limitados e falíveis como o próprio ser humano.

Esta mudança inclui a árdua tarefa de discernir a essência, o conteúdo da fé e diferenciá-lo da poeira e dos entraves que a história e a caminhada da Igreja foram juntando e criando a ponto de, praticamente, se fundirem a verdade da fé e as influências histórico-culturais, acumuladas ao longo da caminhada. (SUSIN, 2015, p. 193), falando da religião, em geral, pondera:

A religião, como tudo o que é humano, ou melhor ainda, como tudo o que é vivo, evolui. [...] Assim, como em todo processo vivo de evolução, há formas de religião que, ao invés de evoluírem em direção ao que é mais adequado – portanto mais saudável para o ser humano em situações mais complexas -, se enrijecem em formas tradicionais tornando-se resíduos mortos, formalidades em decomposição, eventualmente contagiosas, em curto-circuito com o tempo, adoecendo o que tocam.

Torna-se necessário, então, o resgate da Comunidade. Nenhum dos seus componentes ou forças consegue, sozinho, contornar a situação, resolver os problemas e apresentar o anúncio como novidade capaz de mover, no novo tempo, as mentes e os corações. (RAHNER, 1989, p. 401) o explicita da seguinte maneira:

A partir da essência do cristianismo deve-se conceber a Igreja de tal maneira que ela provenha da essência do cristianismo enquanto auto-comunicação sobrenatural de Deus à humanidade, autocomunicação que se manifesta de maneira histórica e em Jesus Cristo atinge seu vértice histórico definitivo. A Igreja é parte do Cristianismo enquanto evento salvífico. Não podemos excluir a comunitariedade, a sociabilidade e a intercomunicação da natureza do homem, nem sequer enquanto sujeito religioso da relação para com Deus.

O argumento que apela para o que está decidido e escrito ou para a autoridade já não comove, convence ou leva ao seguimento. É hora, pois, de um profundo silêncio, de atenção vigilante aos sinais dos tempos, de grande humildade e de entrega radical à conversão.

Nesta situação de conflito, de temor e de insegurança, onde o morrente reluta em se manter vivo e as respostas ansiadas pelos novos tempos ainda não

se clareiam, situa-se o tempo fértil da revisão, da atualização, da releitura, da descoberta de alternativas, das surpresas imprevisíveis, de novas compreensões teológicas e de novas práticas pastorais. Na observação de (GEFFRÉ, 1989, p. 28-29), é necessário ter presente que:

A teologia enquanto teologia da práxis não pode contentar-se com interpretar de outro modo a mensagem cristã. Ela é criadora de novas possibilidades de existência. [...] A teologia da práxis assume o risco de antecipar o futuro. Ela não é somente a interpretação atualizante do que está atrás dela. Ela é *prática da esperança*, que tem por lugar o não-lugar, e não o ser passado.

Nas muitas turbulências e tempestades passadas nesses dois mil anos de Cristianismo, a Igreja, enquanto *Ecclesia semper Reformanda*, contou com a ação do Espírito que, ao soprar onde quer, suscita pessoas dóceis à sua ação e sensíveis aos sinais dos tempos, capazes de responder eficazmente às necessidades das pessoas e das comunidades, transformando a si mesmas em indicadores-modelos para o seguimento do Projeto de Jesus contribuindo, como sinalizadores de caminhos, para a construção do Reino de Deus.

### **3 MARCELINO CHAMPAGNAT E JOÃO MARIA VIANNEY – REFORMADORES DA IGREJA PELO EXEMPLO E NOVAS PRÁTICAS**

No final do século XVIII e início do século XIX, em meio aos efeitos da Revolução Francesa, de um lado afirmando a máxima valorização do ser humano e seus Direitos Fundamentais e de outro lado impondo este critério pela força, violência, repressão e assassinatos, a Igreja vista como associada ao Antigo Regime, teve seus bens confiscados, padres e religiosos perseguidos, proibidos, mortos, expulsos.

Em meio às mazelas e aos esforços de reconstrução e de mudança para novos valores e superação das antigas divisões sociais, a educação e a vida social em muitas comunidades, especialmente do interior da França estavam

abandonadas ou severamente limitadas. Nesse ambiente, surgem os nomes de duas figuras simples como sinal de possíveis transformações para a Igreja da época e com influência no imaginário atual.

Neste contexto, dois jovens frutos da mesma macrorrealidade, embora em condições bastante diferenciadas, vão se tornar a voz e a prática de uma nova maneira da Igreja ser presença transformadora no mundo: São Marcelino José Bento Champagnat, o Fundador do Instituto dos Pequenos Irmãos de Maria, os Irmãos Maristas e São João Batista Maria Vianney, proclamado pelo Papa Pio XI, Padroeiro dos Párocos e dos Sacerdotes que têm Cura de Almas.

Filhos de famílias cristãs, piedosas que, não obstante a proibição das manifestações públicas da fé, viviam intensamente a fé cristã em família. Vianney, filho de camponeses, levava vida de muito trabalho no campo, desde a infância. De fé profunda teve, desde pequeno a intenção de se tornar sacerdote e, assim, “ganhar muitas almas para Cristo”. Sua trajetória é marcada pela piedade e é admirado pela santidade no cotidiano e assim reconhecido pelos que com que ele viviam.

Champagnat tem uma condição de vida melhor. Seus pais e irmãos dedicam-se ao trabalho no campo e no cuidado de um moinho, onde Marcelino pretende continuar trabalhando dada, inclusive, a sua habilidade em trabalhos práticos. Seu pai é o representante local da Revolução, juiz de paz e delegado, mas sem fanatismo. A família acolhe em casa sua tia paterna Luísa, religiosa da Congregação de São José, expulsa do Convento pela Revolução e da qual Marcelino herda a sua grande devoção a Maria, Mãe de Jesus.

Nestas diferenças, partilham como ponto comum sua grande dificuldade para os estudos e a aprendizagem das matérias requeridas para a Ordenação Sacerdotal, de modo muito especial, o latim. Suas avaliações acadêmicas incluem o “Debilissimus” e o “Miserabilis”. Porém, pela fé e pela tenacidade nos esforços conseguem superar parcialmente estas lacunas e alcançar a ordenação sacerdotal, ainda que por conta da influência de pessoas que reconhecem suas virtudes e seus valores humanos e espirituais. Esta aposta serve de questionamento aos critérios de seleção e de aprovação ao Sacerdócio ainda hoje quando, não raras vezes, se comenta que existe uma dificuldade de discernimento e que, com indesejada frequência os menos habilitados parecem ser os mais facilmente aprovados.

Marcelino e Vianney fazem do seu ministério um engajamento concreto, diário e radical à serviço das carências humanas, materiais e espirituais dos seus paroquianos. Marcelino estará mais voltado à educação cristã da infância e da juventude, suprimindo a ausência de Irmãos das Escolas Cristãs, na França, da sua época. Vianney se dedicará aos paroquianos de Ars, adultos, jovens e crianças. Para as meninas, ainda mais abandonadas na Educação, funda a Casa da Providência, como espaço de acolhida, proteção e preparação mínima para a vida. As Confissões e o Aconselhamento serão, no entanto, a maneira mais profunda e universal da sua ação, atraindo peregrinações a sua procura, por mais de trinta anos.

No entanto, na Igreja institucional, com seus modelos e sua estrutura herdados e construídos sob outras lógicas e paradigmas de outras épocas, há resistências, apesar do reconhecimento formal das virtudes e do valor desses dois homens do século XIX e que foram proclamados modelos para todos os cristãos, em seguir-lhes mais de perto os passos, imitá-los nos seus exemplos e conduzir as práticas eclesiais mais proximamente à maneira que eles o fizeram. Não raro, as dificuldades nos estudos e seu estilo de vida humilde e engajado com os mais carentes, tanto material quanto espiritualmente, são vistos como diminutivos, em contradição ao modelo de viver como Igreja que se tornaram.

## **CONCLUSÃO**

A Igreja, também a Católica, já há muito assimilou que, para se manter capaz de atualizar no tempo a sua Missão, precisa estar sempre em Reforma, isto é, reconhecer sua maneira de existir no tempo e no espaço como provisória, limitada, frágil, condicionada pelas grandezas e misérias da história.

Faz-se mister, por isso, assumir que todos os batizados, os leigos, os Religiosos Professos, e as várias instâncias da Hierarquia, estão a serviço do Reino. Assumir-se como meios a serviço de um fim infinito e eterno. Desta maneira, a oitava ao Espírito se dá na Comunidade, Povo de Deus, onde todos os fieis, incluídos os pastores, os místicos, os Diáconos, Catequistas, Agentes de Pastoral, em geral e também os críticos, podem ter algo importante a dizer

e precisam ser ouvidos. Aos teólogos cabe a missão de recolher, confrontar, reler à luz da Revelação e da Tradição estas manifestações, sistematizando-as e apresentando-as em linguagem compreensível, condizente com a época em questão.

Por fim, estruturas e modelos de Igreja necessitam da conversão e da honestidade histórica de todos, para que haja discernimento que distingue o essencial do provisório e epocal e, assim, a mensagem possa ser transmitida e testemunhada de maneira fiel e fecunda e o Reino de Deus avance neste mundo para culminar na sua plenitude, na eternidade, junto de Deus.

## REFERÊNCIAS

BATISTA, João Maria. *Vida de José Bento Marcelino Champagnat*. São Paulo: Loyola, 1989.

GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*. Tradução: Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1989.

LANFREY, Ir. André. *Introdução à vida de M. J. B. Champagnat*. Brasília: UMBRASIL, 2011.

RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé: introdução ao conceito de Cristianismo*. Tradução: Alberto Costa. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 400-401.

SUSIN, Luiz Carlos. Religião no espaço público: a busca de sanidade entre fanatismo e esquizofrenia. In: VITÓRIO, Jaldemir; BUROCCHI, Aurea Marin (Orgs). *Religião e espaço público: cenários contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 192-205.

TROCHU, Francis. *O cura d'Ars*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1960.

# O Papa Francisco, a teologia e os teólogos

*Reuberson Ferreira<sup>1</sup>*

## RESUMO

A presente comunicação tem por objetivo apontar a relação entre o Papa Francisco e a Teologia. Por um lado, sua relação com a teologia latino-americana, mormente a Teologia do povo e o como ela transparece em alguns escritos pontifícios. De outro lado, pontuar o papel e os desafios do teólogo e da teologia no processo de recepção dos postulados de Francisco desenhados em seus gestos, pronunciamentos e documentos.

**Palavras-Chaves:** Francisco – teologia do povo – Encíclicas - Teólogos - Desafios

## 1 À GUIA DE INTRODUÇÃO: O CÉU PARA CACHORRO, UM DESAFIO PARA OS TEÓLOGOS?

Não sem alarde e com finalidade jornalística de caricaturizar questões relativas à Igreja e ou à teologia um periódico brasileiro, em dezembro de 2014, replicando outros semanários internacionais, noticiou que o Papa Francisco criara um problema com e para os teólogos (Cf. GLADISTONE.2014). Tal problema, em tese, decorreria do fato do Pontífice ter dito à uma criança entristecida criança pela morte do seu cão de estimação, que o paraíso estava aberto a toda a criação, incluso aos animais. A notícia alastrou-se pelo mundo inteiro através de uma série de tabloides e, também, graças as redes sociais.

Esse fato, contudo, não era verdade. Francisco, de fato, na manhã de 26 de novembro de 2014 refletiu sobre o fim último, o destino da criação (FRANCISCO, 2014a) Não se ateve, contudo, a questão da “salvação” dos animais. A consolação dita à criança, embora atribuída a um Papa, não foi ao atual, antes Paulo VI. Os tabloides internacionais, particularmente, o *New York Times*, retrataram-se da pseudonotícia. As mídias nacionais, não seguiram o mesmo

1 Mestrando em Teologia PUC/ SP. Especialização em Teologia, história e Cultura Judaica pelo Centro Cristão de Estudos Judaicos (CCEJ - SP) e Docência do Ensino Superior pela Faculdade de Educação São Luís. E-mail: [reubersonferreira@yahoo.com.br](mailto:reubersonferreira@yahoo.com.br)

caminho. Afinal o interesse era a celeuma, bem mais que a reflexão ou o apontamento de um desafio concreto à teologia.

Alijando o aspecto satíro, tragicômico e *fake* da notícia seria oportuno indagar: a reflexão sobre o céu para os animais seria o grande papel da teologia no Pontificado do Papa Francisco? Seria esse perfil de teólogos que se depreende do pontificado de Francisco? Crer-se que não! A teologia, os teólogos podem e devem fornecer muito mais à Igreja e à sociedade nesta e noutras conjunturas eclesiais. Sob essa hipótese que está comunicação pretende oferecer parcimoniosas considerações.

Para fins metodológicos, este material apresentará a relação do Papa Francisco com a assim chamada *Teologia do Povo* e como ela transparece em alguns documentos da lavra do Pontífice, mormente na *Evangelii Gaudium*. Na sequência dessa proposição, apresentar-se-á o perfil do teólogo, tacitamente delineado, no pontificado do Bispo de Roma, sobretudo a partir do que ele afirmou à Comissão Teológica Internacional(CIT) e da sua mensagem ao Grão-chanceler da Universidade Católica da Argentina(UCA), por ocasião do centenário do curso de teologia. Principiemos pela relação de Francisco e a teologia.

## **2 PAPA FRANCISCO E A TEOLOGIA DO POVO**

Há uma reiterada tentativa de associar ao Papa Francisco a imagem de um pastoralista, mais que de um teólogo. Trata-se de uma tácita busca em desqualificar sua capacidade de elaborar uma reflexão teológica e, ao mesmo tempo, associá-lo à alguém que guia-se mais por impulso pastoral que por acuidade doutrinal. A alcunha de pastoralista pode sim ser imputada à Francisco, mas não por falta de rigor teológico, antes por ser ele, como na definição de Scanone “não um teólogo profissional, mas um pastor que teologiza”( PITARO, 2014)

Não obstante o não profissionalismo do exercício teológico, Francisco é claramente marcado por correntes teológicas que transparecem em seu Pontificado e, por esse motivo transbordam, não sem resistência de alguns, para a Igreja inteira. São conceitos que fundamentam e sustentam sua reflexão. O atual bispo de Roma é profundamente marcado pela *Teologia do povo*, conse-



quentemente pela *Teologia da Libertação*, haja vista que aquela é considerada uma vertente desta com a peculiaridade argentina(SCANNONE, 2014, p. 37). Ambas, deve-se dizer, não condicionam o pensamento de Francisco, antes o nutrem.

A *Teologia do povo* foi gestada na Igreja Latino Americana, particularmente em sua face na argentina.Sua estruturação foi gestada no interior da COEPAL(Comissão Episcopal de Pastoral). Seus paladinos, entres outros, foram o jesuíta, Lucio Gera e o Sacerdote da Arquidiocese de Buenos Aires, Rafael Tello (cf.LUCIANI, 2016, p.92). Essa perspectiva teológica logrou visibilidade, particularmente na Assembleia do Episcopado Argentino em São Miguel. Ademais, particularmente no que tange à cultura, essa postura foi apropriada pelo Episcopado Latino americano na III Conferência Geral em Puebla(CELAM. 2009, n.386; 414).

Grosso modo a *Teologia do Povo*, possui características próprias.Dentre eles destaca-se a perspectiva de análise da realidade. Ela não se utiliza como outros ramos da teologia da libertação, de categorias sócio-analíticas. Antes, privilegia, através do método teológico ver-julgar-agir, uma mediação histórico-cultural de entendimento da realidade(MANZZATO, 2015,p.197). Desse ponto decorre a importância da cultura para o conhecimento da realidade e entendimento do mundo, incluso nesse espectro a realidade dos pobres. Assim, a opção pelo pobre, deriva da opção pela preservação e potencialização da cultura

Ao lado dessa opção e compondo o mesmo mosaico de fundamentação da *Teologia do povo*, insere-se a religiosidade e a mística popular que são caminhos de discernimento da realidade e superação de contradições da mesma. Nesse sentido, os mais autênticos e fieis interpretes da cultura é o povo, e neles, encontra-se o povo fiel de Deus, mormente os pobres. Esse fato porque é ele quem está mais imbricado com a religiosidade e cultura popular. Por fim, sobre a Teologia do povo, há de se mencionar, o assento essencialmente pastoral. Ela sempre reflete teologicamente em vista de uma realidade concreta, pastoral.

Nesse termos, *an passan*, delinea-se a *Teologia do Povo*, embora não determine, transborda no pontificado de Francisco. Um atento olhar aos gestos (potencializados pela mídia), atos e escritos do Papa, revelam em grande medi-

da essa opção teológico pastoral.

## 2.1 ENTRE PALAVRAS E GESTOS: FRANCISCO E A *TEOLOGIA DO POVO*

Ler os documentos Pontifícios da lavra de Francisco, escutar suas homilias ou contemplar as suas posturas e atitudes são exercícios correlatos que colaboram na compreensão da identidade teológica de Francisco. Relativo a gestos do Papa Francisco (Cf. VILLAS BOAS, 2016, p.73-74) há alguns que lidos e interpretados desde uma hermenêutica de uma igreja em saída, forjada à luz de conceitos da *Teologia do povo*, revelam traços da postura teológica do Bispo de Roma.

A guisa de exemplo, para citara apenas um mais expressivo dentre tantos outros que poderiam ser mencionados, sua aguardada aparição na sacada central da basílica vaticana seria um gesto protocolar, se antes de abençoar a multidão, Francisco não tivesse suplicado a benção de Deus pela mediação do povo. A singeleza do gesto denota uma tácita confiança na ação de Deus em meio povo fiel, *Sensus fidelium*. Tempos depois, na *Evangelii Gaudium* ele expressará essa confiança (EG, 119). De mesma forma, ele reassumira isso em seu discurso à Comissão teológica Internacional, quando os exortou o teólogos a perceberem aquilo que o “espírito diz às igrejas através das autênticas manifestações do *Sensus fidelium*” (FRANCISCO, 2013).

Nos documentos oficiais, particularmente nas Exortações Apostólicas e nas Encíclicas, Francisco, em boa medida, deixa aparecer aspectos da *Teologia do Povo*, que acredita-se ser um dos pilares do seu pontificado. A exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* - a qual está pesquisa se limita - revela alguns elementos de contato entre a *Teologia do povo* e o magistério do automeado Papa do Fim do Mundo. Nela questões caras, como a temática do povo fiel, da piedade popular e dos pobres eclodem de maneira patente.

Sobre o povo fiel, consoante a *Evangelii Gaudium*, duas características podem ser ressaltadas como convergente do pontificado de Francisco com a *Teologia do Povo*: A evangelização nas culturas e o *sensus fidei*. O Bispo de Roma compreende o povo fiel de Deus, como um povo dentre outros, com uma cultura própria, que encarna o evangelho. Encarnando-o e testemunhando-o expres-

sam a “genuína catolicidade e mostram a beleza desse rosto poliforme”(EG, 116). Ademais, esse mesmo povo, atesta o documento, pela graça do Batismo, é dotado de um instinto de fé que o ajuda a discernir o que realmente provêm de Deus(cf. EG, nº 119)

O tema da piedade e da mística popular, luminares da *Teologia do Povo*, aparecem na reflexão magisterial de Francisco. Na *Evangelli Gaudium*, quando o Papa reflete sobre a enculturação do evangelho, especial acento ele coloca na religiosidade popular. A exortação testifica que nas culturas populares do povo católico, ainda marcada por fragilidades, “o ponto de partida para curar e ver-se livre de tais fragilidades é precisamente a piedade popular” (EG, nº 119), Nessa mesma linha, a *Evangelli gaudium* aproxima-se dos postulados da Teologia do povo quando acena que a piedade popular implícita na cultura do povo é um viés de evangelização (cf. EG, nº 122-123)

Há, por fim, a convergência da Teologia do povo e a questão dos pobres nos escritos de Francisco. Para primeira a opção pelos pobres é decorrente da sua opção pela sua cultura, pela potencialização dela conseqüentemente pela libertação do jugo opressivo que recai sobre os pobres. Nesse espírito a Exortação Apostólica atesta que “para a igreja a opção pelos pobres é uma categoria teológica, mais que cultural, sociológica, política ou filosófica”(cf. EG, nº 198)

Largos traços percebe-se Francisco afinado com uma Teologia particular que se não o determina, marca-o profundamente. Desse modo, a pejorativa alcunha de um pastoralista desprovido de bases teológicas, revela-se uma elogio, pois sua base decorre de uma teologia gestada em vista do povo fiel de Deus. Um bispo alinhado com esse tipo de reflexão, mesmo que tacitamente, gesta um perfil de teólogo no seu pontificado.

### **3 O PERFIL DO TEÓLOGO NO PONTIFICADO DE FRANCISCO**

Relativo ao papel do teólogo no Pontificado de Francisco, tal como foi aludido na questão da sua opção teológico-pastoral, ele dever ser percebido não apenas através daquilo que Francisco expressou por meio de pronunciamentos ou escritos, mas também na forma como ele agiu em relação à esse

seguimento. Deve-se por isso, notar que o Bispo de Roma, em seus quatro anos de exercício do ministério, agindo ou dissertando, delineou de maneira tácita um perfil de teólogo em seu papado.

Entre as ações do Papa que ensejam traços a um perfil do teólogo no seu pontificado pode-se elencar, entre tantas: Ele conversou com teólogos de diversas matizes acenado, assim, que a diversidade dos pontos de vista deve enriquecer a catolicidade sem prejudicar a unidade”(FRANCISCO, 2014). De Igual modo, nomeou para Comissão Teológica mulheres de nacionalidades (leigas e religiosas) e de culturas distintas, estimulando com essa presença a descoberta, “[..]em benefício de todos, de certos aspectos inexplorados do mistério insondável de Cristo” (FRANCISCO, 2014)

Do ponto de vista de pronunciamentos oficiais, três podem ser aludidos como modeladores daquilo que Francisco pensa e/ou espera dos teólogos, a saber: os discursos aos membros da comissão teológica, em 6 de dezembro de 2013 e 05 de novembro de 2014 bem como a mensagem ao Grão-chanceler da Universidade Católica da Argentina(UCA), por ocasião do centenário do Curso de teologia em março de 2015. Nessa tríplice literatura, percebe-se quatro características neste pontificado do perfil do teólogo: O compromisso com a realidade; o serviço ao Magistério e a Igreja; a reflexão plural e a mística de vida.

Uma primeira característica do teólogo para e nesse pontificado refere-se ao *locus teológico*, lugar de onde o teólogo fala e reflete. O teólogo deve partir da pessoa de Jesus Cristo, da tradição e do Magistério, todavia não deve enredar-se em “castelos de vidro” ( FRANCISCO, 2015). Ele deve está na fronteira, comprometido com a realidade, particularmente a dos sofredores. Nesse sentido, o lugar do teólogo deve ser enleado com os processos culturais, particularmente com as situações conflitivas dispensando à humanidade, sob a divisa do evangelho caminhos para melhor viver, constituindo-se um povo redimido. A teologia, embora atenha-se a problemas que afetam à igreja, deve ampliar sua capilaridade ao mundo, às ruas, à vida concreta das pessoas(FRANCISCO, 2014). O perfil deste teólogo é de alguém que, perspectiva de David Tracy, fala à academia, à Igreja e à sociedade(Cf. TRACY,2012, p. 29-51)

Outro traço que deve ser distintivo do teólogo no Pontificado de Francisco e acredita-se em toda a tradição eclesial é o serviço pioneiro à Igreja e ao

Magistério(FRANCISCO, 2013). O atual bispo de Roma não cerceia a reflexão dos teólogos como viés capaz de expressar em categorias atuais a verdade sobre a fé. Antes, estimula. Por isso, quando dirige-se aos membros da comissão Teológica internacional, órgão atrelado à Congregação para Doutrina da Fé(FRANCISCO, 2013), exorta-os a atentos a palavra do Senhor e discernindo os sinais dos tempos expressarem de forma compreensiva ao mundo atual, as verdades da fé. O teólogo, por isso, deve servir a Igreja e ao magistério, ajudando-os a expressar de forma inteligível às culturas hodiernas a mensagem da revelação.

O teólogo, ademais, deve ser alguém capaz de refletir e enriquecer-se com as pluralidades. Francisco, como falado, nos últimos anos nomeou e constituiu membros da Comissão Teológica Internacional homens e mulheres de diversas nacionalidades. Essas nomeações trazem a baila, dois aspectos. De um lado, quando nomeia mulheres para essa comissão, além de reparar uma injustiça, ele visa despertar nos teólogos a capacidade de explorar “em virtude do [...] gênio feminino [...], em benefício de todos, certos aspectos inexplorados do mistério insondável de Cristo ‘no qual estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento’ (Cl 2, 3)”(FRANCISCO, 2015). De outro lado, a internacionalidade dos membros, revela que o teólogo deve ser alguém capaz de perceber novos métodos teológicos, novas formas de expressar a fé.

Por fim, o teólogo deve ser um místico. O Papa insiste que o teólogo não se guie por uma reflexão protocolar sobre Deus e sua ação no mundo. Antes deve pautar-se por uma inextrincável relação entre espiritualidade pastoral. Assim, ele adverte a Comissão teológica Internacional para “a missão fascinante e ao mesmo tempo arriscada” teólogo(FRANCISCO, 2016).Fascinante porque pode tornar-se um caminho de santidade, arriscada porque se feita desvinculada da fé, pode tornar-se nociva. Assim, aos teólogos de todos os tempos exortou o Papa:“ devemos evitar uma teologia que se esgota na disputa acadêmica ou que olha para humanidade de um castelo de vidro. É aprendida para ser vivida: teologia e santidade são sinônimos inseparáveis”( (FRANCISCO, 2015). O teólogo, desse modo, não é apenas um operador da *intelligentia fideis*, mas um homem que experimenta a fé, que ensina, legisla e orienta.

Em síntese, o teólogo retratado desde o modo como se apresenta o pontificado de Francisco é uma figura imprescindível. A ele compete embeber-se

da realidade que o circunda, sobretudo das situações fronteiriças. Refleti-la e apresentar sua reflexão como um balsámo as realidades sofridas. De Igual modo, ele deve ser capaz lançar luzes em meio à questões ainda não suficientemente sorvidas pela Igreja, apresentando de forma arguta e inteligível de modo a agudizar a vivência da fé. O teólogo, deve ainda ser aberto à pluralidade de métodos teológicos e ser um místico da ciência da fé.

## CONCLUSÃO

Ao termo desta pesquisa recobra-se o questionamento sobre o perfil e o papel do teólogo na atual conjuntura eclesial – com o Papa Francisco e em outras - e a ela repete-se a uníssonas resposta delineada na introdução deste texto: O perfil e o papel do teólogo não é quimérico, idílico, alheio à realidade. Antes ele é concreto, real, pragmático e imprescindível.

Nesse sentido é que a aproximação apresentada entre Francisco e a *Teologia do Povo* reforça a ideia que o Papa não é alguém que prescinde de categorias teológicas, que age sem acuidade doutrinal. Muito pelo contrário, seu círculo hermenêutico que é inverso ao tradicional, em boa medida, praticada por alguns teólogos. Traços característicos da teologia Latina Americana que o Papa do fim do mundo aportou de modo amadurecido em Roma (cf. PASSOS, 2016, p.13). Esse fato, não sem razão faz de Francisco “efetivamente um papa latino Americano não por sua origem, mas por sua maneira de ser[...]” (MANZATO, 2015, p.201)

Um papa que age efetivamente guiado por postulados Teológicos que incidem na prática pastoral não pode esperar de teólogos posturas menores, diferentes da sua. Assim, no Pontificado de Francisco é claro que o teólogo tem que apresentar a relevância da Teologia à Igreja, a academia e sociedade. Ele deve ter como ponto de partida a encarnação do verbo na realidade concreta da humanidade sobretudo dos mais frágeis. Deve colocar-se à serviço ( sem subserviência) do Magistério; Apreender a conviver com a diversidade de métodos teológico, buscando a unidade no único fundamento da fé, Cristo. Por fim, ser um místico, alguém que lê a realidade a partir da palavra e se deixa impulsionar pelo espírito e busca responder aos sinais dos tempos.

Um teólogo com esse perfil, não sem razão nesse pontificado, deve fazer reverberar em várias latitudes os principais desafios encampados pelo Magistério de Francisco, implementando uma verdadeira recepção do que ensinam e apontam os atuais atos pontifícios.

## REFERÊNCIAS

GLADISTONE, RICK. Papa diz que cachorros vão para o céu e cria problemas para teólogos. Folha de São Paulo. 12. 12.2014. Disponível em : <http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2014/12/1561466-papa-diz-que-cachorros-vaopara-o-ceu-e-cria-polemica-com-teologos.shtml>. Acessado em: 26.jun.2017.

LUCIANI, Rafael. La Opción Teológico-Pastoral del Papa Francisco. **Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte, v. 48. n. 1, Jan/Abr, 2016.

MANZATO, Antônio. Papa Francisco e a Teologia da Libertação. **Revista de Cultura Teológica**. a.23.n.86. jul/dez 2015.

PAPA FRANCISCO. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual**( EG). São Paulo: Paulus/Loyola. 2013.

\_\_\_\_\_. **Discurso aos membros da comissão Teologica Internacional** 6 de dezembro de 2013. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/december/documents/papa-francesco\\_20131206\\_commissione-teologica.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/december/documents/papa-francesco_20131206_commissione-teologica.html). Acessado em: 01.jul.2017

\_\_\_\_\_. **Discurso aos membros da comissão Teologica Internacional** 5 de dezembro de 2015. Disponível em: [w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/december/documents/papa-francesco\\_20141205\\_commissione-teologica-internazionale.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/december/documents/papa-francesco_20141205_commissione-teologica-internazionale.html). Acesso em: 20.jun.2017

\_\_\_\_\_. **Udiência Geral**.Praça de São Pedro, Quarta-feira, 26 de Novembro de 2014. Disponível em: [w2.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2014/documents/papa-francesco\\_20141126\\_udienza-generale.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2014/documents/papa-francesco_20141126_udienza-generale.html). Acesso em: 20.jun.2017

\_\_\_\_\_. **Carta por ocasião do centenário da Faculdade de teologia da Pontifícia universidade católica Argentina**. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2015/documents/papa-francesco\\_20150303\\_lettera-universita-cattolica-argentina.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html) Acesso em: 04.Jul.2017.

PASSOS, João Décio. **A Igreja em Saída e a Casa comum: Francisco e dos desafios da renovação**. São Paulo: paulinas. 2016.

PITTARO, Esteban. **A teologia do Povo no Papa Francisco**. Disponível em: [pt.aleteia.org/2014/01/29/a-teologia-do-povo-no-papa-francisco/](http://pt.aleteia.org/2014/01/29/a-teologia-do-povo-no-papa-francisco/).Acessado

em: 20.jun.2017

SCANNONE, Juan Carlos. El papa Francisco y la teología del Pueblo. **Fe y Cultura**. t. 271, nº 1395, 2014.

VILLAS BOAS, Alex. Densidade Teológica dos Gestos de Francisco. In: SANCHES, Wagner Lopes e FIGUEIRA, Eulálio. **Uma igreja de portas abertas: Nos caminhos do Papa Francisco**. São Paulo: Paulinas, 2016.



# Perspectivas para a fé cristã diante da modernidade tardia

*Tiago de Fraga Gomes<sup>1</sup>*

## RESUMO

Na perspectiva da fé cristã, é possível afirmar a possibilidade de relação entre a eternidade e o tempo. Prova disso é que o Verbo eterno de Deus se tornou humano, entrando na história. Nesse sentido, a economia do Verbo encarnado é a transparência da dinâmica divina que adentra a história, estabelecendo no tempo uma dimensão kairológica diante do frenesi, e conferindo ao mesmo um horizonte soteriológico, diante da experiência da fragilidade, agudizada pela violência estrutural, presente e atuante na sociedade hodierna. O momento atual, denominado por alguns autores como modernidade tardia tem, entre seus traços mais característicos, a tendência a acelerar os ritmos da vida e a forma como se experimenta o tempo, ao ponto de tragar o indivíduo em suas responsabilidades cotidianas e o submetê-lo ao compasso da superficialidade e do descarte. A retomada do sentido profundo da fé cristã pode ser uma alternativa pertinente, diante da experiência de limitação e de finitude, como um recurso do qual se pode lançar mão para fundamentar uma pedagogia da contemplação e da convivência, na esfera pública.

**Palavras-chave:** Fé cristã. Modernidade tardia. Tempo acelerado. Fragilidade. Convivência.

## INTRODUÇÃO

Em cada teologia criticamente formulada, é possível perceber os desafios emergentes do tempo e do contexto em que as pessoas vivem e se relacionam, pois, como reflexão da fé no tempo presente, fundamentalmente possui três âmbitos de interlocução: a tradição eclesial, a racionalidade acadêmica e a sociedade contemporânea (TRACY, 2006, p. 68). A teologia se depara continuamente com questionamentos da realidade circunstancial, os quais reclamam uma resposta razoável a partir da perspectiva da fé. Não há teologia que não se articule, de alguma maneira, desde uma temporalidade e de um contexto espe-

---

<sup>1</sup> Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, área de concentração em Teologia Sistemática, bolsista da CAPES. E-mail: tiago\_mail@yahoo.com.br

cífico. Por sua inclinação crítica, a teologia não pode permanecer cega, surda ou muda ao contexto desde o qual reflete.

Partindo de suas fontes e no diálogo com outras áreas do conhecimento, a teologia deve ser capaz de elaborar uma reflexão sobre as questões da fé em *status* científico, expressando a sua posição na ambiência da esfera pública, enquanto “fenômeno social elementar” (HABERMAS, 1997, p. 92), inserido na dinâmica da sociedade civil, porém, sem descuidar de seu profetismo inerente. E entre os problemas fundamentais com que a teologia cristã se depara atualmente, está o de traduzir para a linguagem e o pensamento hodierno, o fato da concreção universal do Cristo e como esta pode fazer sentido e ter validade para as pessoas, com suas inquietações e perspectivas existenciais. O objetivo deste trabalho consiste em tentar responder a esse questionamento, propondo algumas reflexões a partir da responsabilidade pública da teologia cristã no contexto da modernidade tardia, a qual se caracteriza por uma vivência acelerada do tempo, cronometrado pela rentabilidade e pela imediatez.

## **1 A TEOLOGIA DIANTE DO TEMPO ATUAL**

O mundo atual é o mundo da racionalidade técnica, dos meios de comunicação de massa, do direcionamento das necessidades e da vida economicamente calculada e avaliada segundo o critério da competência. No entanto, é também o mundo da dor e do terror, e, ao mesmo tempo, da acolhida e do aconchego que, no fundo todos buscam (RAHNER, 1969, p. 100). O tempo atual, apesar de suas belezas e atratividades, está carregado de morte. A marcha transcendental da humanidade se depara cada vez mais com a realidade do vazio existencial. Diante de uma racionalidade eclipsada sob a técnica e a funcionalidade, a teologia tem um grande potencial de significação para a vida humana que as ciências, em geral, não conseguem suprir. O teólogo trata do incondicional como fundamento existencial em um contexto capitalista e avarento, que cultua o dinheiro e oferece sacrifícios em prol da lucratividade no altar do mercado. A racionalidade da fé é desafiada nesse contexto a dar as razões da sua esperança (*1Pd 3,15*).

A modernidade tardia representa uma crítica ao mito da razão absoluti-

zada. A época atual “contesta não só a legitimidade das respostas, mas também e, sobretudo, a legitimidade das perguntas e se apresenta como um tempo de niilismo e de conseqüente falta de compromisso moral” (MUCCI, 2002, p. 547). Entra em colapso a confiança absoluta no progresso e na capacidade humana de construção de um mundo feliz (CARRARA, 2016, p. 820). Outrora, o sujeito moderno fundava a sua autonomia exclusivamente na racionalidade (OLIVEIRA, 1996, p. 18). A ideia de modernidade está estreitamente associada à racionalização (TOURAINÉ, 1997, p. 18). “A razão, o “ideal base” da modernidade, é hoje proclamada perversa” (OLIVEIRA, 1989, p. 183). A razão que surge na base da cultura ocidental, como promessa de combate aos mitos e promoção da emancipação humana, reduz-se, hoje, à técnica dominante, beirando ao absurdo (OLIVEIRA, 2002, p. 68). “O esgotamento da modernidade transforma-se com rapidez em sentimento angustiante do sem-sentido” (TOURAINÉ, 1997, p. 101). A modernidade tardia se caracteriza pela perda de sentido, pela ação instrumental, pelo utilitarismo moral e pelo funcionalismo: é bom o que é útil para a sociedade. O valor supremo é a eficiência (OLIVEIRA, 2014, p. 104).

A crise da modernidade aponta para uma crise de sentido para a vida humana, envolvendo-a no absurdo (OLIVEIRA, 2002, p. 71). A modernidade enfatizou, sobretudo, a dimensão instrumental da razão, “como a capacidade de poder intervir na natureza de acordo com fins previamente estabelecidos” (OLIVEIRA, 1989, p. 184). Nessa perspectiva, o homem se coloca como um dominador do mundo material, manipulando-o para dele se apropriar, a fim de suprir as suas necessidades naturais e existenciais. A racionalização hodierna da vida tornou-se, de fato, tecnificação (OLIVEIRA, 1989, p. 133). O mundo da vida foi reificado e mercantilizado pela racionalidade instrumental (OLIVEIRA, 2002, p. 77-78). “A sociedade atual incentiva o olhar egocêntrico, o movimento centrípeto em direção a si mesmo, a busca de uma felicidade interior, já que a felicidade no mundo real e externo, apesar do consumismo e do ‘mercado da felicidade’, mostra-se inviável” (FREIRE, 2002, p. 138). Até mesmo os conteúdos da fé e da experiência religiosa foram privatizados e desinstitucionalizados. A referência passa a ser o próprio sujeito.

A religião não desapareceu da sociedade secular, apenas se encontra encoberta em meio às relações interpessoais e aos acontecimentos cotidianos. A sua veiculação vai muito além das instituições oficiais tradicionais. Na modernidade tardia, crer significa optar. Vive-se atualmente no tempo da leveza

das crenças, as quais concebem a Deus ou ao Absoluto através da liberdade flutuante das metáforas, que cumprem uma função social de legitimação das contingências históricas vividas pelos indivíduos. Cria-se uma religião das compensações, que recalca a mensagem da revelação bíblica e da conversão pessoal a um projeto divino transcendente. Nesse contexto, em nível macro, a teologia precisa concorrer com outros discursos. Não há mais uma função integradora do discurso teológico diante da sociedade e da cultura. Em nível médio, a teologia ainda tem alguma relevância como serviço à sociedade, devido ao seu potencial ético e antropológico. Porém, em nível micro, mais individualizado, conceitos teológicos muito elementares tornam-se cada vez mais indecifráveis para as pessoas de hoje. Nesse sentido, o teólogo precisa ser um mediador entre a linguagem religiosa e a linguagem secular em um contexto que, em geral, não se pergunta mais a respeito de concepções dogmáticas, mas, sim, quando muito, sobre o sentido da vida. No entanto, a teologia precisa preservar o seu olhar crítico sobre a realidade, a fim de não perder o seu aguilhão profético. Do contrário, tornar-se-ia socialmente irrelevante.

## **2 A VIDA SOB O INFLUXO DA ACELERAÇÃO E DA IMEDIATEZ**

Cada época histórica tem sua maneira de entender o tempo. Na pré-modernidade, há uma compreensão cósmica do tempo, seguem-se os ritmos da natureza. Na modernidade, com a técnica, o ser humano tem o tempo à sua disposição. Já a modernidade tardia pode ser entendida como um processo de aceleração. A aceleração técnica tem as suas vantagens, porém, também tem as suas consequências. As agendas estão lotadas. Não há tempo livre. O indivíduo se dá conta que está submetido anonimamente ao tempo. A sociedade se acelera em um ritmo exponencial, sem precedentes. Na superficialidade, tudo muda muito depressa, mas na profundidade da verdade, tudo permanece inalterado. Aceleração e tédio permanecem numa tensão constante: embora tudo se acelere, pouca coisa, de fato, acontece em proporção ao ritmo estabelecido. Nesse contexto, onde ocorrem as experiências de encontro pessoal, intersubjetivo e de sentido para a vida? E quais são as implicações desse fenômeno na relação do ser humano com Deus? O ser humano não passa incólume a esse processo. No fundo, é uma vítima, pois, mesmo que não queira, tem que dar conta das

suas responsabilidades.

Vive-se, atualmente, em um mundo em rápidas e profundas mudanças (OLIVEIRA, 1989, p. 149). A revolução tecnológica e a automação fragmentaram e dispersaram as forças de produção, impactando diretamente a vida de povos inteiros (OLIVEIRA, 1995a, p. 17). A vida social, configurada pelas forças impessoais dos mercados autorregulados, está submetida à desregulamentação dos processos econômicos (OLIVEIRA, 2008, p. 91). “O homem de hoje perdeu o horizonte de segurança que lhe normava a ação dentro do mundo, dando-lhe sentido” (OLIVEIRA, 1989, p. 5). Tudo é encarado como provisório ou contingente (LYOTARD, 1993, p. 3). Há um declínio da credibilidade das metanarrativas (OLIVEIRA, 1995b, p. 164). Fala-se em crise de orientação e de sentido. Há uma crescente capitalização da sociedade, aliada ao aumento da concorrência e da exigência de rentabilidade. O tempo é vivido, atualmente, como uma obsessão que perpassa todas as esferas da vida, submetendo-as ao critério da produtividade. A modernidade tardia se caracteriza por um regime “presentista”, o qual pressiona a vida dos indivíduos e das organizações no ritmo frenético da concorrência globalizada e do mercado financeiro (LIPOVETSKY, 2004, p. 77).

Como formular uma teologia que responda adequadamente aos mecanismos de exploração e exclusão, atualmente em curso? Como pensar comunidades religiosas, diante de uma segregação profunda da própria sociedade? Diante de uma sociedade extremamente capitalista e individualista, que sacraliza a produtividade e idolatra o dinheiro, como fundamentar uma reflexão acerca da fé, que trabalhe e conceba o tempo como condição de possibilidade para a humanização e como oportunidade para a convivência e a solidariedade? Diante de uma racionalidade instrumental que coisifica o ser humano, concebendo-o como *homo oeconomicus*, como pensar a humanidade em termos de intersubjetividade não-funcional, que não planeja tudo em termos de custo-benefício, mas que se dá conta da necessidade de relações de cuidado, de mútua responsabilidade e de gratuidade?

### **3 A ECONOMIA DO VERBO ENCARNADO COMO REDENÇÃO DO TEMPO**

Segundo a fé cristã, pode-se afirmar uma possibilidade de relação entre

a eternidade e o tempo. Prova disso, é que o Verbo eterno de Deus se tornou humano, entrando na história. Nesse sentido, a economia do Verbo encarnado é a transparência da dinâmica divina que adentra a história, estabelecendo no tempo uma dimensão kairológica diante do frenesi e conferindo ao mesmo um horizonte soteriológico. Cristo é a mediação epistemológica entre a revelação categorial e a revelação transcendental fenomênica; é o Absoluto manifesto na realidade histórica relativa; é mistério infinito de comunicação, que se temporaliza no presente histórico, abrindo uma perspectiva escatológica.

Em Cristo, se abre uma dimensão ontológica da história (GEFFRÉ, 2013, p. 50), a qual tende a uma plenitude. Há uma história da salvação coextensiva à história do mundo (GOMES, 2016, p. 313). A economia da encarnação do Verbo eterno de Deus ajuda a superar uma concepção puramente cronológica e linear do tempo histórico. A “irrupção de Deus na particularidade histórica de Jesus de Nazaré” (GEFFRÉ, 2013, p. 74) indica a potencialidade teofânica da própria história. Em Cristo, a fugacidade do tempo é redimida pelas ressonâncias do eterno que o perpassam. A história nunca mais foi a mesma, desde que o Senhor dos tempos se temporalizou e conferiu ao próprio tempo uma dinâmica de divinização e de cristicidade, pelo advento do seu Reinado. Em Jesus, o próprio Deus se torna presente e o tempo se transforma em momento da graça, como condição de possibilidade, para a busca humana do Absoluto.

A retomada do sentido profundo da fé cristã, pode ser uma alternativa pertinente diante da experiência de limitação e de finitude, como um recurso do qual se pode lançar mão, para fundamentar uma pedagogia da contemplação e da convivência, na esfera pública. O ser humano não se dá por satisfeito com as realidades intramundanas, busca experiências mais elevadas, anseia por algo mais profundo. Em Jesus, o ser humano chega plenamente a si e Deus se torna presente. A partir do humano jesuânico é possível pensar o divino cristológico. Não há distanciamento entre as duas naturezas. Nesse sentido, uma experiência profunda da pessoa de Cristo, pode abrir o coração e a mente para uma perspectiva de interação entre o imanente e o transcendente. O ser humano, enquanto ouvinte da Palavra e aprendiz na fé, que pergunta e que se deixa questionar, é desafiado a dar uma resposta madura e responsável ao Deus que lhe fala.

## CONCLUSÃO

O fazer teológico leva em consideração que a possibilidade de expressar as próprias ideias, em âmbito público, é algo inerente ao ser humano, enquanto ser comunicativo, tendo em conta que toda ação comunicativa é uma ação transformadora. A esfera pública, aspecto central da sociedade moderna, é um espaço de encontro entre os membros da sociedade para a discussão e a formação de opiniões acerca de assuntos pertinentes a todos (TAYLOR, 2010, p. 87). O homem autônomo, secular e concreto, engajado na sociedade civil, deve ser capaz de expressar suas ideias e de se engajar em prol de algum bom propósito, sendo, ao mesmo tempo, um ser de fé comprometida (VIDAL, 1986, p. 218). A teologia precisa influir decididamente na formação de uma conduta autônoma, comunicativa e comprometida dos sujeitos de fé.

Diante dos desafios do mundo atual, a fé cristã não pode apenas ser anunciada, repetida, mas deve, diante do foro da razão tardia, ser refletida apropriadamente, a partir de uma antropologia teológica aberta à interdisciplinaridade. A teologia hoje deixa de ter uma atitude apologética para dialogar com o mundo, numa tentativa de dar razões esclarecedoras e plausíveis da fé. A busca humana pela transcendência é, na realidade, um anseio por plenitude, por incondicionalidade, um desejo profundo por Deus. Nesse sentido, a teologia enquanto abordagem de um mistério que nunca se esgota, é portadora de um potencial enorme de transformação do indivíduo, pois, diante de relações puramente interesseiras, o defronta com uma alteridade absoluta, da qual não se pode dispor, mas, apenas, se relacionar gratuitamente.

## REFERÊNCIAS

CARRARA, Paulo Sérgio. Enfraquecimento da ideia de Deus e de homem na pós-modernidade. *Pistis & Práxis*, Curitiba, v. 8, n. 3, p. 817-839, set.-dez. 2016.

FREIRE, José Célio. *O lugar do outro na modernidade tardia*. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secult, 2002.

GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes: ensaios de teologia inter-religiosa*. Trad. Margarida Maria Cichelli Oliva. São Paulo: Paulus, 2013.

- GOMES, Tiago de Fraga. A economia do Verbo encarnado e o diálogo entre as religiões em Claude Geffré. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 31, n. 2, p. 309-326, Mai.-Ago. 2016.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Trad. Ricardo Correia Barbosa. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
- LIPOVETSKY, Gilles. *Os tempos hipermodernos*. Trad. Mário Vilela. São Paulo: Barcarolla, 2004.
- MUCCI, Giandomenico. L'assenza di Dio nel postmoderno. *Revista Civiltà Cattolica*, Roma, n. 2, p. 543-551, 2002.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Desafios éticos da globalização*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Ética e economia*. São Paulo: Ática, 1995a.
- \_\_\_\_\_. *Ética e práxis histórica*. São Paulo: Ética, 1995b.
- \_\_\_\_\_. *Ética e racionalidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Ética e sociabilidade*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1996.
- \_\_\_\_\_. O tempo na modernidade e na contemporaneidade. *Kairós*, Fortaleza, v. 11, n. 1-2, p. 103-123, 2014.
- RAHNER, Karl. *Escritos de teologia: tomo 7*. Trad. Juan de Churruca. Madrid: Taurus, 1969.
- TAYLOR, Charles. *Imaginários sociais modernos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Texto & Grafia, 2010.
- TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*. 4. ed. Trad. Elia Ferreira Edel. Petrópolis: Vozes, 1997.
- TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2006.
- VIDAL, Marciano. *Moral de atitudes: moral fundamental*. Vol. 1. 2. ed. Aparecida: Santuário, 1986.



# Reforma e modernidade: buscando um lugar teológico para a vida humana

*Lucas Costa Monteiro<sup>1</sup>*

## RESUMO

O início da Reforma Protestante conviveu com o nascimento de um novo momento na época: o início da modernidade. O advento da era moderna trouxe o avanço técnico-científico, que possui suas grandes valias quando refletido numa ética em favor da vida, sobretudo a vida humana. Mas quando a ciência e a técnica desumanizaram a humanidade e a deixaram subordinada ao lucro, a sociedade moderna caminhou para uma eugenia, como ocorrera nos sistemas totalitaristas, mas hoje é de cunho liberal, quando, por exemplo, se comercializam embriões e fetos humanos para indústrias em vista do dinheiro. Fazer teologia nestes tempos implica não somente buscar respostas diante das indagações então vigentes, mas, sobretudo descobrir uma nova visão de conceber a realidade divina agindo na vida terrena. O local de reflexão sobre esta sacralidade é também chamado de lugar teológico, cujo endereço anteriormente se encontrava somente nos montes, templos e igrejas, agora não está mais somente no interior destas paredes, nas suas peculiaridades litúrgicas e sacramentais. O logradouro da reflexão teológica estendeu-se para toda realidade criada, principalmente ao ser humano. Toda vida humana é expressão da glória Divina e o útero materno, lugar onde Deus a tece, plasma, forma, constitui-se como um lugar teológico. Portanto nestes tempos modernos e contemporâneos, cabe retornar ao ventre em gestação e contemplar a manifestação divina naquele ser em gestação e lutar pelos seus direitos. É preciso reformar a todo o momento abrindo-se ao agir de Deus na vida humana.

**Palavras-chaves:** Modernidade; Técnica; Lugar Teológico; Ventre; Reforma.

## INTRODUÇÃO

O início da Reforma Protestante conviveu com o nascimento de um novo momento na época: a modernidade. É o início de um novo pensamento; inovações; saída do feudalismo e início do capitalismo comercial. A visão de Deus

---

<sup>1</sup> Mestre em Teologia pela Faculdades EST, São Leopoldo-RS.

e da Igreja como o centro de s, o teocentrismo, dá lugar ao antropocentrismo, onde o ser humano é o centro do universo.

Em seguida, os séculos vão trazendo as rupturas e inovações de pensamento: o iluminismo enfatizando a razão e rejeitando qualquer pensamento teológico, portanto apreciando somente a razão iluminada pelo conhecimento, pelas leis naturais e de liberdade individual; a revolução francesa baseada em princípios de liberdade, igualdade e fraternidade contribuiu para a difusão do liberalismo e do secularismo na Europa, e em seguida, no Ocidente; revolução industrial juntamente com seus avanços e problemas sociais gerados pelo comportamento humano no capitalismo industrial.

## **1 A MODERNIDADE E A TÉCNICA**

O advento da referida era moderna trouxera o avanço técnico-científico, que possui suas grandes valias quando refletido numa ética em favor da vida, sobretudo a vida humana, quando contemplada pela verdade. Mas quando a ciência e a técnica começaram, motivadas pelo agir de princípios inumanos, a desumanizar o ser humano e deixando-o subordinado ao lucro (séc. XX), a sociedade moderna passou caminhar para uma eugenia, como ocorrera nos sistemas totalitaristas. O conhecimento do homem fabricante subjuga a realidade e ignora a vida humana (WESTPHAL, pág.66) e a ação técnica sobrepõe à contemplação.

Entretanto a situação na atualidade não é mais imposta como o totalitarismo dos governos fez, impedindo a objeção de consciência e ferindo os princípios democráticos, mas de cunho liberal (HABERMAS, 2004), onde as práticas eugênicas são reguladas pelos interesses do mercado, movidas pelo lucro e pela satisfação do cliente, quando, por exemplo, no diagnóstico pré-natal, em casos de trissomia do par 21 (Síndrome de Down), o bebê é abortado, pois tal procedimento é autorizado em alguns países como a Espanha (cf. site: <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2010/11/igreja-espanhola-aborto-leva-a-eliminacao-de-criancas-com-sindrome-de-down.html>) e na Islândia, que está com a pretensão de erradicar a Síndrome de Down através do abortamento, também chamado de aborto eugênico (cf. site: <http://estudossnacionais.com/islandia-e>

[-responsavel-por-genocidio-dos-sindrome-de/](#)).

Nos EUA, onde a legalização da interrupção voluntária da gravidez se deu em 1973, a situação notificada foi a de que há comércio de embriões e fetos humanos para indústrias em vista do dinheiro. Existem registros de clínicas de planejamento familiar nos EUA, da International Planned Parenthood, que comercializa embriões e fetos abortados e seus órgãos há décadas.

Tal atitude bastante comum em países desenvolvidos com tal postura diante da vida em gestação. O que nota-se não é uma questão de direitos da mulher, mas o lucro obtido com o comércio de vidas humanas neste estágio. Tais negociações, como mostram os vídeos, são feitas de modo frio, em local aberto, numa refeição (cf. sites: [www.hli.org](http://www.hli.org) <https://www.youtube.com/watch?v=Sn-2N9HEU0iY>).

Isto é o que se pode exemplificar sobre a desumanização da técnica científica: Quando a técnica científica faz do ser humano um objeto subordinado à mesma. Eis um claro modo de contradição: o ser humano é o autor da técnica científica e ao mesmo tempo torna-se instrumento dela Eugenia negativa: melhoramento da espécie pela eliminação dos mesmos que são defeituosos (JONAS, 2013).

## **1.1 A VIDA EM GESTAÇÃO**

A personalidade do embrião humano precisa ser reconhecida, já que é comprovada a existência desta vida humana pela biologia. “O problema é que tanto o descarte de embriões como seu uso na pesquisa, é atentado contra a dignidade do embrião enquanto ser humano.” (Westphal, 2009)

A alteridade é uma atitude de grave amor ao próximo sem qualquer vestígio de interesse (LÉVINAS, 2010). Cuidar da vida não significa somente ter uma obrigação, no sentido racional categórico, interpretado como se fosse um componente de um código de leis a ser observado e praticado de modo cético sem a compreensão antropológica sobre o envolvimento da relação. O envolvimento da mãe e a vida que a mesma porta em si mesma no seu útero requer uma contemplação dela e de todos que estão em contato direto para o ser que

está em seu útero, independente da formação física que venha a constituir.

“O Outro que se manifesta no Rosto perpassa, de alguma forma, sua própria essência plástica, como um ser que abrisse a janela onde sua figura, no entanto já se desenhava. Sua presença consiste em se despir da forma que, entretantes, já a manifestava. Sua manifestação sobre a paralisia inevitável da manifestação. É precisamente isto que nós descrevemos pela fórmula: o Rosto fala.” (LÉVINAS, pág.21 )

A vida em gestação manifesta sua comunicação, embora não se tenha acesso da sua formação, a não ser pela tecnologia usada nos exames de ultrassonografia. Contudo a sua existência é notada inevitavelmente pela mãe que a sente primeiramente em si. Este é o rosto que fala através do pulsar, dos movimentos, da alteração hormonal no corpo materno até a nítida mudança física à medida que o processo de gravidez vai transcorrendo.

## 1.2 UM LUGAR TEOLÓGICO

A Teologia reflete sobre a atuação de Deus na história, e esta atuação realiza-se num espaço, lugar. Conforme o teólogo João Batista Libânio, o local de reflexão sobre esta sacralidade é também chamado de lugar teológico (LIBÂNIO, 2004). A geografia física é um campo de possibilidade para se refletida, com seriedade na verdade, a Revelação Divina na história da humanidade. O endereço anteriormente se encontrava somente nos montes, templos e igrejas, agora não está mais somente non interior destas paredes, nas suas peculiaridades litúrgicas e sacramentais. O mundo é lugar de reflexão teológica, portanto pode ser visto como um lugar teológico, principalmente quando necessita da intervenção divina através da atitude humana em promoção do bem social (GMAINER,2012).

O logradouro da reflexão teológica estendeu-se para toda realidade criada, principalmente ao ser humano. Toda vida humana é expressão da glória Divina (Irineu de Lião) e o útero materno, lugar onde Deus a tece (cf. Sl138). O teólogo Mario Antonio Sanches mostra algumas chaves bíblicas com o intuito de elucidar a presença de Deus no útero materno. Na Sagrada Escritura poder-se-á constatar várias passagens relatando esta manifestação da glória de Deus na vida humana em gestação. Em Jr1,4-6, onde o Senhor já consagra o profeta Jeremias, antes do mesmo ser formado no ventre materno para ser profeta das

nações, no livro de Isaías também relata a mesma escolha vocacional.

Nos evangelhos, o mesmo teólogo explica que, especificamente em Lc1,28-42 no encontro de Maria com Isabel, e esta última reconhece a divindade de Jesus Cristo no ventre de Maria. plasma, forma, levando a reconhecer a vida presente na referida fase gestacional . A perspectiva neotestamentária do cristianismo faz a compreensão sobre a sacralidade de a vida estender-se porque o próprio Deus foi tecido no Filho Jesus, no seio de Maria, fazendo-se carne para fazer morada com a humanidade (SANCHES, págs. 29-31).

O útero materno pode constituir-se como um lugar teológico a ser contemplado e ser validado na modernidade para salvaguardar o direito à vida, protegendo-a de todas as ameaças e práticas desumanizadoras. O ser humano, especificamente aquele mais desprovido de necessidade, o(a) pobre é, conforme John Sobrino, um lugar teológico (SOBRINO,1994), portanto é propício incluir a vida em gestação nestas condições, independente do poder aquisitivo da família que a cerca, os fetos e os embriões encontram-se nestas condições de insegurança, vulnerabilidade, pobreza e necessitado de todos os cuidados médicos.

A promoção da cultura da vida será sempre um valor, em todas as suas fases de desenvolvimento, seja no pré ou pós natal. Pois ao tratar-se do ser humano em gestação é correto afirmar seu direito inviolável à vida. “Este direito deve ser respeitado, pois é a partir dele que há o convívio comunitário e as legislações políticas atuarão para promover este direito vindo do amor infinito de Deus” (CIPRIANI, 2007). Portanto isto pode contribuir para a conversão científica a fim de que se tenha um novo olhar para a essência das coisas e se mude a cosmovisão para as novas formas de interpretar a natureza.

## **CONCLUSÃO**

Fazer teologia nestes tempos implica não somente buscar respostas diante das indagações então vigentes, mas, sobretudo descobrir uma nova visão de conceber a realidade divina agindo na vida (humana) terrena em qualquer espaço. O lugar teológico a ser visto na modernidade vigente e suas técnicas científicas, sobretudo no âmbito médico, é o ventre materno. Eis uma necessidade de contemplar este lugar de reflexão sobre a manifestação de Deus, do

seu agir e apelo à humanidade na atualidade a amar o outro como rosto que se comunica pelo motivo elementar de existir e por extensão de si, e vive plasmado naquele meio, sendo alimentado, crescendo conforme sua codificação genética e necessitado de ajuda.

Há uma necessidade de reformar a todo o momento, abrindo-se ao agir de Deus na vida humana desde o momento da concepção. É preciso retornar ao ventre (Jo3,7) em gestação em perspectiva de alteridade e responsabilidade, contemplar a manifestação divina naquela mãe e seu útero como local de tessitura e lutar pelos direitos da vida, obstruindo as ameaças da técnica científica

## REFERÊNCIAS

CIPRIANI, Giovanni. *O embrião humano: na fecundação, o marco da vida*. São Paulo. Paulinas, 2007.

GMAINER, Franz. *Teologia mundial: A responsabilidade da fé cristã na perspectiva global*. Estudos Teológicos. V.52. n. 1. 2012.

HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?*. São Paulo. Martins Fontes, 2004.

JONAS, Hans. *Técnica médica e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade*. São Paulo. Paulus, 2013.

LIBANIO, João Batista. *Juventudes em tempos de pós-modernidade*. Considerações socioculturais e pastorais. São Paulo. Loyola, 2004.

WESTPHAL, Euler Renato. *Ciência e bioética: um olhar teológico*. São Leopoldo. Sinodal, 2009.

PESSINI, Léo. *Bioética: um grito por dignidade de viver*. São Paulo. Paulinas, 2008.

SANCHES, Mario Antônio. *A dignidade do embrião humano: diálogo entre teologia e bioética*. São Paulo. Ave-Maria, 2012.

SOBRINO, Jon. *Jesus Cristo, o libertador: a história de Jesus de Nazaré*. Petrópolis. Vozes, 1994.

SINGLES, Donna. *A glória de Deus é o homem vivo: a profissão de fé de Santo Irineu*. São Paulo. Paulus, 2010.

# Reformando a teologia: provocações decoloniais

*Carlos Alberto Motta Cunha<sup>1</sup>*

## RESUMO

Em 2017, a Reforma Protestante completa 500 anos. Como um movimento contestador, a Reforma propiciou profundas mudanças eclesiais e teológicas no cristianismo ocidental com raízes no século XIV, mas estendendo-se até o século XVII. Com o lema: “A Igreja é reformada e está sempre se reformando”, o movimento inaugurado por Martinho Lutero (na Alemanha), João Calvino (na França) e Ulrico Zuínglio (na Suíça) interpela o cristianismo de hoje a repensar a sua teologia sistemática, bíblica e práxica. Por que e como reformar a teologia cristã contemporânea? Quais são as interpelações sociais, políticas, religiosas, acadêmicas e etc. que demandam um novo fazer teológico? A presente comunicação propõe pensar a teologia a partir de espaços fronteiriços e engajada em tarefas públicas. Provocada pelo pensamento decolonial, a teologia cristã é desafiada a reformar o seu modo de ser, saber e fazer no contexto da América Latina. Para isso, propomos avaliar historicamente o pensamento decolonial, o seu impacto sobre a teologia e sugerir alguns horizontes para uma “teologia reformada” em perspectiva decolonial.

**Palavras-chave:** Teologia de fronteira. Teologia pública. Pensamento decolonial.

## INTRODUÇÃO

A história da teologia cristã testemunha o quanto a inteligência da fé traz as marcas da decolonização. Desde a sua gênese é perceptível períodos de contestação e necessidade de repensar os modelos teológicos adquiridos. Como um saber intercultural, a teologia se faz e refaz ao longo da história de forma inconclusa como uma área do conhecimento preocupada em ser pertinente aos seus contemporâneos. A mensagem da salvação em Jesus Cristo é o fio condutor por trás dos tratados teológicos cristãos. Atualizá-la é não só uma necessidade como uma obrigação para que a riqueza do evento Cristo não se perca nas

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Bolsista do PNPd/CAPES. [Carlosamc04@gmail.com](mailto:Carlosamc04@gmail.com)

sombras da história. E mais: Libertar esta mensagem de suas capas ideológicas adquiridas com o passar do tempo passou a ser a tarefa decolonial de uma teologia empenhada em manter a sua verdade profunda e eterna. “As certezas teológicas prévias parecem cerrar o coração e o entendimento, para dar um valor absoluto aos sinais que permitem reconhecer a Jesus pelo que realmente é”, afirma Juan Luis Segundo (SEGUNDO, p.91).

Por que e como reformar a teologia cristã contemporânea? A presente comunicação propõe repensar a teologia a partir de espaços de fronteira e provocada pelo pensamento decolonial. A teologia cristã é desafiada a reformar o seu modo de ser, saber e fazer no contexto da América Latina. Para isso, propomos avaliar historicamente o pensamento decolonial, o seu impacto sobre a teologia e sugerir horizontes para uma “teologia reformada” em perspectiva decolonial.

## **1 “A IGREJA É REFORMADA E ESTÁ SEMPRE SE REFORMANDO”**

As etapas da história da teologia testemunham a inquietação da reflexão cristã diante das interpelações de outros saberes e das diversas culturas. Dar respostas aos seus interlocutores deu a teologia um caráter apologético visando contextualizar a mensagem cristã à mentalidade moderna sem, contudo, perder a sua palavra e singularidade. Talvez, um dos momentos mais claros deste esforço foi a Reforma protestante que, como um movimento contestador, propiciou profundas mudanças eclesiais e teológicas no cristianismo ocidental com raízes no século XIV, mas estendendo-se até o século XVII. Com o lema: “A Igreja é reformada e está sempre se reformando” (*Ecclesia Reformata et Semper Reformanda Est*) de Gisbertus Voetius (1589-1676), o movimento inaugurado por Martinho Lutero (na Alemanha), João Calvino (na França) e Ulrico Zuínglio (na Suíça) interpelou, e interpela, o cristianismo a repensar a sua teologia sistemática, bíblica e prático.

### **1.1 A REFORMA RADICAL**



A própria Reforma colheu os efeitos da disposição contestadora que fomentou. A Reforma radical é um exemplo disso. A ala esquerda da Reforma, ou Terceira Reforma como também é conhecida, designa a coligação pouco definida de grupos reformadores que não desejavam ser identificados com a Reforma Magisterial da ala luterana, zuíngliana e calvinista. Grupos independentes e de diferentes teologias como os Anabatistas, Espiritualistas e Racionalistas Evangélicos já não se identificam com o posicionamento colonizador da Reforma lançada no século XVI. Era necessária uma reforma dentro da própria Reforma capaz de acolher o sofrimento dos empobrecidos e dar voz aos que foram silenciados assim como um posicionamento da Igreja e da teologia livres das amarras do poder constituído.

A Reforma e tantos outros movimentos contestadores na história da teologia assinalam para a inquietude de uma inteligência da fé que não se acomoda ao *status quo*. A “Era da Crença” converteu a fé jesuânica em preceitos a respeito dele. Uma elite composta por especialistas eclesiais acabou por transformar a simplicidade da fé em complexos tratados de crença. O que era um movimento marginal, sob influências diversas, tornou-se, no século IV a.C., a religião oficial do império romano. A era constantiniana cristalizou o cristianismo num sistema de preceitos hegemônicos monitorados por uma hierarquia e por decretos imperiais. Esta era durou por aproximadamente quinze séculos até os despertamentos anticoloniais do século XX (COX, p.16).

## **1.2 LIBERTAÇÃO DA TEOLOGIA**

No início de 1970, Juan Luis Segundo já falava sobre a libertação da teologia das amarras colonizadoras no seu famoso livro *Libertação da Teologia*. Esta libertação acontece quando a teologia se submete ao exercício libertador das suas ideias e métodos arcaicos próprios de uma inteligência da fé encerrada em sua torre de marfim. Remexer a base da teologia cristã, a partir das demandas do mundo contemporâneo e exigir que ela tenha uma palavra/ação efetiva, parece ser fundamental para uma teologia que anseia ser contextual. Para isto, Segundo propõe o exercício de libertação: Primeiro, a suspeita ideológica; segundo, aplicação da suspeita a toda superestrutura e à teologia; terceiro, nova maneira de experimentar a realidade teológica levando a suspeita exegética e,

quarto, uma nova hermenêutica. Quatro momentos importantes de um círculo hermenêutico para uma teologia liberta e libertadora que passa pela “suspeita sistemática de que tanto a teologia vivida, como sua expressão acadêmica, tem sido desviada para finalidades massivas, com sua correspondente distorção de conteúdos” (SEGUNDO, p.252).

Segundo ainda diz que o momento de hoje é propício para analisar não tanto o conteúdo da teologia, mas o seu método. É o momento da epistemologia. Avaliar criticamente o método da teologia latino-americana e sua relação com a libertação (*Idem*, p.7). Para Segundo, “o único que pode manter indefinidamente o caráter libertador de uma teologia, não é seu conteúdo mais o seu método” (*Idem*, p.46). Uma teologia libertadora é uma inteligência da fé histórica, enriquecida com novas perguntas do presente e obrigada a uma nova interpretação de suas fontes. “Não existe teologia cristã, nem interpretação cristã do Evangelho sem opção política prévia”, afirma ele (*Idem*, p.105). Por isso à crítica ao academicismo como obstáculo a libertação humana:

[...] Que coloca como critério último uma neutralidade ideológica; que relativiza igualmente todas as pretensões de absoluto e todas as avaliações que umas ideias têm sobre as outras. Isto é o equivalente teológico de outro grande adversário ideológico da libertação: a pretendida morte das ideologias, ou o suicídio no altar da imparcialidade científica (*Idem*, p.31).

A teologia cristã não é fruto de abstrações teóricas desconectadas da vida concreta, mas reflexões constituídas por pessoas historicamente situadas na concretude da realidade humana. O engajamento sócio-político é fundamental nessa empreitada. Portanto, não há como se manter de forma neutra diante das demandas políticas, sociais, culturais e outras. O silêncio não é uma postura apartidária. Aqueles que se silenciam diante da injustiça, da corrupção e de qualquer transgressão assumem o partido dos injustos, dos corruptos e dos transgressores.

## **2 PENSAMENTO DECOLONIAL**

Na América Latina, o pensamento decolonial tornou-se uma das expressões do pós-colonialismo. O projeto modernidade/colonialidade tem mostrado como a colonialidade opera como forma de dominação nos níveis econômico, político, social e cultural. Tal elaboração teórica revela também como a teologia cristã pode ser um instrumento de colonização quando está embasada num marco teórico-filosófico da modernidade/colonialidade. Decolonizar a teologia significa rever os seus fundamentos epistemológicos e verificar até que ponto eles são libertadores. Propostas teórico-empíricas do pensamento decolonial são aportes necessários para a inteligência da fé que pretende identificar o problema colonial imposto pela modernidade/colonialidade e questionar a lógica irracional e instrumental que daí advém. E não só isso. Do pensar para o fazer, a teologia decolonial se posiciona para a elaboração de um outro mundo possível em que os dispositivos de poder que mantem a desigualdade, racialização e inferiorização de seres e saberes são superados por um projeto político, social, ético e epistêmico reconhecedor e legitimador das culturas subalternizadas.

## 2.1 PROVOCAÇÕES DECOLONIAIS À TEOLOGIA

As provocações do pensamento decolonial à inteligência da fé cristã são fortes. Mesmo os grandes teólogos do século XX, como Henri de Lubac, Karl Rahner, Yves Congar ou Jürgen Moltmann, “eram, e não puderam deixar de ser, eurocêntricos. Renovaram criativamente as teologias europeias, mas não puderam situar sua subjetividade (e também sua corporeidade) no ‘espaço colonial’, no mundo do Outro colonizado”, constata Enrique Dussel (DUSSEL, p.21).

Dussel, no seu artigo intrigante *Descolonização epistemológica da teologia*, mostra o esforço heróico da teologia da libertação latino-americana em pensar a inteligência da fé de forma decolonial. Diz ele:

A melhor teologia europeia era compartilhada com os estudantes latino-americanos, africanos ou asiáticos que frequentavam as aulas das universidades europeias, os quais, profundamente colonizados sem disso ter consciência, tentarão titanicamente desarraigá-los de sua própria cultura do Sul para enxertar neles a europeia (que lhes era estranha). Só em pouquíssimos casos, e será o caminho tomado pela teologia latino-americana da libertação, uma

comunidade de teólogos assumiu em grupo a responsabilidade de criar uma nova teologia não colonizada. Para isso teve de recorrer às ciências sociais críticas que a teologia eurocêntrica nunca havia usado (como o marxismo, a psicanálise, uma história não eurocêntrica etc) (*Idem*, p.23).

Pensar e fazer teologia fora do enquadramento europeu ou estadunidense, quer dizer, para além de um sistema moderno/colonial regido por uma lógica capitalista e marcado pela exclusão é uma pretensão insuportável para a teologia hegemônica feita nos centros do saber. A perseguição é inevitável não tanto por seu conteúdo, e sim pela ousadia de pensar a partir de fora do sistema colonial e contra ele, “que havia confundido sua particularidade com uma pretensão de universalidade. A teologia eurocêntrica, e as estruturas igualmente eurocêntricas e metropolitanas da cristandade latino-germânica, não podiam suportar a crítica de um pensar teologicamente decolonizado”, conclui Dussel (*Idem*, p.25).

## 2.2 “TRANS-TEOLOGIA”

O pensamento decolonial vem provocando a teologia desde a segunda metade do século XX a repensar o seu modo de ser e fazer. Em pleno século XXI, somos desafiados a decolonizar a teologia rumo a uma “trans-teologia”. Dussel esclarece:

A decolonização epistemológica da teologia começa ao saber situar-se num novo espaço, a partir do qual, e como *locus enuntiationis* e hermenêutico original, será necessário refazer toda a teologia. Na Idade Transmoderna que se aproxima (para além da Modernidade e do capitalismo) será necessária igualmente uma trans-teologia para além da teologia da cristandade latino-germânica, eurocêntrica e metropolitana, que ignorou o mundo colonial, e em especial as cristandades coloniais (da América Latina e, em parte, da África, e das minorias cristãs na Ásia) que deve superar a colonialidade e a modernidade capitalista, invertendo a cristandade para retornar a um cristianismo messiânico profundamente renovado (DUSSEL, p.28).

Portanto, o pensamento decolonial interpela a teologia a se ressignificar diante da modernidade/colonialidade como um saber transmoderno. Entende-

mos que o “refazer toda a teologia”, proposto por Dussel, significa em acolher a teologia como hermenêutica. Para a virada hermenêutica da teologia, isto é, do epistemológico, centrado no mundo objetivo do leitor; para o ontológico, sensível ao mundo subjetivo do leitor, o entender e o compreender, como destino do explicar, são operações derivadas, que remetem à compreensão originária que constitui o ser do humano. A compreensão é o modo de ser do humano, portanto, a raiz de todo conhecimento. Da compreensão deriva a interpretação, que é desenvolvimento da compreensão e consiste na elaboração das possibilidades derivadas.

Assim, o que importa no labor teológico é compreender o discurso sobre Deus e alcançar o seu sentido para o humano em sua experiência com o Divino. O sentido dos textos questiona a pré-compreensão e situa o humano diante de novas e insuspeitáveis possibilidades de existência e, finalmente, permite formular novo projeto de existência, ou seja, interpela, transforma, impulsiona.

### **3 NOVOS LUGARES DE ENUNCIÇÃO TEOLÓGICA**

O refazer ou reformar a teologia passa pela sensibilidade de identificar novos lugares de enunciação. A enunciação corresponde ao momento de atualização da língua atrelado a um conjunto de fatores e atos que provocam a produção de um enunciado. A gnose liminar é uma reflexão crítica sobre a produção do conhecimento e implica na sua redistribuição geopolítica até então pautada na colonização epistêmica e na subalternização de todas as formas de saberes, povos e culturas que não estivessem pautadas nos cânones da ciência hegemônica. Os novos lugares de enunciação da teologia são espaços capazes de correlacionar a verdade revelada com o humano enquanto sujeito interpretante.

Para Claude Geffré, a “interpretação da significação atual do acontecimento Jesus Cristo a partir das diversas linguagens da fé suscitadas por ele, sem que nenhuma delas possa ser absolutizada, nem mesmo a do Novo Testamento” (GEFFRÉ, p.18) é condição de possibilidade para outras compreensões e novas elocuições da fé. Uma teologia em perspectiva decolonial se abre a expressões de uma razão (saber) subalterna, que foi historicamente silenciada pela imposição de linguagens hegemônicas. Segundo Walter Mignolo:

Os *loci* coloniais de enunciação foram dissolvidos ou absorvidos pelo discurso colonial, incluindo a produção e distribuição de conhecimento, por carecerem de contemporaneidade: colônias como o “Terceiro Mundo” produziam cultura, enquanto os centros metropolitanos produziam discursos intelectuais, interpretando a produção cultural colonial e se reinscrevendo como o único lócus de enunciação (MIGNOLO, p.172).

A teologia é desafiada a uma nova gramática, na busca de outros idiomas que o hebraico, o grego, o latim ou as línguas modernas/coloniais como o francês, o espanhol, o inglês e outras. Resgatar a linguagem simbólica da teologia que permite dar a ela um caráter dinâmico que se desdobra para maximizar o potencial das virtudes teologias – fé, esperança e amor –, parece ser fundamental para outros lugares de enunciação teológica.

As línguas colônias não abarcam toda a sua grandeza. Há outros idiomas que remetem a ele sem a pretensão de esgotar o seu ser. A diversidade de línguas e os seus próprios lugares remetem a não só um fazer teológico inovador como também questiona a limitação da teologia monolíngue.

## CONCLUSÃO

Reformar a teologia a partir das margens do sistema moderno/ocidental não significa negar o pensamento hegemônico ocidental, mas avançar para além dele. Um pensar a partir das fronteiras históricas locais. Mais do que as linhas onde se encontram e dividem a civilização e a barbárie, a margem é o local onde uma nova consciência emerge da repressão acarretada pela missão civilizadora.

“O pensamento fronteiriço é a singularidade epistêmica de qualquer projeto decolonial” (MIGNOLO, p.175b). O ser e o fazer, habitando as fronteiras, criam condições para ligar a epistemologia fronteiriça com a consciência dos empobrecidos, dos marginalizados ou dos subalternizados e, ao mesmo tempo, a desvinculação com um referencial teórico imperial e excludente. A teologia de fronteira não se empenha em se incluir como mais uma proposta teológica no rol das grandes teologias. Antes, a sua meta é habitar a margem e se nutrir do diálogo entre os diferentes com o cuidado de não cair na imposição das ideologias.

## REFERÊNCIAS

COX, Harvey. *O futuro da fé*. São Paulo: Paulus, 2015.

DUSSEL, Enrique. Descolonização epistemológica da teologia. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia. n. 350, p.19-30, 2013/2. Editora Vozes: Petrópolis.

GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989.

MIGNOLO, Walter. *Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad*. Disponível em: <[https://www.cidob.org/es/publicaciones/serie\\_de\\_publicacion/interrogar\\_la\\_actualidad/habitar\\_la\\_frontera\\_sentir\\_y\\_pensar\\_la\\_descolonialidad\\_antologia\\_1999\\_2014](https://www.cidob.org/es/publicaciones/serie_de_publicacion/interrogar_la_actualidad/habitar_la_frontera_sentir_y_pensar_la_descolonialidad_antologia_1999_2014)>. Acesso em mai. 2017.

\_\_\_\_\_. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

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

# Teologia pública em relação com a saúde e os cuidados paliativos

*Maria Inês Assunção Amaro de Melo<sup>1</sup>*

*Marcia Regina Chizini Chemin<sup>2</sup>*

*Jefferson Soares da Silva<sup>3</sup>*

*Waldir Souza<sup>4</sup>*

## RESUMO

Este artigo pretende apresentar um diálogo teológico com a sociedade contemporânea, ampliando o olhar acerca do adoecimento humano. Os seres humanos adoecidos expõem sua vulnerabilidade e fragilidade e se veem às voltas com o enfrentamento da dor e sofrimento. Com o objetivo de discutir a contribuição da Teologia aos cuidados em saúde, procedeu-se uma revisão de literatura, através do método epistemológico sistemático a partir dos dados disponíveis na Biblioteca Virtual em Saúde (BVS), *Scientific Electronic Library Online* (SciELO), LILACS, PUBMED, MEDLINE. Tendo localizado o total de 10 bibliografias e foram utilizados 7, correspondentes aos anos de 2006 a 2016. Desta discussão textual as preocupações com a vida, o adoecimento e os Cuidados Paliativos, se revelaram como afeitas à Teologia, pois o homem enquanto ser histórico, justifica sua existência através de uma relação com o Sagrado e/ou Divino. Assim, a antropologia filosófica de Stein contida na obra “A estrutura da pessoa humana: curso de antropologia filosófica” (2013), tem como objetivo apresentar a estrutura humana enquanto possuidora de interioridade e esta discussão tam-

---

1 Doutoranda em Teologia, área de concentração Ético-social, linha de pesquisa Teologia e Sociedade (PUCPR). Mestrado em Bioética (PUCPR). Especialização em Psicologia Hospitalar e Psicologia da Saúde (FPP). Graduação em Psicologia (UNIPAN). Membro do Grupo de Pesquisa Bioética, Humanização e Cuidados em Saúde (PUCPR-CNPq). Membro da Sociedade Brasileira de Bioética. E-mail: inesamaro@yahoo.com.br

2 Doutoranda em Teologia, área de concentração Ético-social, linha de pesquisa Teologia e Sociedade (PUCPR). Bolsista CAPES. 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 Bioética, Humanização e Cuidados em Saúde (PUCPR-CNPq). Membro da Sociedade Brasileira de Bioética. E-mail: maychizini@yahoo.com.br

3 Doutorando em Teologia, área de concentração Ético-Social, 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

4 Doutorado em Teologia (PUCR). 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



bém pretende apontar os conceitos de Cuidados Paliativos entrelaçados a este pensamento. Portanto, esta reflexão salienta a base teórica correspondente a elaboração de uma filosofia da educação do ser humano, tendo por base a antropologia filosófica que compreende a dupla matriz da formação filosófica, representada pela análise fenomenológica. Diante desta estrutura humana é possível fazer uma leitura do cuidado em saúde, ampliando o olhar a partir da dimensão espiritual pela via da interioridade, preservando a dignidade, os valores e as crenças nesta fase de vida que presentifica a finitude.

**Palavras-chave:** Teologia. Edith Stein. Cuidados Paliativos.

## INTRODUÇÃO

Esta discussão antropológica de Edith Stein na obra, “A estrutura da pessoa humana”, representada na teoria das *práxis* pedagógicas, tem como pressuposto explícito uma visão de ser humano que compreende a análise fenomenológica através do diálogo ideal com a filosofia e a teologia de São Tomás (STEIN, [1932-1933], 2013, p. XIII). Considera a antropologia enquanto pesquisa do ser humano uma disciplina filosófica que utiliza dos resultados das ciências e, ao mesmo tempo, necessita de uma contribuição da teologia para sua total delineação<sup>5</sup>. A escolha do método está baseada na filosofia cristã ou na metafísica cristã, sobretudo na obra de São Tomás de Aquino. Nesta obra sua pesquisa está conduzida com base no critério de considerar os resultados e as análises filosóficas e os conteúdos da fé que possam iluminar a escolha do método que permanece fundamental: o fenomenológico (STEIN, [1932-1933], 2013, p. XIV). A teologia de Stein comporta uma releitura dos cuidados paliativos para além dos conceitos básico, onde a estrutura humana compreende uma dimensão corpo, alma e espírito. Desta forma, o ser humano carrega em si a capacidade da transcendência.

Portanto, o conceito de cuidados paliativos é ampliado para além da morte em si, dando importância à intervenção cada vez mais precoce, visando a prevenção do sofrimento:

Os cuidados paliativos são uma abordagem que melhora a qualidade de vida dos pacientes e suas famílias que enfrentam o problema associado com a doença com risco de vida, através da prevenção e alívio do sofrimento por meio da identificação precoce e avaliação

---

<sup>5</sup> Ser humano, neste contexto é referência ao sexo masculino e feminino.

impecável e tratamento da dor e outros problemas físicos, psicossocial e espiritual (WHO, 2002).

O desenvolvimento dos cuidados paliativos resultou em uma abordagem, focada muito mais na cura direcionada aos cuidados e ao bem-estar geral dos pacientes (PESSINI; BERTACHINI, 2006).

Assim, esta discussão está dividida em: a formação da pessoa humana; cuidados paliativos e considerações finais.

## **1 A FORMAÇÃO DA PESSOA HUMANA**

Edith Stein apresenta, na antropologia, a relação intrínseca entre a leitura aristotélico-tomista da natureza do ser humano como emergente dessa interpretação dos fenomenólogos Husserl e Conrad-Martius. Articula dois momentos: a relação aos termos e aos conceitos. O pensamento tomasiano propõe demonstrar lentamente os mesmos conceitos: a alma é vida e a vida é a força vital que se articula na força psicofísica e espiritual (STEIN, [1932-1933], 2013, p. XXI-XXII).

Por meio do retorno às coisas essenciais, sendo considerado contributo das pesquisas científicas, particularmente biológicas, ou seja, procedido de anteriores reflexões filosóficas. Sobretudo é necessário repensar o significado de matéria e forma, e a sua relação, que são argumentos cruciais das discussões de Stein com Tomás de Aquino. Sugere colocar em evidência a intenção mais profunda do pensador, fazendo referência ao ser humano como microcosmo, ao conceito de forma substancial e também a alma<sup>6</sup>. Stein faz compreender essa contradição para a qual a substancialidade da alma é a parte que se encontra com um corpo que por sua vez, tem a sua própria estrutura material e formal. A autora qualifica e objetiva a posição tomasiana. Introduce o conceito de força vital para mostrar a vida presente no organismo vivente, o Leib, o corpo vivente que é animado, dessa forma pela psique. Assim, a força pode ser psíquica ou também espiritual. O termo alma (Seele) se divide em uma parte mais propriamente psíquica e em uma espiritual que se pode denominar de

6 O termo microcosmos utilizado por Stein. Neste contexto serve para indicar o resultado de suas pesquisas sobre a individualização do ser humano como organismo vivente, pertencente ao mundo vegetal, ao mundo animal e possuidor de uma estrutura pessoal específica.

*Geist* (STEIN, [1932-1933], 2013, p. XXIII-XXVI).

Assim, a essência espiritual se liga em unidade com a parte material, por sua vez constitui o princípio de individualização, pelo processo espiritual, que está na unidade da alma (*Seele*), compenetrada totalmente no corpo vivente e em virtude dessa, a matéria organizada se torna corpo vivente impregnado de espírito (*Geist*), e se torna espírito materializado. A compreensão da dimensão espiritual introduz o conceito de força espiritual em analogia à força vital, com um valor diferenciado. Paradoxalmente à força espiritual é a matéria dos espíritos que não possuem corpo, isto é, os anjos. Portanto, a matéria pode ser definida em diversos modos e não apenas aquilo que entendemos por matéria. Pelo contrário, a matéria é a força (energia) e existem diversos níveis de força (STEIN, [1932-1933], 2013, p. XXVI-XXVII).

O ser humano individuou três dimensões, correspondentes às esferas do ato distinto qualitativo: corpórea, psíquica e espiritual e convalida a estrutura tripartida, sendo essencialmente espírito. Na verdade, a atividade espiritual é própria da humanidade, mas também se pode perceber que caracteriza o mundo dos puros espíritos e se estende, segundo a sugestão de Stein, a toda a natureza. Porque a natureza é o reino da necessidade à qual se contrapõe aquela do espírito, e se manifesta também na partição dos fenomenólogos das ciências da natureza e da ciência do espírito, como reino da liberdade, o reino do espírito, e entende-se por toda a parte culminada em Deus que é puro espírito. Para tanto, as coisas criadas dependem deste espírito, são formadas todas de matéria e espírito, mas há coisas que são puramente matéria e coisas puramente espirituais (STEIN, [1932-1933], 2013, p. XXVIII-XXIX).

A estrutura do ser humano é constituída por três elementos complexos, indicativos: corpo vivente, alma e espírito. São territórios interiores nos quais possibilita descobrir os elementos mais profundos do homem. A alma está articulada na coexistência, da parte psíquica e espiritual, e possui um ponto móvel na consciência. O ser humano, com todas as suas capacidades corporais e psíquicas, está sempre em formação e esta formação educativa para a interioridade depende destes elementos (STEIN, [1932-1933], 2013, p. XXX-XXXI).

Antes de apontar as perspectivas paliativas é importante ressaltar o que Scliar (2007, p. 30), denota o conceito de saúde e doença, analisados em sua relação histórica, ou seja, enquanto relacionamento dentro de um contexto cul-

tural, social, político e econômico. A saúde tem representatividades diferentes para as pessoas dentro das culturas e de acordo com seus valores individuais, concepções científicas, religiosas e filosóficas. Álvarez (2013 apud MELO, 2017, p. 21) justifica a saúde humana enquanto “realidade” poliédrica e pluridimensional, não reduzível a um único olhar.

## 2 CUIDADOS PALIATIVOS

A palavra “paliativo” vem do latim *pallium*, e significa manto, cobertor. Durante as Cruzadas, os cavaleiros recebiam o *pallium* para se protegerem das intempéries do caminho. No século IV, os cuidados paliativos têm como derivação o movimento de atenção aos pacientes, chamado hospice – palavra francesa que vem do latim *hospitium*, e tem por significado hospedagem, hospitalidade, acolhimento e descanso. Posteriormente é transferido aos hospitais, conventos e asilos. Já na Idade Moderna, ao contrário dos cuidados paliativos na antiguidade, o cuidado está voltado ao diagnosticar e curar (CORRADI-PERINI; ESPERANDIO; SOUZA, 2016, p. 30).

Bertachini e Pessini (2011, p. 20) corroboram, fazendo menção aos cuidados paliativos modernos, também conhecidos como hospice, que teve início histórico nos tempos antigos, cuja filosofia do cuidado destina-se aos pacientes que estão fora de possibilidades terapêuticas. Desta forma, os conhecemos como cuidados paliativos ou filosofia do hospice. O foco central do cuidado dirige-se a todas as ações e experiências das pessoas e dos familiares, que convivem com uma doença incurável e com a proximidade da morte.

Para tanto, os cuidados paliativos se apresentam como modelo de atenção e escapam do reducionismo biológico, operam valores da humanização e das práticas de saúde, particularmente em aspectos considerados essenciais à pessoa humana. Lidar com a dor, a perda, o sofrimento e a morte ultrapassa as cercanias do corpo físico. Portanto, como ressalta Melo (2017, p. 24), apoiada nas constatações de Camon (2011), os cuidados paliativos consideram a subjetividade constituída pelas crenças, cultura e contexto social no qual insere as situações de vida e relacionamentos humanos

No sentido de atenção à saúde, o conceito e o procedimento correspondentes

aos cuidados paliativos, têm priorizado o cuidado à vida, à saúde, e à morte digna. Melo, traz os pontos importantes que Pessini e Bertachini ressaltam dois pontos importantes para que ocorra a implementação efetiva dos cuidados paliativos: depende do compromisso do governo com a educação e provisão de remédios essenciais (2017, p. 25) . As bases desses diversos fatores estão ligadas, principalmente, à dignidade da pessoa humana. São pontos cruciais dos cuidados paliativos e da teoria steiniana que presentifica os elementos primordiais da pessoa humana e busca resgatar sua essência.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentro da perspectiva steiniana, os cuidados paliativos adquirem conteúdo humano, considerando a espiritualidade enquanto caminho para a transcendência, através deste diálogo que contempla a teologia e atribui a estrutura do ser humano como binômio liberdade e responsabilidade. Também aponta ao homem a sua condução, origem à interioridade na relação com o outro. É na antropologia de Stein que os cuidados paliativos transpõem o fundamento de cuidado à pessoa humana. Por fim, este levantamento é contributo para o conhecimento da teoria steiniana aliada à palição.

## REFERÊNCIAS

- ÁLVAREZ, F. **Teologia da Saúde**. São Paulo: C. U. São Camilo/Paulinas, 2013.
- BERTACHINI, L.; PESSINI, L. (Orgs.). **Encanto e responsabilidade no cuidado da vida: lidando com desafios éticos em situações críticas e de final de vida**. São Paulo: Paulinas; Centro Universitário São Camilo, 2011.
- CAMON, V. A. A. (org.). **Psicologia da Saúde: um novo significado para a prática clínica**. 2. ed. rev. ampla. São Paulo: Engagé, 2011.
- CORRADI-PERINI, C.; ESPERANDIO, M. R. G.; SOUZA, W. (org.). **Bioética e cuidados paliativos**. Curitiba: Editora Prismas, 2016.
- MELO, M. I. A. A. **Cuidados Paliativos na oncologia: um diálogo entre a bioética e a teoria de Stein a partir da percepção dos pacientes e cuidadores na**

experiência da doença incurável. 2017. 177f. Dissertação (Mestrado) –Programa de Pós-Graduaçã em Bioética, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2017. Disponível em: <<http://www.biblioteca.pucpr.br/pergamum/biblioteca/img.php?arquivo=/00005d/00005dd2.pdf>>. Acesso em: 22 ago. 2017.

PESSINI, L.; BERTACHINI, L. (Org.). **Humanização e cuidados paliativos**. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2006.

SCLIAR, M. História do conceito de saúde. **Physis**, v.17, n.1, p. 29-41, abr. 2007. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/physis/v17n1/v17n1a03.pdf>>. Acesso em: 17 jul. 2017.

STEIN, E. **La strutura dela persona humana**: corso di antropologia filosófica. Città Nuova. Edizioni OCD, 2013.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. WHO. OMS. **Definition of Palliative Care**. Geneva, 2002. Disponível em <<http://www.who.int/cancer/palliative/en/>>. Acesso em: dez. 2016.

# Um estranho incômodo a nossa porta: Jesus um profeta fronteiroço

*Raphael Colvara Pinto<sup>1</sup>*

## RESUMO

Os inúmeros debates sobre a globalização e a recente crise migratória têm suscitado discussões acaloradas acerca de temas referentes às fronteiras geográficas e às identidades em conflito, especialmente a partir da liquidez vivida nas diferentes esferas da vida, colocando desafios, não somente às ciências sociais, como também à Teologia. Por fronteira, entende-se não apenas os espaços geográficos mas, também aqueles simbólicos, de intersecção e confluência de distintas realidades. Partindo da hipótese de que a repulsa e a xenofobia, frutos da crise migratória são, em parte, componentes dos efeitos colaterais, impostos pela globalização economicista, que almeja livre acesso ao mercado, mas imputa restrição à circulação de pessoas pobres dos países periféricos, este texto pretende dar um entendimento mais amplo da questão, apresentando a figura de Jesus como um “profeta marginal”, que nasceu, viveu e morreu fora dos limites estabelecidos de sua época. A análise tem como aporte teórico as contribuições do sociólogo Zygmunt Bauman e do teólogo Joerg Rieger.

**Palavras-chave:** Globalização, Fronteira, Profeta fronteiroço.

## INTRODUÇÃO

O mundo, especialmente a partir da crise humanitária e migratória na Europa e nos Estados Unidos, tem assistido a construção de inúmeras fronteiras geográficas e simbólicas. Trata-se de uma realidade tão avassaladora que interpela a todos pela abrangência e gravidade do problema. A ideologia da exclusão, que dá lugar ao medo e a xenofobia, tem sido amplamente difundida por políticas nacionais protecionistas e pelos meios de comunicação de massa, propagando o que Zygmunt Bauman chamou de “Pânico Moral”, isto é, o “compartilhamento do medo por parte da população de um mal que aflige e coloca em xeque o bem-estar da sociedade como um todo”, aqui no caso, a crise

<sup>1</sup> 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.

migratória, que traz consigo o risco iminente do terrorismo (BAUMAN, 2016. p.7-8).

Mas o que está em jogo em tudo isso? Segundo ele, é o estilo promovido por uma “Sociedade líquida” que trouxe consigo, consequências sociais irreversíveis. Além de uma suposta abertura apregoada pela globalização, o que Bauman constata é o aumento da “cultura do medo”. Essas questões transcendem a dimensão meramente religiosa, o debate dá-se no nível político e econômico, onde as fronteiras são reveladoras da necessidade de demarcação espacial da representação, do poder e da indústria armamentista, que promove, mas oculta seus interesses beligerantes.

Por detrás do discurso global, o que se assiste é um aumento significativo de muros e barreiras de contenção, cada vez mais frequentes e generalizados; supostamente, em países que se dizem democráticos e almejam propagar o seu estilo de vida para os demais recônditos do planeta e isso ocorre porque os imigrantes “tornam-se conscientes e lembrem aquilo que prefeririam esquecer” (BAUMAN, 2016. p. 21).

Longe de ser pacífica, a fronteira híbrida e multidimensional, pois é perpassada por diferentes contextos, que ora divide e une, ora repele e atrai, num conjunto nem sempre harmonioso entre estigma e acolhimento, medo e busca por uma vida melhor.

Mas qual a capacidade do cristianismo, hoje, de se deixar interpelar pela realidade da mobilidade humana, especialmente em tempos de uma estúpida crise migratória em que atravessa a humanidade?

Para tanto buscar-se-á fazer duas abordagens: a primeira, de cunho sociológico, onde se contextualizará o impacto da globalização financeira e seus efeitos colaterais e posteriormente, a figura de Jesus como um “profeta marginal”, que nasceu, viveu e morreu fora das fronteiras estabelecidas de sua época.

## **1. APROXIMANDO-SE DA FRONTEIRA**

Nos últimos anos, a idéia de fronteiras passou a desempenhar um papel-chave em importantes linhas de pesquisas, especialmente nas ciências sociais; fronteira tornou-se um conceito complexo, pois, engloba, simultaneamente, fenômenos espaciais e sociais, que são constantemente forjados por questões



políticas, econômicas e os distintos interesses.

Uma das características da globalização, especialmente a partir da década de 70, foi o aumento da mobilidade do capital e da informação. Essa abordagem foi amplamente discutida por Bauman (2001, 2003, 2004, 2007), de onde emergem questões como a identidade e mobilidade global. Cabe reiterar que tais questões não dizem respeito apenas ao domínio hermético de cientistas sociais e políticos, pois essa nova conjuntura tem alterado o papel funcional das fronteiras internacionais, trazendo, em seu bojo, um processo complexo e ambíguo entre as realidades globais e locais que se implicam mutuamente, transformando as realidades sociais e políticas em nível planetário. Os inúmeros avanços, aliados às mudanças nos níveis macro e micro nas formas de neoliberalismo, têm alterado, vertiginosamente, a ordem global e intensificando a competição, gestando uma nova ordem de produção e consumo, que se dá pela fluidez e valorização da política e do mercado.

Com a globalização financeira, esse contexto mudou drasticamente, colocando como eixo a competição, a lucratividade e a meritocracia gestando, dessa forma, insegurança e medo, pois a lógica especulativa do mercado neoliberal: “espera dos indivíduos soluções biográficas para contradições sistêmicas” (BAUMAN, 2005. p. 67).

Infelizmente, a intensificação das desigualdades e assimetrias globais tem tomado ainda mais evidente as questões que dizem respeito à mobilidade humana, porque as motivações que levam as pessoas deixarem seus países de origem são as mais variadas: desde a crise humanitária, geradas pela desestabilidade política, catástrofes naturais ou até mesmo o sonho consumista de viver uma vida mais confortável. Essas fronteiras, que pretendem estancar fluxos migratórios de populações pobres, têm se mostrado muito frágil e porosa: “o medo do terrorismo misturado e cimentado com o ódio aos estranhos, tem despertado uma repulsa, que tem sido constantemente alimentada (BAUMAN, 2005, p. 71). O resultado disso é o isolamento e a marginalização, sobretudo quando se toma em consideração a distribuição desigual do poder, na economia e na sociedade.

As questões migratórias têm representado um desafio conceitual à Teologia e as ciências sociais, ainda muito acostumadas a um “modelo sólido”, pouco afeita as mudanças paradigmáticas e com um instrumental teórico-conceitual, excessivamente localizado, incapaz de pensar as novas configurações para além das coordenadas baseadas da localização física. Dado sua abrangência

e complexidade, as correntes migratórias questionam a longa correspondência entre nação, cultura, identidade e lugar. Isso implica em compreender que as pessoas que migram, fazem isso por inúmeras razões criando, dessa forma, um espaço social não baseado em “terreno sólido”, mas em uma perspectiva que vai além do mero marco físico ou territorial de referência.

Assim, a Teologia vê-se desafiada a refletir mais adequadamente sobre questões “líquidas”, em um mundo fraturado por problemas que dizem respeito à exclusão e ao medo, terrorismo e acolhimento, para qual seria pretensioso ter uma resposta definitiva e globalizante da realidade. Contudo nada dizer, seria omissivo e preguiçoso, parafraseando Joeger Rieger: “uma Teologia estática, que não se move para encontrar as pessoas e o mundo é, da mesma forma, incapaz de mover-se para encontrar a Deus” (RIEGER, 2015, p. 119).

Após a abordagem sociológica sobre o tema da migração, cabe, agora, uma aproximação teológica; primeiramente, um rápido sobrevoo sobre a história de Israel, enquanto povo do Êxodo, depois, a figura de Jesus, como um profeta fronteiro.

## **2. ISRAEL: A HISTÓRIA DE UM POVO FRONTEIRO**

A primeira constatação a ser elencada é de que fenômeno migratório é tão antigo quanto à própria consciência que o homem tem de si. A Sagrada Escritura, como texto cultural, é um livro permeado por fronteiras migratórias. A história do povo de Israel é atravessada por constantes fenômenos de mobilidade, sejam eles pelos seus aspectos geográficos ou existenciais, isso porque a tradição Judaica é devedora da experiência do Êxodo e do Exílio; no sonho de obter uma “Terra Prometida”, o povo de Israel viu-se imerso em um período de longa e penosa escravidão no Egito.

Joerg Rieger (2015) propõe uma discussão acerca dos motivos da jornada como um tema central na Sagrada Escritura. Ao longo da Bíblia, lê-se a trajetória de inúmeros viajantes, cujas jornadas foram percorridas com dificuldades, em uma estrada pavimentada pela fé e pela esperança, sendo trajetórias marcadas por tensões, lutas e descobertas.

A primeira experiência de fé, na Bíblia, teve sua gênese na história de uma peregrinação: Abraão, o filho “de uma arameu errante” (Dt 26.5) sendo uma

narrativa fundante, mas não só! Basta pensar na experiência do Egito. A ida para lá não foi uma viagem turística ou de negócios. Seguramente, tiveram tantos problemas como qualquer imigrante hoje, que chega a um país desconhecido: idioma, adaptar-se a uma cultura estranha, trabalho remunerado abaixo do que é pago aos nativos (Ex. 1.13-14; 5, 9), e por mais que buscassem se inculturar, permaneciam sempre como estrangeiros, um grupo social a ser controlado, do qual eram impostos duros mecanismo de coerção, como controle de natalidade e longa jornada de trabalho (Ex. 1.10; 26. 6).

Essa importante história de migração, escravidão e libertação tornou-se núcleo fundante de uma experiência, que depois tornou-se ação litúrgica, onde se recitava solenemente as maravilhas que o Senhor havia operado por meio de seu povo: a Páscoa-passagem. Tal celebração visava recordar duas coisas importantes: na primeira, as aflições e humilhações sofridas no Egito e a segunda, o evento libertador, de um Deus que ouve o clamor do seu povo, desce e toma partido em defesa de Israel (Ex. 3.7). Essa memória trágica, mas, ao mesmo tempo, grávida de esperança é que forjou a consciência ética hebraica e, por isso, o imperativo: “não maltratareis, nem oprimireis a nenhum dos estrangeiros, pois vós fostes estrangeiros no Egito” (Ex. 22, 21). Sua vulnerabilidade o recordava, constantemente, sua impotência, no passado, mas ao mesmo tempo, projetava um desafio ético para o futuro: era preciso cuidar da viúva, do órfão e do estrangeiro, como um pacto de justiça entre Javé e Israel.

### **3. O CRISTIANISMO E AS FRONTEIRAS**

O tema da mobilidade humana para o Cristianismo, assim como para o Judaísmo, não é uma perspectiva secundária ao lado de tantas outras, mas, um eixo transversal, que perpassa a vida e os seguidores de Jesus.

Para Joerg Rieger “o cristianismo não é uma questão de edifícios ou prédios religiosos, mas, de estrada” (RIEGER. 2015. p. 15). Para tanto, faz-se necessário olhar para a vida de Jesus e perceber em que sentido dá-se o seu ministério. Primeiramente, cabe lembrar que a “Encarnação do Verbo” deu-se na periferia da civilização, num estábulo. A família de Nazaré logo precisou migrar para o Egito, tomando-se refugiada por causa da perseguição de Herodes; a vida de Jesus foi marcada por diversas circunstâncias marginais- Filho de pais

pobres, foi um “profeta itinerante e marginal”, sem credenciais como diria John Meier (1993). Seu fim não foi menos dramático, ao contrário, ele morreu fora dos muros estabelecidos da cidade, crucificado entre criminosos de seu tempo.

Neste espaço periférico ou marginal, foi onde Jesus plasmou sua história e identidade enquanto profeta fronteiro: a “Galileia dos Gentios”, lugar onde várias culturas se cruzavam e de uma perspectiva religiosa judaica, impuros e suspeitos. O Jesus Galileu representou os deslocados que vivem no espaço liminar: “as raposas tem suas tocas e as aves do céu têm seus ninhos, mas o Filho do Homem não tem onde repousar a cabeça” (Mt. 8,20).

Nos Evangelhos, Jesus se identifica profundamente com os rechaçados: os pobres, os pecadores, as mulheres e os publicanos, aos quais os chamou para o seu seguimento, visitando-os e comendo à mesa com eles, algo pouco comum ao “sistema de pureza”, que classificava as pessoas segundo critérios, visando a manutenção, os benefícios e os interesses de alguns que se constituíram no poder, seja ele civil ou religioso. As inúmeras incompreensões por parte dos seus. Os conflitos com as demais autoridades denotam que o projeto fronteiro proposto por Jesus, foi capaz de abalar aquilo que se configurou como aparato social e religioso, em vista do controle e da ordem vigente imposta pelo sistema.

## **CONCLUSÃO**

Sabe-se que a fronteira, numa perspectiva cristã, não pode ser tomada meramente como uma linha de contenção para segregar pessoas e lugares. As fronteiras, longe de serem um espaço “sólido” e seguro, têm-se tornado, cada vez mais, em uma trincheira de animosidade e xenofobia, permeada por uma busca constante por segurança, de um medo, que Bauman denominou “pânico moral”. Isso implica numa análise rigorosa, uma compreensão profunda das tensões oriundas da proximidade de povos, tradições e culturas, vivendo em um espaço geográfico mais globalizado.

Apesar da contundência dos fatos, a chegada cada vez maior de refugiados interpela e expõe as fragilidades dos discursos humanitários e pacifistas, propostos por líderes mundiais que não tiram as consequências que tal proposta implica. Tais debates não podem desconsiderar questões complexas, de direitos e responsabilidades, que devem levar em conta o aumento do fluxo

de pessoas. Na verdade, isso exigiria fazer outra “revolução copernicana” onde, no centro das decisões, não mais estaria o capital especulativo transnacional, mas as questões reais de vida das pessoas em vulnerabilidade.

Indubitavelmente, são questões que transcendem a esfera meramente sociológica e, por isso, a intenção deste artigo é abordar a temática a partir de um horizonte também teológico, tomando como referência a experiência de mobilidade humana na tradição judaico-cristã, entendendo o Êxodo e a figura de Jesus como marco identitário, capaz de entender que Deus se fez imigrante como aquele que se coloca nas estradas do mundo.

Para tanto, as comunidades cristãs são desafiadas a tematizarem essas questões sob uma perspectiva ecumênica, intercultural e em diálogo com outros atores sociais. Segundo Rieger “Teologia na estrada é o melhor antídoto para superar uma visão narcisista e auto-referente da fé” (RIEGER, 2015, p. 110). Portanto, a preocupação principal não deve ser de proselitismo religioso, mas “reconhecer que os encontros com o outro ‘na estrada’ são vitais para o mundo e para a Igreja, bem como para a compreensão de Deus” (RIEGER, 2015, p. 119), reconhecendo que esse cruzamento fronteiriço abre espaço para o intercâmbio criativo de experiência e valores, em meio as inúmeras fraturas vividas na esfera global.

## REFERÊNCIAS

BAUMAN, Z. *Globalização: As Consequências Humanas*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro. Editora Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. *Identidade*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2004.

\_\_\_\_\_. *Confiança e medo na Cidade*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. *Tempos Líquidos*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2007.

\_\_\_\_\_. *Vida para Consumo: a Transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2007.

GIDDENS. A. *As consequências da Modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

MEIER, J. *Um Judeu Marginal: repensando o Jesus Histórico*. Rio de Janeiro. Imago Editora. 1993.

RIEGER, J. *Faith on the Road: a short Theology of Travel & Justice*. IVP Academic: Downers Grove, 2015.

\_\_\_\_\_. *Globalization and Theology: horizons in Theology*. Nashville: Abingdon Press, 2010.

# Uma literatura necessária para comunicar Deus hoje: reflexões a partir do pensamento de Andrés Torres Queiruga

*José Aguiar Nobre<sup>1</sup>*

## RESUMO

A teologia da revelação de Torres Queiruga tem a preocupação fundamental de comunicar Deus hoje de forma tematizada nas diferentes culturas. Para isso, objetiva: transpor a essência da fé cristã para a compreensão da mensagem reveladora na atualidade; recordar que, a partir de Jesus de Nazaré, somos desafiados a fugir de todo tipo de mentalidade literalista da Bíblia para captarmos a verdadeira revelação de Deus com o evento Jesus Cristo. Do ponto de vista metodológico, trata-se de uma pesquisa bibliográfica, através da qual podemos perceber que o autor aponta para a necessidade de olharmos com mais criticidade os relatos da infância de Jesus, da sua vida pública, da sua própria paixão e morte, bem como da sua Páscoa. As conclusões apontam que a literatura de Torres Queiruga como necessária para comunicar Deus hoje, ela reivindica um avanço na compreensão da revelação de Deus, a fim de que Ele seja desenrolado do invólucro da cultura pré-moderna. Assim, perceberemos a Sua verdadeira identidade, cujas boas relações são destinadas universalmente e isso inclui o respeito a todas as religiões.

**Palavras-chave:** Revelação. Culturas. Torres Queiruga. Diálogo. Religiões.

## INTRODUÇÃO

O presente texto procura refletir sobre as questões inerentes à teologia da revelação de Torres Queiruga, apontando-a como uma proposta inteligível, importante e necessária para fomentar de forma melhor apropriada a comunicação do Deus de Jesus Cristo na cultura hodierna. No primeiro tópico, contextualizaremos brevemente a matriz teórica de Torres Queiruga, ressaltando a importância do teólogo Amor Ruibal em seu pensamento. No item seguinte, enfatizaremos a percepção do teólogo galego como que em um chamamento

---

<sup>1</sup> Doutorando em Teologia pela PUCRJ. Bolsista Capes. E-mail: [nobre.jose@gmail.com](mailto:nobre.jose@gmail.com)

para a teologia cumprir o seu papel na cultura de hoje. Por fim, refletiremos sobre qual é o melhor viés para comunicarmos Deus na atualidade e a necessidade de fazermos a distinção entre o Jesus histórico e o Cristo da fé, a fim de que a revelação de Deus se torne eficientemente inteligível e crível.

## **1 A MATRIZ TEÓRICA DE TORRES QUEIRUGA ACERCA DA REVELAÇÃO DE DEUS**

Para falar sobre a teologia da revelação de Torres Queiruga, julgamos ser de bom alvitre recordarmos a sua matriz teórica. Sabemos que Angel Maria José Amor Ruibal<sup>2</sup> compõe a personagem principal no quadro de pensadores que integram essa matriz. Prova disso está no fato de sua disposição em estudar a teoria de Amor Ruibal tanto na sua tese doutoral de Teologia quanto na de Filosofia. Confirmamos a influência deste pensador na vida de Torres Queiruga em suas próprias palavras: “O encontro com a obra de Amor Ruibal me libertou de toda angústia anacrônica da escolástica, me ensinou a enfrentar de corpo limpo os problemas, ou seja, usando a erudição como foco que ilumina” (TORRES QUEIRUGA, 1999, p. 558). Não restam dúvidas de que a intensidade destas palavras demonstra a importância de Ruibal no pensamento queiruguiano. Percebemos que “Ruibal e Queiruga possuem em comum uma preocupação teológica que se revela pertinente e fundamental para transpor a fé cristã na perspectiva da cultura moderna” (COSTA, 2009, p. 152).

Entendemos que Torres Queiruga, ao refletir sobre a teologia da revelação divina hoje e as suas implicações, defende a urgência de repensar, de maneira nova, a sua compreensão. Segundo ele, sem dispensar as investigações pormenorizadas, sejam elas exegéticas ou históricas, talvez

[...] seja mais urgente hoje a recuperação do elementar, que no fundo

---

2 “Foi um destacado pensador galego, nascido em San Veríssimo del Barro (Pontevedra), em 11 de março de 1869 e falecido com 61 anos de idade, aos 4 de novembro de 1930, em Santiago de Compostela (Espanha). Sacerdote, filósofo, filólogo, canonista e professor em Santiago de Compostela. Apesar de sua educação escolástica, manifesta um espírito independente e crítico em sua obra filosófica fundamental, *Los problemas fundamentales de la filosofía y el dogma* (1914-1936), ao considerar que a Escolástica é só uma adaptação não alcançada, e até mesmo não conveniente do platonismo e do aristotelismo para a revelação. (Biografías y Vidas - La Enciclopedia Biográfica en Líneas. Disponível em: <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/a/amor.htm>. Acesso em: 12/07/2016).



equivale à redescoberta do fundamental. Sem perder a consciência viva da complexa retaguarda crítica que hoje deve prescindir qualquer reflexão sobre o tema, convém esforçar-se pelo claro e simples (TORRES QUEIRUGA, 2010, p. 17).

A literatura do teólogo de Compostela nos leva a entender que a busca da clareza e da simplicidade na transmissão da fé, genuinamente revelada em Jesus Cristo, deve ser transmitida com firmeza e insistência. Nota-se aí o viés assertivo para respondermos eficientemente aos anseios da modernidade. A vastidão da literatura queiruguiana, ainda vivamente em curso, é prova da busca dessa firmeza e insistência, em sintonia com a sua matriz teológica.

A matriz teológica de Torres Queiruga é o diálogo da fé cristã com a cultura moderna, numa incessante busca de superação da mentalidade pré-moderna. Sua teologia dialoga com a filosofia, buscando responder aos mais profundos anseios da Modernidade. Ele constata que não há mais distinção entre o “Deus dos filósofos” e o “Deus dos teólogos”. Mesmo que filósofos e teólogos partam de origens diversas, a finalidade será sempre a mesma: penetrar na intimidade do mistério (COSTA, 2009, p. 130).

Ele admite que, para tratarmos das complexas questões atreladas à percepção da revelação de Deus na cultura moderna, não se poderá evitar a multiplicação de referências, mas que, é preciso ter cuidado para não se “perder nos intrincados labirintos da erudição acadêmica, ou inclusive academicista, sem benefício tangível para a reflexão de fundo” (TORRES QUEIRUGA, A, 2005, p.48). Para respondermos aos desafios teológicos atuais da cultura, cabe, fazermos um movimento de olhar tanto para trás, no retorno às fontes, quanto para frente, em atenção à sensibilidade moderna. Acerca disso, o autor referenda novamente a importância de Amor Ruibal em sua formação. Certifiquemos em suas próprias palavras:

Quiçá por herança de Amor Ruibal – o pensador que seguramente mais influenciou no meu modo de pensar – se dá aqui um tratamento “correlacional”: algo assim como por unidades concêntricas relacionadas entre si. Cada uma se organiza ao redor de um tema fundamental, e este desdobra suas possibilidades com certa autonomia, percorrendo todo o círculo de sua compreensão. Porém, um círculo que não está fechado, mas que, desde seu mais íntimo dinamismo, se abre às questões ulteriores representadas pelos demais círcu-

los, com os quais procura se articular, recebendo deles claridade enquanto lhes oferece a própria. A algo parecido – para evocar de pronto a herança hegeliana – nos acostumou o estruturalismo; só que há aqui um caráter mais orgânico e aberto: muito consciente, olhando para trás, de sua gênese; e sensível olhando para frente, aos diversos horizontes da profundidade do real (TORRES QUEIRUGA, 2010, p. 14).

Torres Queiruga deixa claro que o ponto de partida de Ruibal é notadamente filosófico, como podemos ver: “as correntes profundas de seu pensamento levam a uma orientação fundamentalmente filosófica” (TORRES QUEIRUGA, 1977, p. 17). Percebemos ainda que o pensamento de Amor Ruibal, em interlocução com a filosofia kantiana, possibilitou-lhe uma abertura com a cultura filosófica moderna, o que lhe logrou “o título de teólogo contemporâneo do modernismo religioso. [...] Amor Ruibal retoma categorias kantianas e lhes dá uma aplicação cristã, preconizando o advento de uma nova era teológica” (COSTA, 2009, p. 151). Segundo Torres Queiruga (1977, p. 30), o pensamento de Amor Ruibal consiste “fundamentalmente numa intensa vivência metafísica da comunidade intrínseca no que são e se realizam os seres”. Em outras palavras, a obra filosófica de Amor Ruibal, que se fundamenta na teoria do conhecimento kantiana, leva em conta o sujeito cognoscente e o objeto conhecido, bem como a síntese de ambos, a fim de expressar que no ser humano, enquanto considerado ser cognoscente, reside o conhecer como representação do ser (COSTA, 2009, p. 151). Toda essa herança de seu referencial teórico está concomitantemente atrelada ao modo de pensar queiruguiano que tem relevância fundamental para comunicar a fé na cultura hodierna. Vale ressaltar que Ruibal assume os juízos sintético e analítico de Kant<sup>3</sup> e se sustenta nessas categorias para processar a transformação do seu pensamento.

Segundo Torres Queiruga, pode-se constatar que Ruibal foi realmente o pensador católico com maior energia, conhecimento, decisão e

---

<sup>3</sup> É necessário registrarmos que o termo juízo deriva do latim *judicium*, e entende-se como uma opinião, como a faculdade de julgar. Em Kant, o juízo, “se define em geral como o poder de regras, o juízo será o poder de subsumir sob regras, isto é, de decidir se uma coisa está ou não submetida a uma regra dada (*Crítica da Razão Pura*, Analítica Transcendental). Para Kant juízo sintético é o juízo em que “o predicado não está contido no sujeito (acrescenta algo à essência deste último). Ou o predicado *B* faz parte do sujeito *A* como algo que está contido (implicitamente [...]) no conceito *A*, ou *B* está inteiramente fora do conceito *A*, embora esteja, na verdade, em conexão com ele. No primeiro caso, chamo o juízo analítico, no outro sintético (*Crítica da Razão Pura*, Introdução IV)”. Cf. Verbete Juízo - In: RUSS, Jacqueline. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Scipione, 1994, p. 159. Ainda é preciso esclarecer que segundo Kant Juízos analíticos são os que “limitam-se a dizer no predicado o que já foi pensado no conceito do sujeito, embora menos clara e conscientemente. (*Prolegômenos a toda Metafísica Futura*, cap. 1)”. Cf. Verbete Analítico - In: RUSS, Jacqueline, *Dicionário de filosofia*, p. 12.

profundidade que soube enfrentar a crise imposta pela Modernidade ao cristianismo. Ele rompeu com a neo-escolástica sem se deixar levar pela vertigem do protestantismo liberal, estudando a evolução do dogma numa longa abordagem do problema sobre Deus desde a filosofia pré-socrática até a Modernidade (COSTA, 2009, p. 152).

É para essa sensível e perspicaz percepção da urgência e responsabilidade que pesa sobre a reflexão teológica de comunicar a mensagem de Deus a essa cultura moderna que Torres Queiruga volta as suas energias de pesquisador. A nosso juízo, a preocupação fundamental de Torres Queiruga em transportar a fé cristã, na sua genuína essência, para a compreensão da mensagem reveladora na atualidade, torna-se perceptível em qualquer de seus escritos. Consideramos uma literatura importante, pois nela percebemos a sua admoestação para a responsabilidade teológica hoje.

### **1.1 A URGÊNCIA E A RESPONSABILIDADE TEOLÓGICA ATUAL DE COMUNICAR DEUS**

A sua literatura enfatiza a urgente necessidade de fugirmos de todo o tipo de mentalidade literalista da Bíblia para captarmos a verdadeira revelação de Deus. Segundo ele, essa se dá às claras a partir do Novo Testamento, com o Cristo da fé.

No Novo Testamento tudo aconteceu mais rápido: o fundamental no curto espaço de tempo que vai dos anos trinta aos cem anos de nossa era. Por outro lado, a figura de Jesus concentrou em si toda a força hierofânica herdada do Antigo Testamento. Não é, pois, estranho que, como fica sublinhado, também os escritos neotestamentários fossem assumidos cada vez com mais naturalidade e evidência sob a pré-compreensão de palavra direta e imediata “ditada” pelo Espírito. A humanidade dessa palavra tendeu a ser totalmente esquecida, e talvez reprimida, inclusive naqueles pontos em que apareciam mais obviamente humanas. A necessidade de harmonizar “os quatro evangelhos num só” [...] não encontrou aceitação, mas os críticos compartilhavam seu *pressuposto*: as diferenças seriam apenas aparentes. Isso é bem demonstrado pelas tentativas posteriores, que, desde o *De consensus evangelistarum*, de Santo Agostinho, passando pelos de Andreas Osiander e Cornelius Jansen, para citar os mais conhecidos, somente perderam sua base científica com a vitória do Iluminismo sobre a Ortodoxia e da exegese histórico-crítica da Bíblia sobre as concepções tradicionais de corte agostiniano ou osiândrico.

O próprio Lutero [...] moveu-se sempre entre um biblicismo literal e os primeiros passos de um enfoque crítico. Ainda em nossos dias essa mentalidade literalista segue dominando excessivamente diversos enfoques comuns, que às vezes impedem de ver o que simplesmente diz a Bíblia (TORRES QUEIRUGA, 2010, p 70).

De forma muito enfática e aberta, percebe-se que o autor denuncia qualquer mentalidade literalista da Bíblia que, na verdade, presta um desserviço ao anúncio genuíno da Boa Nova. Ele enfatiza a necessidade de observarmos atentamente a humanidade da Palavra de Deus para nela percebermos o seu amor para conosco. Reivindica, pois, uma percepção cada vez mais fiel da revelação de Deus. Por isso a sua crítica para que a humanidade da Palavra possa ser repensada, recuperada, valorizada e assimilada na sua essência reveladora. Quando conclui: “é preciso ver o que simplesmente diz a Bíblia”, chama a esse dever e sensibilidade – que a razão moderna não deixa passar despercebida – de captar a verdadeira imagem de Deus hoje.

## **1.2 O VIÉS MAIS ACESSÍVEL PARA A TEOLOGIA DA REVELAÇÃO COMUNICAR DEUS NA ATUALIDADE**

Entendemos que o autor aponta para a urgência de olharmos com mais criticidade, por exemplo, para os relatos da infância de Jesus, da sua vida pública, da sua própria paixão e morte, bem como da sua Páscoa. A literatura queiruguiana admoesta o leitor para essa necessidade atual de um avanço na compreensão da revelação de Deus, aonde Ele, ao ser desenrolado do invólucro da cultura pré-moderna, tenha espaço para manifestar a Sua verdadeira identidade.

De fato, é impossível deixar a fé cristã aprisionada num invólucro cultural que não corresponda mais aos anseios da cultura moderna. Valorizar os esforços de Ruibal foi a melhor inspiração que Queiruga teve para proceder ao longo e difícil processo de resgatar a fé cristã e transpô-la para categorias que façam o ser humano cair na realidade da verdadeira identidade de Deus, que é amor (COSTA, 2009, p. 152).

O teólogo galego enfatiza que não é sem espanto que quando o criticismo

tocou “o próprio núcleo do cristianismo, o abalo foi radical” (TORRES QUEIRUGA, 2010, p. 71). Segundo ele, isso se deu, de forma acentuada, quando o ser humano começou a se dar conta de que a revelação se realiza não mais como um ditado, mas sim incorporando em si a carne e o sangue do esforço humano (TORRES QUEIRUGA, 1995, p. 66). Isso leva o leitor a entender que, daí para frente, fica sempre criticável o modo de conceber a Bíblia e, por conseguinte, a revelação divina. A seu juízo, a nova compreensão da revelação não é incompatível com a criticidade. Ou seja, é possível crer na revelação sem desafazer do uso da razão. A assimilação da criticidade bíblica ressaltada por Torres Queiruga provoca um novo viés para repensar a revelação, com as novas categorias da linguagem moderna. A partir do contato com a literatura queirugiana, notamos a sua valiosa contribuição nesse campo: de uma nova forma de refletirmos sobre a percepção de Deus. Ao enfatizar que: “a ciência bíblica e depois dela, muito lentamente, a teologia acabaram comprovando que a densidade humana em que se encarna a revelação neotestamentária não é menor que a do Antigo Testamento” (TORRES QUEIRUGA, 2010, p. 72), mas, muito pelo contrário, com a humanidade do Cristo da fé, Ele nos desvela o Mistério de Deus escondido na história da salvação por um grande lapso temporal. Dessa forma, o autor traz uma dupla contribuição: ameniza o escândalo da crítica bíblica e provoca uma nova forma do olhar humano sobre a revelação de Deus, manuseando o terreno revelador com as chaves de leitura advindas do Novo Testamento através do Cristo da fé.

Torres Queiruga assevera que a grande diferença do lapso temporal que acabou por cristalizar a mensagem é compensada pela profundidade do mistério culminante e desvelado no Cristo da fé. Segundo ele, o acesso ao Nazareno é facilitado, por exemplo, na percepção da revelação de Deus desvelada no problema das vidas de Jesus – divina e humana –, bem como no de sua consciência. A continuidade desse processo que pode ser entendido como um desvirtuamento cognitivo da essência da pessoa e mensagem do Mistério de Deus desvelado em Cristo, devido à densidade da mediação humana, continuou também a partir de Jesus de Nazaré. Segundo Bultman (1970, p. 40), “a mediação humana da Escritura é tão densa que não deixa transparecer mais o que foi, fez ou disse Jesus, mas, pelo contrário, o encobre: não vemos Jesus, vemos apenas a subjetividade de quem crê que o confessa”. Vemos que o peso de cada palavra de Bultman neste fragmento afronta a “quase patética” postura da cultura hodierna na sua relação com o Transcendente. É nesse sentido que

a obra de Torres Queiruga, em seu conjunto, torna-se necessária e atiza um repensar a percepção da revelação no seu acontecer originário. Para ele, a partir do fenômeno significativo das vidas de Jesus, foi se desconstruindo o ambiente profundamente literalista das escrituras, o que possibilitou a sua percepção de que:

[...] o que temos de Jesus são testemunhos de fé, isto é, visões já mediadas pela crença subjetiva. Constatação que seria afirmada e acentuada pela História das Formas, com Rudolf Bultmann como figura extrema e culminante: todo o referente a Jesus foi conservado não enquanto refletia sua realidade – afinal ele não era um cristão, senão um judeu –, senão enquanto refletia a fé comunitária, ou seja, seu significado para a vida e a devoção das primitivas comunidades cristãs. [...]. Contudo, sem entrar nessa discussão, um dado já ficou definitivamente claro: quer se acentue mais a transparência dos dados históricos, quer se tenda a um maior ceticismo, conforme os autores ou as escolas, o que não se pode mais negar é sua mediação pela subjetividade crente. Não existe vida de Jesus, “em estado puro”. Nem tampouco fatos, nem palavras [...] nem “revelação”. Isso que chamamos revelação [...] dá-se somente na densidade do humano: no laborioso processo das tradições e no *croyable disponible* [acreditável disponível] (Ricoeur), na capacidade cultural do ambiente sociocultural e nas possibilidades da língua, no esforço por responder às perguntas ou necessidades concretas das diversas comunidades e na reflexão teológica de figuras individuais (Paulo) ou de escolas determinadas (João?). Atenção ao que digo: dá-se em tudo isso, sem pressupor que se reduza a isso (TORRES QUEIRUGA, 2010, p. 74).

Por fim, notemos a advertência final do fragmento queiruguiano: “dá-se em tudo isso, sem pressupor que se reduza a isso”. Por aí percebemos a importância e necessidade de sua literatura para comunicar a fé na cultura hodierna. Como ele enfatiza, somos desafiados a perceber Deus n’Ele que se desvela na tessitura do real.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A nosso juízo, entendemos que, diante das configurações da cultura hodierna, a compreensão atenta e justa da importância e necessidade da literatura de Torres Queiruga facilitará a comunicação de Deus. Literatura que possibi-

lita uma madura percepção de um Deus amoroso, aliado do ser humano por ele criado. Torres Queiruga reivindica da teologia uma coragem firme a fim de que exerça o seu papel a serviço da humanidade. A literatura queiruguiana, ao desvelar o desconcertante amor de Deus pela sua criatura, traz uma resposta eficaz para comunicar Deus na cultura. Desde o Iluminismo, ela vem contribuindo para uma genuína comunicação de Deus junto à cultura hodierna – cultura esta que perdeu o horizonte de Deus. Torres Queiruga nos faz ver que, sem Jesus Cristo, seríamos analfabetos de Deus. A partir do Cristo da fé, temos acesso a Deus mesmo e percebemos que Ele toca a história por meio da mão humana. Desse modo, podemos inferir que é papel da teologia da revelação comunicar Deus de forma inteligente e eficaz para que a mentalidade hodierna seja capaz de assimilar e vivenciar a sua mensagem com alegria. Isso implica um avanço na compreensão da revelação de Deus, a fim de que Ele seja desenrolado do invólucro da cultura pré-moderna. Assim, perceberemos a sua verdadeira identidade, cujas boas relações são destinadas universalmente e isso inclui o respeito a todas as religiões. Por fim, no contexto das religiões em reforma, após 500 anos da reforma protestante, sem considerar esgotada a reflexão nesse campo, este texto convida o leitor a um processo de desbravamento da teologia da revelação de Torres Queiruga, a partir da percepção de suas influências teológicas como uma proposta importante, necessária e inteligível da comunicação de Deus na cultura hodierna.

## REFERÊNCIAS

BIOGRAFÍAS y Vidas - La Enciclopedia Biográfica en Línea. Ángel María Amor Ruibal. Disponível em: <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/a/amor.htm>. Acesso em: 12/07/2016.

BULTMAN, Rudolf. *Jesucristo y la mitología*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1970.

COSTA, Juarez Aparecido. *A contribuição de Andrés Torres Queiruga para uma releitura moderna do cristianismo*. 296p. Tese (Doutorado) - PUC/SP, São Paulo, 2009.

RUSS, Jacqueline. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Editora Scipione, 1994.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Constitución y revelación del dogma: la teoría de Amor Ruibal y su aportación*. Madrid: Marova, 1977.

\_\_\_\_\_. El amor de Dios y la dignidade humana. In. NAVARRO, J. Bosch. *Panorama de la teología española*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1999.

\_\_\_\_\_. *A revelação de Deus na realização humana*. Trad. Afonso Maria Ligorio

Soares. São Paulo: Paulus, 1995.

\_\_\_\_\_. A teologia a partir da modernidade. In. NEUTZLING, Inácio. *A teologia na universidade contemporânea*. Porto Alegre: Editora Unisinos, 2005, pp. 47-83.

\_\_\_\_\_. *Repensar a revelação: a revelação divina na realização humana*. Trad. Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo: Paulinas, 2010.



## GT 6 - Religião e educação



## Coordenadores:

Prof. Dr. Eulálio Figueira – PUC/SP

Prof. Dr. Sérgio Rogério Azevedo Junqueira – UFPR/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 condutas da vida e políticas educacionais apresentadas como plataformas para a ordenação e a direção das relações da humanidade com seu entorno (natureza, transcendência, alteridade).



*Cygo Picaresante*

# A experiência de ensino religioso interdisciplinar em uma escola confessional: dimensões pedagógicas

*Maria Augusta Gentilin<sup>1</sup>*

## RESUMO

Esta comunicação refere-se a um estudo de caso realizado em uma escola de Poços de Caldas em Minas Gerais, que estabeleceu o Ensino Religioso como disciplina obrigatória para todas as séries do Ensino Fundamental II, dentro de uma perspectiva interdisciplinar associada à área de ciências humanas e sociais. Utilizando a metodologia empírica de caráter hipotético-dedutivo, apresenta as características da instituição, o projeto desenvolvido pelos professores e faz uma análise avaliativa da experiência pedagógica da instituição em relação ao Ensino Religioso, sua aplicabilidade e seu impacto na comunidade escolar. Os resultados apontam que a instituição escolar acertou na abordagem da disciplina ao ministrá-la numa perspectiva interdisciplinar levando em consideração o respeito pelas opções religiosas dos alunos e atuando diretamente na formação de valores éticos, humanos e de cidadania.

**Palavras-chave:** Educação religiosa . Interdisciplinaridade . Práticas pedagógicas.

## INTRODUÇÃO

O Ensino Religioso tal qual a LDB/1996, em seu artigo 33 (parágrafos 1º e 2º) definiu é uma disciplina do currículo do ensino fundamental (1º ao 9º períodos) de matrícula facultativa. Mesmo fazendo parte da formação básica de cidadania visando assegurar o respeito à diversidade cultural religiosa no Brasil e tendo como premissa evitar todas as formas de proselitismo, esta disciplina foi relegada a “esferas internas” dos sistemas de ensino onde as institui-

---

<sup>1</sup> Mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Bacharel e licenciada em História pela Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP/MG. Historiadora do Memorial Padre Carlos de Poços de Caldas – MG. Professora da Escola Profissional Dom Bosco – FAM/MG. Membro do grupo de pesquisa Religião Linguagem e Cultura – PUCCAMP/SP. Endereço eletrônico: gutagentilini@hotmail.com

ções escolares teriam autonomia para definir como e por quem a mesma seria ministrada. A materialização dessa diretriz dependeu da iniciativa dos professores indicados para a disciplina nas escolas que introduziram ou mantiveram o Ensino Religioso em seu currículo.

O que tem se verificado, entretanto, é que os conteúdos e metodologias previstos no currículo da disciplina pouco se diferenciam das tradicionais catequese, conservando seu caráter confessional promovido por padres, pastores ou teólogos. São poucas as experiências descritas de Ensino Religioso nas instituições escolares, que destoam deste quadro. Neste sentido, torna-se relevante descrever e avaliar a experiência da Escola Profissional Dom Bosco, objeto deste estudo, em relação ao Ensino Religioso, enquanto possibilidade de prática pedagógica para outras instituições escolares que tenham essa disciplina em seu currículo.

Os professores, juntamente com a coordenação pedagógica e a direção da Escola Profissional Dom Bosco, após uma reflexão sobre as várias possibilidades de se organizar o Ensino Religioso, levando-se em conta o fato de tê-lo incluso como disciplina obrigatória em seu currículo para o Ensino Fundamental II, optaram por inseri-lo num projeto interdisciplinar e dentro de uma perspectiva histórica. Os professores tinham consciência de que um projeto pedagógico interdisciplinar implicaria em uma mudança na posição adotada por eles quanto à disciplina em questão e também quanto aos conteúdos e as metodologias adotadas. Ao mesmo tempo o projeto deveria ter certo cuidado na execução das atividades, podendo motivar questionamentos sobre as crenças religiosas dos alunos e o potencial conflito que poderia envolver suas famílias e a comunidade escolar.

Juntamente com a opção por uma perspectiva histórica entendeu-se, na discussão com os professores das áreas envolvidas (História, Português e Ensino Religioso), que haveria necessidade de inserir no projeto, conteúdos e atividades pedagógicas tendo como principal referência valores humanos que reforçassem o convívio solidário e respeitoso entre os alunos, os professores e as famílias. Este seria o passo inicial para uma inserção e participação dos alunos na sociedade, o que implicaria também em um trabalho de formação no campo da ética e da cidadania.

O projeto implantado na Escola Profissional Dom Bosco e que está em

constante desenvolvimento encontrou apoio na coordenação e na direção da escola que, para ministrar a disciplina, contratou um professor com formação e mestrado em Ciências da Religião e incentivou a participação dos docentes envolvidos no projeto em congressos e eventos relacionados à área. Visando se entender como o projeto materializou-se será preciso, inicialmente, falar das características da instituição. Posteriormente, será apresentado o projeto no qual foi inserida a disciplina, como ela foi executada e, posteriormente, uma avaliação de seus resultados.

## **2. ESCOLA PROFISSIONAL DOM BOSCO: BREVE HISTÓRICO**

Fundada em 1946, por iniciativa do Monsenhor Carlos Henrique Neto (Padre Carlos) em parceria com a musicista e professora Maria Aparecida Figueiredo, a escola dos “Caras Sujas” (NETO, 1995), como era chamada pelos moradores da cidade, começou modesta nos fundos de um asilo com um grupo pequeno de crianças. O objetivo de seus fundadores era proporcionar atividades aos meninos que perambulavam pelas ruas de Poços de Caldas após o fechamento dos cassinos e que, sem qualquer recurso, viviam em situação de miserabilidade.

As atividades proporcionadas às crianças constituíam-se de aulas de artesanato, alfabetização primária e catecismo. Com o tempo e o aumento da quantidade de crianças, essas atividades se tornaram mais amplas: iniciação e aprendizado de instrumentos musicais, técnicas de encadernação, marcenaria e esforços de inserção dos alunos junto às empresas locais, após obterem sua formação inicial. Já na década de 1950, o grupo contava com mais de oitenta alunos e fez-se presente a intervenção da prefeitura que doou um terreno para a edificação da escola.

Com apoio de empresários, personalidades locais e a Diocese Católica de Guaxupé, Padre Carlos e Maria Figueiredo criaram a Fundação de Assistência ao Menor – FAM e com os recursos arrecadados iniciaram a construção do primeiro prédio para instalação das salas de aula e dos galpões para as oficinas.

Seus fundadores e colaboradores mostraram-se altamente sensíveis aos problemas sociais do município e a ausência de políticas públicas voltadas para

a população de baixa renda. Suas ações foram reflexo não apenas da vocação individual de seus fundadores para a educação, mas da visão pedagógica inspirada pela filosofia educacional de formação para o trabalho desenvolvida por São João Bosco (NETO, 2000), clérigo italiano, que se notabilizou no século XIX pela criação de oficinas que procuravam formação profissional para os jovens pertencentes à classe trabalhadora ou que estavam ameaçados de marginalização social. A filosofia educacional da instituição está expressa em seu brasão, um desenho de três círculos entrelaçados com os dizeres: ciência, trabalho e oração.

Gradativamente a obra sócio-educacional cresceu e nas décadas de 1960 e 1970 já contava com ensino médio e três cursos técnico-profissionalizantes, todos reconhecidos legalmente pelo Ministério da Educação. Suprida pela FAM e empresas parceiras, a escola expandiu suas atividades passando a receber crianças a partir dos seis meses de idade e garantindo sua educação até o final do ensino médio, além de receber também alunos vindos de outros municípios e de realidades bastante adversas.

No ano de 2016 a Escola Profissional Dom Bosco completou setenta anos contando com aproximadamente dois mil alunos e uma formação educacional completa, através das disciplinas do currículo oficial da educação brasileira, formação humana e social, amplo leque de atividades no campo artístico, científico, cultural e ecológico, escola de música, artes plásticas, artesanato, marcenaria e serralheria, treinamento esportivo e festas folclóricas regionais. Seus professores são diplomados por especificidade, em sua maioria pós-graduados e a escola conta também com a colaboração participativa de profissionais das empresas locais e de órgãos da administração municipal, visando a possibilidade de estágios aos jovens recém-formados.

### **3. O PROJETO MANDALA**

O projeto interdisciplinar no qual foi inserida a disciplina Ensino Religioso, com a participação dos professores de História e Português foi denominado Projeto Mandala. Dividido em quatro fases, seu objetivo é alinhar a visão histórica da religião ao discurso religioso dogmático e sua aplicabilidade em uma sociedade secularizada.

Cada uma das fases está dividida em quatro etapas bimestrais e voltada para uma série específica do Ensino Fundamental II. Ao se concluir cada uma das etapas é feita uma avaliação e uma verificação da funcionalidade das ações e, se necessário, readequação das atividades. Cada etapa pode ser modificada de acordo com as necessidades dos profissionais e dos alunos, considerando-se que o foco de progressão do trabalho encontra-se na associação entre ética – discurso – sociedade e não no sentimento religioso individual. Como resultado final esperou-se que os alunos aprendessem sobre diversas formas, instituições e expressões religiosas e de religiosidade (6º e 7º anos); como as crenças e confissões possibilitaram o surgimento de fraturas sociais e ao mesmo tempo rearranjos éticos e solidários através dos discursos religiosos (8º ano) e a importância do diálogo entre a ciência e a religião para a formação de um pensamento crítico e ao mesmo tempo humanizado (9º ano).

Desprendida da catequese e alinhada ao conteúdo histórico e linguístico, a disciplina avança em três frentes com maior possibilidade de êxito. Na primeira fase (6ºano) encontram-se as quatro etapas introdutórias divididas bimestralmente em: experiência trazida pelos próprios alunos, introdução à história das religiões, politeísmos e monoteísmos. Na segunda fase (7ºano) estão as etapas históricas: matrizes religiosas, desdobramentos religiosos, formas de religiosidade e expressões e rearranjos do sagrado.

Pensados para os 8º e 9º anos, dada sua maturidade e avanço intelectual, estão tópicos mais complexos que podem posteriormente ser desmembrados no ensino médio ou através de eventos promovidos pela área como feiras e exposições que acontecem com frequência na instituição. Na terceira fase (8ºano) estão as etapas discursivas: distorções linguísticas no discurso religioso, fundamentalismos, as noções de “espaço/tempo/poder” do Sagrado e as ressignificações da religião em tempos seculares. Na quarta e última fase (9ºano) estão as etapas críticas: o pluralismo religioso, as terapias complementares, o Estado laico e a mercantilização da religião, concluindo o projeto.

Também se buscou, na literatura, textos de autores que fundamentassem as posturas adotadas pelo projeto, desenvolvendo um trabalho interdisciplinar como recomendam as atuais Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Básica (DCNEB, 2013); aos aspectos da LDB/1996 que orientam as escolas a desenvolver trabalhos em direção à cidadania em uma sociedade democrática

(SILVA; MACHADO; 1998); estudos sobre como chegar às dimensões éticas e de cidadania (MARINA, 2009; SILVA e MACHADO, 1998), autores que buscam entender a crise da educação atual e as estratégias para o trabalho dos professores neste contexto (SIBÍLIA, 2012), além dos efeitos de uma sociedade fundada no consumismo que atinge, principalmente, as novas gerações (FILHO, 2011) e os espaços ainda existentes para se contrapor a esta situação através de valores perenes e não mercantilizáveis (SANDEL, 2012). Particularmente, foram feitas leituras complementares em relação às Ciências da Religião de autores significativos como: Mircea Eliade, Rudolf Otto, Frank Usarski, Filoramo e Prandi, entre outros.

A metodologia empregada na execução do projeto foi a de desconstrução empírica e conceitual a partir de aulas expositivas associadas a um conteúdo midiático e experiências trazidas pelos alunos de seu cotidiano. Ao se desconstruir uma ideia restrita sobre a religião foi preciso fornecer mecanismos de reconstrução sólidos e que fossem capazes de produzir sentido lógico na mente do aluno fechando o ciclo, mas deixando frestas para novas explorações e interpretações. A tentativa foi de ministrar ao aluno conhecimento e mecanismos que possibilitassem o questionamento, a interpretação e a revalidação da religião sob seu próprio olhar, permitindo que o mesmo fosse capaz de fazer escolhas conscientes e éticas se responsabilizando moralmente por elas. O nome do projeto, a palavra Mandala, tem um profundo significado: em sânscrito ela significa um círculo enquanto uma representação geométrica da dinâmica relação entre o homem e o cosmo. Um retorno à unidade pela delimitação de um espaço sagrado e atualização de um tempo divino expressando uma grande concentração de energia, integração e harmonia em um conjunto.

#### **4. AVALIAÇÃO DO PROJETO**

Utilizando registros em vídeo, questionários, *feedbacks* das reuniões com os pais e dados estatísticos, ao longo de três anos, foi possível fazer drásticas mudanças relacionadas à aplicabilidade e eficácia do projeto estabelecendo um programa que atendesse as necessidades da instituição. O comprometimento dos professores das áreas de Português e História foi fundamental para a disciplina. A autoridade da instituição foi vital para que pais e líderes de comunida-



des religiosas respeitassem o posicionamento dos professores em sala de aula.

Os resultados foram bastante satisfatórios permitindo que o projeto tivesse continuidade nos anos seguintes. O ambiente escolar sofreu mudanças perceptíveis: índices de agressividade e violência diminuíram drasticamente, o grau de amizade e companheirismo aumentou bastante. Sentimentos individualistas e condutas mesquinhas deram lugar a um forte sentimento de união nos grupos observados e mesmo o interesse por atividades assistenciais e cívicas aumentou.

O retorno dado pelas famílias, nas reuniões pedagógicas ou nas conversas diretas com os professores, mostraram uma mudança comportamental nos jovens que passaram a ter com seus familiares uma relação mais próxima e autêntica respeitando as regras de convivência e se integrando com a vizinhança. Iniciativas em relação à natureza, ao patrimônio público e aos animais, tornaram-se frequentes entre eles, bem como um posicionamento mais crítico diante, por exemplo, de programas de TV ou das redes sociais. O estímulo aos docentes também foi positivo pois os profissionais melhor qualificados foram melhor remunerados fazendo com que sua autoestima e seu desempenho em classe fossem melhores. Tal situação, simultaneamente, elevou o nível e o rendimento das turmas.

## **CONCLUSÃO**

Concluimos que o Projeto Mandala realizado na Escola Profissional Dom Bosco onde o Ensino Religioso consta como disciplina obrigatória para todas as séries do Ensino Fundamental II, teve um resultado satisfatório apontando que a instituição escolar foi assertiva na abordagem da disciplina ao ministrá-la numa perspectiva interdisciplinar e levando em consideração o respeito pelas opções religiosas dos alunos atuando diretamente na formação de valores éticos, humanos e de cidadania dos mesmos.

Verificou-se, portanto, que os valores humanos e sociais como criações da inteligência humana e das experiências coletivas dentro de uma micro sociedade escolar constituíram a base para a tomada de posição ou de atitudes dos alunos junto à família, à comunidade e à sociedade onde estão inseridos, se

traduzindo em esperança de melhorias no ambiente e na educação através de pequenas intervenções e grande diálogo entre as áreas do conhecimento.

## REFERÊNCIAS

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria da Educação Básica. Diretrizes Curriculares para a Educação Básica. Brasília, 2013.

BRASIL. LDB – Lei de Diretrizes e Bases da Educacional. Lei 9394/96.

FILHO, Clóvis de B. Ética: Pensar a vida e viver o pensamento. São Paulo: Editora Duetto. v.1 e v.4, 2011.

MARINA, José A. Ética para náufragos. Rio de Janeiro: Editora Guarda-Chuva, 2009.

NETO, Carlos H. O meu livro dos outros: no limiar do novo milênio. Poços de Caldas: Gráfica/Editora da Escola Profissional Dom Bosco, 2000.

\_\_\_\_\_. Escola Profissional Dom Bosco: seara da providência. Poços de Caldas: Gráfica/Editora Escola Profissional Dom Bosco, 1995.

SANDEL, Michael J. O que o dinheiro não compra: os limites morais do mercado. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2012.

SIBILIA, Paula. Redes ou paredes: a escola em tempos de dispersão. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2012.

SILVA, Carmem S.B.; MACHADO, Lourdes M (org.). A Nova LDB: trajetória para a cidadania? São Paulo: Editora Arte & Ciência, 1998.

# Adaptação de conteúdos de ensino religioso para alunos com deficiência intelectual.

*Marissandra Silva do Rosário Freitas<sup>1</sup>*

## RESUMO

Esta pesquisa teve como objetivo apresentar possibilidades de adaptação dos conteúdos curriculares e atividades de Ensino Religioso para alunos com deficiência intelectual. No cenário educacional atual, encontramos alunos com deficiências diversas frequentando as salas de aula regulares, graças ao processo de inclusão. Neste sentido, o ambiente escolar e os professores devem estar preparados para ministrar aulas para alunos com necessidades educacionais específicas, sendo muitas vezes necessário, adaptar o ambiente e os conteúdos, principalmente em se tratando de alunos com deficiência intelectual. Dentre a variedade de recursos que podem ser utilizados, a adaptação de textos escritos para textos visuais, brincadeiras que promovam vivência do coletivo e socialização, dinâmicas sobre autoconhecimento, portfólio ilustrado sobre a diversidade religiosa foram alguns dos recursos encontrados para adaptar atividades e jogos feitos em sala de aula. A metodologia utilizada foi a pesquisa bibliográfica.

**Palavras - chave:** Ensino religioso; Adaptação curricular; Deficiência intelectual.

## INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende apresentar possibilidades de adaptação dos conteúdos curriculares e atividades de Ensino Religioso para alunos com deficiência intelectual, tendo como objetivo refletir sobre que tipos de conteúdos podem ser adaptados nessa disciplina e compreender como é possível realizar aulas inclusivas para alunos com deficiências cognitivas.

O Ensino Religioso é uma disciplina presente no currículo do Ensino Fundamental da rede estadual de Minas Gerais. Os objetivos desta disciplina são de trabalhar eixos como: autoconhecimento; relações na família, escola e sociedade; ética e valores; religiosidade.

---

<sup>1</sup> Mestra em Ciências da Religião, PUC Minas. Email: marissandra.freitas@gmail.com

A faixa etária que compreende alunos do 6º ao 9º ano envolve jovens que estão na puberdade, vivenciando o período da adolescência, onde propõe levá-los à busca do autoconhecimento, vivência do coletivo, construção da identidade, refletir sobre suas emoções, conhecer sua identidade religiosa e respeitar a diversidade, desenvolvendo atitudes de respeito e tolerância com o próximo.

As aulas de ensino religioso são boas oportunidades para trabalhar com materiais e metodologias diversas, pois têm uma proposta de discutir variados assuntos que por sua vez, possibilitam o uso de recursos variados como livros, filmes, brincadeiras, jogos, textos, dinâmicas, dentre outros.

## **1 INCLUSÃO DE ALUNOS COM DEFICIÊNCIA**

No cenário educacional atual, encontramos alunos com deficiências diversas frequentando as salas de aula regulares, graças ao processo de inclusão. Neste sentido, o ambiente escolar e os professores devem estar preparados para ministrar aulas para alunos com necessidades educacionais específicas, sendo muitas vezes necessário, adaptar o ambiente e os conteúdos, conforme afirma Freitas (2016):

Uma sociedade inclusiva precisa ainda imprescindivelmente adaptar seus ambientes físicos de maneira que uma pessoa com deficiência física possa se deslocar livremente sem barreiras. Precisa oferecer escolas com profissionais preparados para dar suporte aos alunos em suas diversas necessidades. Não apenas colocando esse aluno para estudar com outros que não tem qualquer tipo de deficiência, mas garantindo um suporte pedagógico para que este se sinta parte e possa aprender e ensinar convivendo em um ambiente de inclusão.

A inclusão passa pela adaptabilidade curricular, tendo em vista que cada deficiência apresenta sua necessidade específica. O professor deve fazer uma avaliação das necessidades do aluno para que possa realizar adaptações no currículo que forem necessárias. No caso de alunos com deficiência intelectual, deve -se verificar quais especificidades esse aluno possui e trabalhar dentro de suas reais possibilidades.

De acordo com o decreto 5296/2004, a deficiência intelectual envolve:

...funcionamento intelectual significativamente inferior à média, com manifestação antes dos dezoito anos e limitações associadas a duas ou mais áreas de habilidades adaptativas, tais como: comunicação; cuidado pessoal; habilidades sociais; utilização dos recursos da comunidade; saúde e segurança; habilidades acadêmicas; lazer; trabalho.”

Sendo assim, a deficiência intelectual pode estar associada às limitações em uma ou mais áreas do desenvolvimento, sendo que, o aluno deve ser assistido em suas necessidades visando não somente a aprendizagem dos conteúdos, mas também, habilidades como independência, autonomia, adaptabilidade, sociabilidade e comunicação para que possa ser inserido na sociedade de forma efetiva. Neste sentido, o Ensino Religioso pode contribuir através da proposta de atividades que envolvem reflexão sobre si, o outro e a vida coletiva.

No caso do Ensino Religioso ofertado nas escolas estaduais de Minas Gerais, o currículo contempla uma proposta que pretende desenvolver: valores; autoconhecimento; identidade; características pessoais; limitações; acolhimento e respeito às diferenças; conhecer a diversidade religiosa (dentro da perspectiva da educação laica); boa convivência na escola, família e sociedade; ética e cidadania.

Todos esses eixos são assuntos relevantes para qualquer aluno e pode ajudar a pessoa com deficiência a se conhecer melhor e desenvolver sua personalidade durante a adolescência com a formação de um pensamento crítico e sentimento de pertença na escola e na comunidade em que vive.

## **2 POSSIBILIDADES DE ATIVIDADES INCLUSIVAS NO ENSINO RELIGIOSO**

Partindo da perspectiva de trabalhar com adequações metodológicas e didáticas para atender alunos com deficiência intelectual, de acordo com o PCN de estratégias para a educação de alunos com necessidades educacionais especiais (2003), o professor deve inserir atividades específicas para o aluno atingir os objetivos comuns da turma, dar também atividades complementares (que

podem ser dadas de forma individual ou em grupo) e eliminar aquelas atividades que não favorecem o aluno ou das quais ele não possa participar ativamente.

Diversas atividades podem ser feitas com os alunos em sala de aula ou ao ar livre, que permitem a interação e ajuda mútua:

## **2.1 DINÂMICAS E JOGOS:**

As dinâmicas e jogos permitem um ambiente de descontração na sala de aula e servem para trabalhar quesitos como comunicação no grupo, respeito ao outro, decisões coletivas, como administrar situações de conflitos e compreensão de regras.

Durante a pesquisa foram catalogadas diversas atividades populares (dinâmicas e jogos) como: “Telefone – sem- fio”, “Bingo das virtudes”, “Dança das cadeiras”; “Caixa de segredos”, “Auto – estima”, dentre outras.

O professor pode encontrar diversas dinâmicas e jogos ao realizar suas pesquisas, porém precisa deixar claro os objetivos e propostas daquela atividade para os alunos. Precisa ainda selecionar o máximo de atividades que o aluno com deficiência consiga participar de forma autônoma ou com a ajuda dos colegas.

## **2.2 USO DE PORTFÓLIO**

Enquanto os alunos apresentam trabalhos sobre as principais religiões do mundo e as tradições culturais das mesmas, o professor pode ministrar para o aluno com deficiência intelectual (moderada a severa) atividades diferenciadas separadamente, com o objetivo de formar um portfólio sobre a diversidade religiosa. Neste portfólio podem conter atividades sobre os símbolos das religiões, rituais, ilustrações sobre comidas, costumes de um povo seguidor de determinada religião, dentre outros assuntos de acordo com a capacidade de assimilação do aluno.

## **2.3 ADAPTAÇÃO DE TEXTOS**

Os textos escritos podem ser adaptados para textos visuais, para melhor compreensão do aluno com deficiência cognitiva severa. Exemplo: ao tratar do tema “Bullying” em um texto escrito, o professor pode apresentar ao aluno com deficiência intelectual um desenho que retrate o assunto, que mostre uma criança ou adolescente sofrendo agressão verbal ou física.

## **CONCLUSÃO**

O professor ao trabalhar com alunos com deficiência em sala de aula regular, deve se ater às suas necessidades específicas, respeitando suas limitações e as possibilidades do educando. Desta maneira, é necessário que vençamos primeiramente o preconceito que se encontra dentro da sociedade, na escola e em cada um de nós. A valorização da diferença deve ser estimulada em nossas escolas pois são locais que formam valores e princípios. Se de fato as diferenças ainda geram pontos de tensão e conflito, é verdade que a partir delas, do contato com o que é diferente, podemos ter uma nova compreensão do mundo: uma forma de viver mais humanizada, sensível às necessidades do outro e altruísta.

## **REFERÊNCIAS**

BRASIL. Decreto Federal n 5.296 de 2 de dezembro de 2004. Regulamenta a Lei no 10.048, de 8 de novembro de 2000, que dá prioridade de atendimento às pessoas que especifica, e 10.098, de 19 de dezembro de 2000, que estabelece normas gerais e critérios básicos para a promoção da acessibilidade das pessoas portadoras de deficiência ou com mobilidade reduzida, e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 2004.

BRASIL. Parâmetros Curriculares Nacionais: Estratégias para a educação de alunos com necessidades educacionais especiais. SEESP/MEC, ORG Maria Salete Fábio Aranha. Brasília, 2003.

MINAS GERAIS. Currículo Básico Comum do Ensino Fundamental: Ensino Religioso. SEE/MG, Belo Horizonte, 2014.

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 de mestrado, PUC Minas, 2016.



# Ensino de Religião: origem do ensino religioso brasileiro

*Sérgio Rogério Azevedo Junqueira<sup>1</sup>*

## RESUMO

Este artigo é o resultado da pesquisa do Programa Concepções e Recursos do Ensino Religioso no projeto Concepções e produção científica do Ensino Religioso do Grupo de Pesquisa Educação e Religião. Sobre o Ensino Religioso criado no século XVIII com a oficialização do Catecismo de Sagan para todo o Império pela Comissão de Instrução para as escolas inferiores do Império Austro-Húngaro com ensino da doutrina católica nas instituições públicas deste Império. A disciplina criada e introduzida na modalidade confessional, sendo este o primeiro perfil disciplinarizado no ocidente, posteriormente ampliado para outros territórios, Foi introduzida no Estado brasileiro no século XIX, este estudo analisa os documentos sobre esta modalidade entre 1827 a 2010. A pesquisa teve o objetivo de analisar o contínuo processo de construção da identidade do Ensino Religioso, como componente curricular no cenário da educação brasileira. Esta é uma pesquisa qualitativa, descritiva e documental a partir de legislações e documentos da História da Educação, A partir deste percurso histórico é possível estabelecer o conceito e estrutura do modelo que é identificado como aquela parte de uma mesma confissão religiosa, e que transmite o que é próprio desta tradição religiosa (visão de mundo, formulações de fé, ética, costumes, práticas rituais, etc.).

**Palavras-chave:** Ensino Religioso; Confessional; História da Educação.

Este artigo é o resultado da pesquisa do Programa Concepções e Recursos do Ensino Religioso no projeto Concepções e produção científica do Ensino Religioso, e tem o objetivo de analisar o contínuo processo de construção da identidade do Ensino Religioso, como componente curricular no cenário da educação brasileira. Esta é uma pesquisa qualitativa, descritiva e documental (GIL, 2002), compreendendo que documento é “qualquer suporte que conte-

---

<sup>1</sup> Livre Docente e Pós-Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Pesquisa financiada pela CAPES / Pós-Doutorado - [srjunq@gmail.com](mailto:srjunq@gmail.com)

nha informação registrada, formando uma unidade, que possa servir para consulta, estudo ou prova” (ABNT, 2002). Incluem-se nesse universo os impressos, os manuscritos, os registros audiovisuais e sonoros, as imagens, entre outros (APPOLINÁRIO, 2009, 67).

A partir de legislações e documentos da História da Educação, buscou-se reorganizar o percurso estabelecido para identificar o primeiro modelo de Ensino Religioso utilizado no Estado Brasileiro. Identificado o Confessional, como aquele realizado a partir de uma mesma confissão religiosa, e que transmite o que é próprio desta tradição religiosa (visão de mundo, formulações de fé, ética, costumes, práticas rituais, etc.).

Este modelo tem como objetivo formar na fé de uma determinada religião ou filosofia de vida e com a linguagem que lhes é própria. A responsabilidade administrativa é da autoridade confessional, portanto o Ensino Religioso Confessional proporciona uma interpretação última e global da existência e apresenta um caminho a ser vivenciado por uma tradição religiosa.

Portanto, as aulas de Religião visam, sobretudo, o aspecto informativo da doutrina de uma religião de forma sistemática, e são avaliadas através de provas e exames buscando a fixação do conteúdo. Quer garantir estrutura de cristandade, no caso desta religião, um desejo herdado do período colonial.

Este estudo tem marcos temporais no período inicial da Lei de 15 de outubro de 1827 que “Manda crer a escolas de primeiras letras em todas as cidades, vilas e lugares mais populosas do Império”, até o Decreto nº 07.107 de 11 de fevereiro de 2010 que “promulga o Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, firmado na Cidade do Vaticano, em 13 de novembro de 2008”.

Isso equivale a 187 anos de uma história da disciplinarização do Ensino Religioso. Ou seja, retomar a compreensão do termo disciplina que o historiador da educação André Chervel (1990), da forma como esta expressão passou a ser empregada nas primeiras décadas do século XX com o sentido dissociada do verbo “disciplinar”, usado como sinônimo de vigilância e repressão das condutas.

Disciplina então preencheu uma “lacuna lexicológica” requerida pelas novas tendências do ensino, que necessitavam de um termo genérico para eviden-

ciar a renovação das finalidades do ensino primário e secundário. No contexto da crise dos estudos clássicos, iniciada na década de 1850, “disciplina” passou a significar “uma matéria de ensino suscetível de servir de exercício intelectual”, uma “pura e simples rubrica que classifica as matérias de ensino”, bem como os métodos e regras para abordar os “diferentes domínios do pensamento, do conhecimento e da arte” (CHERVEL, 1990, p. 4; 5). Esclarece, ainda, o mesmo autor (1990, p. 15), que a função da disciplina é “colocar um conteúdo de instrução a serviço de uma finalidade educativa” consignada pela sociedade – ou pelos grupos que a controlam – à escola. Desse modo, “cada uma das disciplinas ensinadas está relacionada à finalidade à qual ela está associada” (1990, p. 15), reconstruir esta concepção será elaborado neste texto.

Portanto, sobre este Ensino Religioso criado no século XVIII com a oficialização do Catecismo de Sagan para todo o Império pela Comissão de Instrução para as escolas inferiores do Império Austro-Húngaro (JUNQUEIRA; WAGNER, 2011, 34) com ensino da doutrina católica nas instituições públicas deste Império, se trata de disciplina criada e introduzida na modalidade confessional, sendo este o primeiro perfil disciplinarizado no ocidente, posteriormente ampliado para outros territórios.

No Estado Brasileiro entre a primeira legislação (1827) e a mais recente (2010) com a perspectiva confessional para a disciplina são 187 anos.

Inicialmente o país era reconhecido por ter uma religião oficial, e por este motivo o ensino difundia a doutrina religiosa. Porém, após a mudança de regime de monarquia para república o país assumiu a perspectiva de laicidade e na última constituição (1988) o reconhecimento da diversidade como um valor nacional.

Para a legislação educacional que define a proposta para a organização do Ensino Religioso (Redação dada pela Lei 9475 de 22.7.1997) está assegurado o respeito pela diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo. Este texto é coerente com o artigo 03 da Lei 9394 de 1996 que afirma o ensino no Brasil será ministrado entre os princípios pelo pluralismo de idéias e de concepções pedagógicas (III), assim como respeito à liberdade e apreço a tolerância (IV), o que contradiz ao modelo confessional. Portanto, a revisão histórica do processo a partir de documentos sobre o desenvolvimento da presença do modelo confessional no Brasil permite rever a coe-

rência deste componente curricular com os princípios da Educação Nacional.

## REFERENCIAS

Associação Brasileira de Normas Técnicas. NBR 6023. Informação e Documentação: referencias: elaboração. Rio de Janeiro. 2002

ALVES, L; JUNQUEIRA, S. **Educação Religiosa: construção da identidade do Ensino Religioso e da Pastoral Escolar**. Curitiba: Champagnat, 2002.

APPOLINÁRIO, F. **Dicionário de metodologia científica: um guia para a produção do conhecimento científico**. São Paulo, Atlas, 2009.

BUENO, E. **Brasil: uma história. A incrível saga de um país**. São Paulo: Ática, 2003.

CECCHETTI, E. **A laicização do ensino no Brasil (1889-1934)**. 2016. 322 p. Tese de Doutorado em Educação. Universidade Federal de Santa Catarina.

CHERVEL, A. História das disciplinas escolares: reflexões sobre um campo de pesquisa. **Teoria & Educação**, 2, 1990, p.177-229.

CONCEIÇÃO, F. **A religião e a formação do cidadão: um estudo sobre a obra Ensino Religioso e Ensino Leigo de Leonel Franca**. 2012. 198 p. Dissertação de Mestrado de Ciências de Religião,

FIGUEIREDO, A. **O Ensino Religioso no Brasil: tendências, conquistas e perspectivas**, Petrópolis, Vozes, 1995.

FRANCA, L. **Ensino Religioso e Ensino Leigo: aspectos pedagógicos, sociais e jurídicos**. Rio de Janeiro: Schimidt, 1931.

GIL, C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4ª. Edç. São Paulo, Atlas, 2002.

JUNQUEIRA, S. **Ensino Religioso: espaço dos catecismos**. Horizonte, 12, 36, 2014, 1283-1314.

JUNQUEIRA, S; WAGNER, R. (org). **O Ensino Religioso no Brasil**. 2. Ed. Curitiba: Champagnat. 2011.

MARINS, J. **Escola em missão**. São Paulo: Melhoramentos, 1962.

MOTTA, E. **Direito Educacional e educação no século XXI**, Brasília: UNESCO, 1997.

OLIVEIRA, L.; JUNQUEIRA, S.; ALVES, L.; KEIM, E. **Ensino Religioso no Ensino Fundamental**. 1. Ed. São Paulo, Cortez, 2007.

SÁ-SILVA, J.; ALMEIDA, C.; GUINDANI, J. Pesquisa documental: pistas teóricas e metodológicas. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, 1, 1, 2009, p. 1-15.

WERNER. **Os problemas nacionais e o Ensino Religioso**. Porto Alegre: Globo, 1933.

# Entre estudos e rezas: alunos e alunas não-confessionais no colégio arautos do evangelho internacional e colégio adventista de cotia- sp

*Juliana Neri Munhoz- PUC –SP<sup>1</sup>*

## RESUMO

O trabalho buscou analisar a presença de alunos e alunas não- confessionais no Colégio Arautos do Evangelho Internacional- na Granja Viana- SP e Colégio Adventista de Cotia- SP. Estas escolas mostraram-se interessantes para a pesquisa pelo número de alunos e alunas não confessionais: 10% de não católicos no Colégio Arautos do Evangelho e 82% de não adventistas no Colégio Adventista de Cotia – SP. Observamos dentro do quadro educacional destas escolas elementos que envolvem a religião, como os momentos de oração, capelas, missas e aulas de Ensino Religioso. Através destas informações e observações foi possível relacionar e atribuir a presença de alunos e alunas não- confessionais nestas escolas à teoria da socialização. Aparenta existir também uma diferenciação entre a esfera do ensino e a esfera da religião.

**Palavras – chave:** Alunos não- confessionais; Socialização; Escolas confessionais.

Este estudo advém dos primeiros contatos com a Ciência da Religião e pela experiência enquanto aluna em escola confessional. Na graduação, estudei sobre os grupos de oração universitários e na especialização sobre o ER em escolas confessionais: Colégio Madre Iva e Colégio Adventista de Cotia- SP.

Alguns questionamentos do mestrado vieram da própria especialização, observando que nas escolas confessionais haviam muitos alunos e alunas não- confessionais. Os dados que me chamaram a atenção neste estudo anterior foi perceber que muitos alunos e alunas não professavam a mesma religião da escola. A escolha dos Colégios Arautos do Evangelho Internacional e Colégio Adventista de Cotia se deram, primeiramente pelo número de alunos e alunas não- confessionais: o primeiro, com 10% de não católicos ( em um dos anos de funcionamento obteve 20%) e no segundo, 82% de não adventistas.

<sup>1</sup> Cientista da Religião formada pela PUC- SP. Email: nerimunhoz@yahoo.com.br

Foi objeto de interesse compreender a presença destes alunos e alunas não confessionais em escolas confessionais, também as formas com que estes e a escola lidam com a diferença religiosa ali presente. Estes elementos nos permitiram tecer reflexões sobre educação e religião, percebendo as formas que a escola confessional utiliza para atingir seus objetivos religiosos e como os alunos e alunas percebem e lidam com estas formas.

Metodologicamente, o trabalho se divide em três capítulos. O primeiro busca compreender os grupos religiosos presentes na pesquisa: os Arautos do Evangelho e Adventistas do Sétimo Dia. Mostrando um pouco de suas histórias, trajetórias e crenças. Em relação ao grupo dos Arautos do Evangelho, inserimos o grupo da TFP: Sociedade Brasileira para a Defesa da Tradição, Família e Propriedade da qual descendem os Arautos do Evangelho.

A TFP, que nasce em 1960, tem como fundador Plínio Correa de Oliveira, possui características como ser contra o divórcio, revoluções, comunismo. O grupo dos Arautos, descendente deste, sendo fundado por Mons. João Clá Dias a Associação Privada de Fiéis de Direito Pontifício Arautos do Evangelho, em 2001. Valorizam o belo, tem vida de oração contemplativa, devotos à Virgem Maria, ao Papa e Eucaristia.

Em relação aos adventistas do sétimo dia, buscamos no protestantismo norte- americano do século XIX e este período de interesse pelos eventos finais e volta de Jesus Cristo. Alguns estudiosos do adventismo e Ellen White, profetisa adventista (visões, livros, missões) colaboraram no entendimento deste grupo religioso.

No segundo capítulo apresentamos uma síntese do histórico da educação destes grupos. Analisamos algumas defesas deste tipo de educação, no caso do catolicismo, a defesa de Leonel Franca e os estudos e documentos da CNBB relacionados à educação. Também no âmbito adventista, buscamos mostrar como estes se instalaram no Brasil e cresceram no âmbito educacional. É essencial nos referir neste caso as propostas educacionais de Ellen White que contêm elementos que são base para educação adventista. T r o u x e m o s ainda, neste segundo momento, as estruturas educacionais e o ER proposto por estas escolas e sua classificação dentro dos diferentes tipos de ER. Pois o ER é elemento de afirmação da identidade religiosa das escolas.

Depois de conhecer os grupos religiosos e seus históricos educacionais, no terceiro capítulo iremos observar as experiências educacionais dos Colégios escolhidos pela pesquisa. Inserimos os dados e informações da pesquisa empírica, analisando-a através da teoria da socialização e pelo perfil religioso destes adolescentes (através das pesquisas com jovens realizadas por Jorge Claudio e Regina Novaes).

A teoria da socialização coube nesta análise pois a escola tem papel fundamental na formação da identidade e o indivíduo torna-se membro desta sociedade através do processo de socialização. Berger e Luckmann, Setton, Lahire, Norbert Elias colaboraram nesta discussão. O entrelaçamento indivíduo e sociedade, a adaptação e moldagem social dos alunos e alunas à instituição pode ser analisada pela teoria da socialização.

O perfil religioso dos adolescentes e jovens brasileiros, observado nas pesquisas de Regina Novaes e Jorge Cláudio colaboraram na análise, pois pode-se presenciar na escola formas de relação dos adolescentes com a religião que se mostram bem diversificadas. Algumas com um duplo pertencimento, outros que dizem professar determinada religião e não praticam, também mudanças de religião foram observadas.

A facilidade do contato entre estes adolescentes e jovens com a diversidade religiosa, a adesão “religiosa afrouxada” podem explicar as relações destes alunos e alunas não confessionais com um ambiente confessional educacional.

Pela análise da pesquisa, parece haver também uma diferenciação entre o mundo do ensino e o mundo da religião feita por estes adolescentes. O espaço da escola seria o do ensino, do estudo. E o espaço da religião estaria fora da escola, havendo assim formas de negociação entre estes dois mundos, que permitem a convivência deste aluno e aluna não confessional em um ambiente confessional.

A educação que evidencia a moral, a disciplina e a religião constitui um atrativo destas escolas para os pais. Também questões práticas como localização, valor das mensalidades, o prestígio de ser uma “boa escola” podem explicar a presença destes alunos e alunas não confessionais nestes colégios.

## REFERENCIAS

BARBANTI, Maria Lúcia S.H. **Escolas americanas de confissão protestante na província de São Paulo: um estudo de suas origens**. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 1977.

CARVALHO, Francisco Luiz de. **O Ensino Religioso no Ensino Superior da Educação Adventista: presença e impasses**. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. PUC- SP, 2012.

GONÇALVES, Sérgio. **Desafios de uma instituição confessional: Centro Universitário Adventista- UNASP**. Dissertação de Mestrado. Piracicaba, SP. Faculdade de Ciências Humanas. UNIMED, 2009.

GROSS, Janine S. **Ensino Superior**. In: TIMM, Albert, R(Ed.) Instituto Adventista de ensino: 15 anos de história. Engenheiro Coelho, SP. Imprensa Universitária Adventista, 1999 b.

GROSS, Janine S. **Paulo Freire e Ellen G. White. Encontros e desencontros e os seus reflexos no ensino superior da Faculdade Adventista de Educação**. Dissertação de Mestrado em Educação. Centro de Teologia e Ciências Humanas. PUC- Paraná, 1999a.

KNIGHT, George R. **Em busca de identidade**. O desenvolvimento das doutrinas adventistas do sétimo dia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

KNIGHT, George R. **A visão apocalíptica e a neutralização do adventismo**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2010.

KNIGHT, George R. de Ellen White. Tatuí. Casa Publicadora Brasileira, 2010.

MARTINS, Andreia. **Estratégias de difusão da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil: um estudo sobre o Seminário/ Colégio Adventista Brasileiro- 1915 a 1937**. Dissertação de Mestrado. São Paulo. Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo ,2007.

PEDAGOGIA ADVENTISTA/Confederação das Uniões Brasileiras da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

SCHULTZ, Almiro. **Educação Superior protestante no Brasil**. Engenheiro Coelho, São Paulo: UNASPRESS, 2003.

TIMM, Alberto R.(org.). **A educação adventista no Brasil – Uma história de aventuras e milagres**. 1.ed. Engenheiro Coelho: Ed. UNASPRESS, 2004.

WHITE, Ellen. **Conselhos aos professores, pais e estudantes**. Tatuí: Ed. Casa Publicadora Brasileira, 1994b.

WHITE, Ellen. **Conselhos sobre Educação**. 2.ed. Tatuí: Ed. Casa Publicadora, 1994a.

WHITE, Ellen. **Educação**. 6.ed. Tatuí: Ed. Casa Publicadora Brasileira, 1996.



WHITE, Ellen. **Maranata**. O Senhor Vem! Tatuí: Ed. Casa Publicadora Brasileira, 1977. Disponível no site: <http://www.ellenwhitebooks.com/> Acesso dia 12/12/2011.

WHITE, Ellen. **Vida e Ensinos**. 10ª edição. Tatuí: Ed. Casa Publicadora Brasileira, 2006.

# O fenômeno religioso em interface com a educação: uma análise do “congresso brasileiro de capelania escolar”

*Antonio Carlos da Rosa Silva Junior<sup>1</sup>*

## RESUMO

As variadas possibilidades de realização da capelania escolar podem contribuir significativamente para compreendermos as interfaces do fenômeno religioso com a educação. Após anunciarmos que esse fenômeno, ao menos na contemporaneidade, é marcado por secularização e pluralismo, objetivamos mostrar em que medida tais aspectos vão ao encontro de uma educação inclusiva. É que as interpretações da capelania, especialmente em instituições públicas, ora apontam para sua ilegitimidade por conta da privatização da religião, ora são direcionadas para lógicas confessionais – através da evangelização – ou não confessionais – enxergando a importância da dimensão religiosa na formação humana e vislumbrando uma educação não apenas tecnicista. Em todo o caso, faremos esse percurso a partir de uma revisão bibliográfica e da análise dos temas dos últimos eventos realizados pela Rádio TransMundial e pela Mocidade para Cristo (MPC Brasil), ambas evangélicas, nomeados “Congresso Brasileiro de Capelania Escolar”, que em 2017 alcançou a 10ª edição. Através disso ser-nos-á possível entender a capelania escolar como um importante veículo de fortalecimento da educação.

**Palavras-chave:** Fenômeno religioso. Educação. Capelania escolar.

## INTRODUÇÃO

O fenômeno religioso na contemporaneidade é atravessado por duas nuances importantes: secularização e pluralismo. Embora o primeiro destes termos não seja unívoco, aqui o empregamos para acentuar o declínio totalizante da esfera religiosa. Mais especificamente quanto ao cristianismo no ocidente do globo, houve o enfraquecimento de sua capacidade de determinar comportamentos conforme seus dogmas. Em maior ou menor medida, portanto,

<sup>1</sup> Doutor em Ciência da Religião (PPCIR/UFJF). acarlos\_juridico@yahoo.com.br.

o paradigma secular “levanta um debate sobre a importância da religião na sociedade, podendo-se considerar muitas dimensões e variáveis: crenças, práticas, instituições, espaços públicos” (GIUMBELLI, 2013, p. 47).

De fato, conquanto não se possa imaginar um padrão universal para a presença – ou ausência – das religiões no espaço público, é certo que a maioria das sociedades não mais se estrutura e organiza a partir da dimensão religiosa. Questões afetas à política, à economia, à tecnologia e à educação parecem ter tomado esse lugar. Apesar disso, também é verdade que a mera privatização das religiões não se constata de maneira uniforme. Inclusive não precisamos ir longe para registrarmos que a religião está inclusive mais forte em alguns países ou regiões do globo (BERGER, 2001).

Na mesma medida em que não há mais uma religião que domina e pauta as esferas sociais ocorre o soerguimento da dimensão religiosa da pessoa humana. É que as perguntas cruciais da vida permanecem – quem sou, de onde vim, para onde vou, porque o mal existe... – e não são respondidas a contento pela modernidade. Daí a nítida percepção de que há uma espécie de efervescência religiosa, ao menos se considerarmos o contexto brasileiro.

Nosso país vivencia uma grande proliferação de igrejas, especialmente as que, diante das crises, prometem a solução de problemas e dificuldades de ordem material. No mesmo passo, matrizes minoritárias, como a Seicho-No-Ie, passaram a fazer uso de mídias televisivas e sociais a fim de propagar a fé, expedientes também operados pela Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos (ATEA). Ou seja, estamos em um ambiente cada vez mais plural, no qual se abre a veia do respeito pelas diferenças.

Vejamos, então, como esse arcabouço ressoa no ambiente educacional.

## **1. NOTAS SOBRE A CAPELANIA ESCOLAR**

As discussões sobre a presença religiosa no espaço acadêmico não são novas. Apesar disso, sua judicialização é relativamente recente e tem como marco a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) nº 4.439, que tramita no Supremo Tribunal Federal desde o ano de 2010. Aludida ADI debate o ensino religioso e sua audiência pública, realizada em junho de 2015, sintetizou os argumentos postos para análise.

De um lado estão os que, a despeito do texto constitucional, defendem que o ensino religioso deve ser banido das escolas públicas, quaisquer que sejam os modelos empregados (a exemplo da Convenção Batista Brasileira – CBB); para estes a religião pertenceria apenas aos âmbitos privado e familiar, não tendo o Estado competência e legitimidade para tratar do assunto. No extremo oposto aparecem os defensores de um ensino religioso confessional, embora com linguagens e metodologias distintas do parâmetro catequético (como a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB). No meio do caminho estão os que apregoam um ensino não confessional, já que a escola deve formar cidadãos críticos, que discirnam os fenômenos religiosos permeados na sociedade, apesar de merecer vulto uma educação pensada não apenas sob o viés tecnicista, mas que auxilie na formação do ser humano (a exemplo da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – SOTER).

Os mesmos argumentos, basicamente, aparecem na discussão acerca da capelania escolar, ainda que realizada em instituições de ensino confessionais. Vale ressaltar, entretanto, que diante da liberdade de crença não se afigura crível a imposição de fazeres ecumênicos ou voltados ao diálogo inter-religioso. *Mutatis mutandis*, parece-nos aplicável o que escrevemos acerca da capelania prisional: “exigir a cooperação religiosa em matérias confessionais e cúlticas acaba por, em nome da defesa da laicidade, do ecumenismo e da inter-religiosidade, violar a identidade da maioria das igrejas cristãs” (SILVA JUNIOR, 2017, p. 58).

Aliás, entendemos que as dinâmicas existentes nas instituições de ensino certamente variarão a partir de sua roupagem pública ou particular, confessional ou não. As organizações confessionais restam salvaguardadas em sua identidade e logicamente detém a faculdade de escolher os profissionais que se adéquem a determinado perfil religioso. Lado outro, as escolas públicas, ao permitirem o ingresso de pessoas para a realização das atividades de capelania podem demandar uma postura de respeito ao pluralismo, mas nunca impor conteúdos e fazeres que traduzam posturas de diálogos ecumênico, intercredal ou inter-religioso.

É que, entendemos, não cabe ao Estado postular que determinada perspectiva de interpretação religiosa seja mais ou menos aceitável que outra. A tônica da laicidade reside justamente em tratar com isonomia todas as crenças, e não aventar a exclusão dos que quiserem se manter alheios a um maior contato entre as fés. No espaço democrático, em havendo o respeito ético à diversidade de opiniões, não há que se falar que roupagens exclusivistas sob o

prisma soteriológico devam ser simplesmente rechaçadas.

Isso não quer dizer que o ensino religioso e a capelania escolar devam partir para um viés missionário, evangelizador, catequético. Mesmo que se tratem de atividades com matrícula ou frequência facultativas, o empenho docente não deve que residir numa proposta de conversão pessoal de seus alunos. Ao Estado, nesse ponto, descabe se colocar como veículo através do qual uma única fé, em detrimento das demais, resta propagada com intuito expansionista. Entretanto, quando estamos diante de matérias afetas a moralidade e valores, seria ingênuo pensarmos numa neutralidade axiológica, como se todos nós não partíssemos fundados em determinada cosmovisão.

Dito isso, passemos à análise do “Congresso Brasileiro de Capelania Escolar”, inicialmente historiografando os eventos e seus organizadores.

## **2. O “CONGRESSO BRASILEIRO DE CAPELANIA ESCOLAR”**

O Congresso é realizado anualmente desde 2008 (em 2017 serão dois encontros), sendo que as quatro primeiras e a sexta edições estampavam “Congresso Brasileiro de Capelania Escolar e Ensino Religioso”, demonstrando que a vinculação entre essas esferas era percebida – ou acentuada – pelos organizadores. Vale frisar que até 2014 o evento foi realizado pela Rádio Trans Mundial (RTM), mas em 2015, por ocasião do 8º Congresso, firmou-se uma parceria oficial com a Mocidade para Cristo (MPC) para a coordenação.

A RTM é uma espécie de subproduto da Trans World Radio (TWR), que iniciou suas transmissões em 1954. Apenas em 1970 a RTM nasceu oficialmente no país e sempre manteve uma tradição evangelizadora. Além disso,

Seus objetivos foram claramente delineados desde sua origem, ou seja, produzir programas de qualidade, tendo a Bíblia Sagrada como parâmetro infalível para fazer uma leitura dos acontecimentos históricos, políticos, sociais, culturais, relacionando-os com as questões espirituais, definindo padrões ou referências éticas, morais, comportamentais capazes tanto de interferir na vida dos ouvintes como em reforçar suas convicções religiosas. (TEIXEIRA, 2010, p. 89)

No mesmo passo caminha a MPC. Trata-se de um movimento mundial que atinge mais de 130 países e visa a contextualização do evangelho para

a juventude. Essa organização treina, capacita e envia “missionários” – remunerados ou voluntários – para atuarem junto aos jovens justamente a partir da propagação da fé.

Sobre os temas dos Congressos, as mesmas transitaram entre diferentes perspectivas de capelania escolar e são capazes de nos mostrar o que definimos como três *fases* na compreensão dos organizadores.

A primeira delas postulou pelo tratamento de conteúdos gerais: “Refletindo a capelania escolar no séc. XXI” (2008), “Capelania escolar: da teoria à prática” (2009) e “Desafios e oportunidades” (2010). Pareceu-nos, no caso, tratar-se de uma espécie de introdução ao tema, dado o caráter ainda pouco conhecido e trabalhado desse segmento de capelania.

A segunda pode ser enquadrada num viés evangelizador: “Missão relevante na sociedade contemporânea” (2011), “Despertando a igreja brasileira para a missão da capelania escolar” (2012), “Capelania escolar: resposta de Deus para uma escola em crise” (2013) e “Capelania escolar: ferramenta eficaz de missões urbanas” (2014). O caráter missionário fica evidente, como se assistência religiosa pudesse ser prestada a partir de uma tônica meramente proselitista, visando alcançar a “alma” do aluno.

Em 2015 inaugurou-se a terceira fase dos eventos. Os temas se tornaram uniformes – “Semeando esperança nas escolas brasileiras” –, coincidindo com a parceira da RTM com a MPC. Ainda nessa mesma época o Congresso passou a receber o apoio do Sistema Mackenzie de Ensino (SME), que permanece até hoje (o 11º Congresso, a ser realizado em outubro de 2017 na cidade de São Bento do Sul/SC, já traz esse apoio no cartaz de divulgação). O SME, braço da Igreja Presbiteriana do Brasil, é o responsável por produzir materiais voltados para escolas confessionais e não confessionais que desejam promover uma educação a partir de princípios e valores cristãos.

De se ver, pois, que ocorreram processos de transição: de uma análise mais genérica passou-se por um viés evangelizador, culminando numa perspectiva moral e de difusão de valores éticos. O que nos parece imprescindível salientar é que esse terceiro aporte ocorreu justamente a partir da parceria RTM-MPC, no que esperar-se-ia o contrário. Ou seja, ao invés de conversões, os últimos eventos apregoaram uma capelania que se interessa pela formação integral do ser humano, inclusive em sua dimensão religiosa.

Dessa forma, apesar de a recente temática dos Congressos se aproximar de um viés não catequético, mantém a perspectiva exclusivista, ou pelo menos

está ausente um diálogo ecumênico com o catolicismo e qualquer diálogo com outras matrizes. Tal medida, ressalte-se, encontra amparo no Estado Democrático de Direito e, conforme já dissemos, ao Estado não compete preferir determinada dimensão dialogal em detrimento do exclusivismo.

## CONCLUSÃO

Nessa breve comunicação abordamos uma das interfaces possíveis entre o fenômeno religioso contemporâneo e a educação. Destacamos, no caso, o “Congresso Brasileiro de Capelania Escolar” que, em outubro de 2017, alcançará sua 11<sup>a</sup> edição.

Vimos que a dinâmica das religiões no ambiente educacional contempla diferentes abordagens e perspectivas, boa parte delas acentuada nos temários desses eventos. Entre uma capelania ausente ou vista como evangelismo e missões há variados modos de operacionalização.

Em todo o caso, temos como crível imaginarmos que a dimensão religiosa do ser humano deve fazer parte do processo de ensino-aprendizado, fortalecendo a aplicação de valores “originalmente” religiosos mas que, hoje, se querem laicizados e estão insculpidos constitucionalmente, como bons costumes, dignidade humana, justiça, paz e solidariedade.

## REFERÊNCIAS

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-23, abr. 2001.

GIUMBELLI, Emerson. Para estudar a laicidade, procure o religioso. In: BÉLIVEAU, Verónica Giménez; GUIMBELLI, Emerson (Coord.). *Religión, cultura y política em las sociedades del siglo XXI*. Buenos Aires: Biblos, 2013. p. 43-68.

SILVA JUNIOR, Antonio Carlos da Rosa. *Um campo religioso prisional: Estado, religiões e religiosidades nos cárceres a partir do contexto juizforano*. 2017. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017.

TEIXEIRA, Abidias Freiria. *Trans Mundial: um estudo de caso da primeira rádio missionária do Brasil*. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2010.



# GT 7 - Espiritualidade e mística



## Coordenadores:

Profa. Dra. Ceci Baptista Mariani – PUC Campinas/SP

Profa. Dra. Maria José Caldeira do Amaral – PUCSP/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 vida eremítica e Teresa de Jesus: fidelidade criativa na releitura do carisma carmelitano

*Carlos Frederico Barboza de Souza<sup>1</sup>*

## **Resumo**

Teresa de Jesus, ao propor a reforma teresiana, dentre as diversas influências que teve, também se pauta no exemplo destes “padres santos passados, eremitas, cuja vida pretendemos imitar” (Caminho de Perfeição, 11,4). Neste sentido, a proposta desta comunicação é apresentar uma pesquisa que procura associar a reforma teresiana a uma retomada do estilo primevo dos carmelitas, já que Teresa, de alguma maneira, almejou retomar o estilo eremítico “de nossos fundadores verdadeiros” (Fundações, 14,4). Entretanto, o faz sob novas bases, constituindo sua experiência, assim como de suas companheiras, numa verdadeira fundação, que se abre às exigências de seu tempo. Para tal, num primeiro momento, esta comunicação apresentará a vida dos primeiros carmelitas habitantes do Monte Carmelo, para, na esteira deles, entender a proposta teresiana quanto à fundação do mosteiro de São José de Ávila. Por fim, apresentará aspectos específicos da experiência teresiana, sobretudo na síntese que faz entre vida ativa, vida comunitária e atividade missionária com a vida contemplativa e solitária.

**Palavras-chave:** Eremitismo; Teresa de Jesus; Carmelitas Descalços;

## **INTRODUÇÃO**

A Ordem dos Carmelitas Descalços tem seu carisma fundacional relacionado à figura de Teresa de Jesus (1515-1582), monja Carmelita do mosteiro da Encarnação, em Ávila. Na esteira dos diversos movimentos reformadores existentes no catolicismo espanhol do Século de Ouro (século XVI), ela propôs uma reforma na Ordem dos Carmelitas que revelou ser uma verdadeira fundação, no sentido de que ela propicia ao Carmelo perspectivas inovadoras a partir de sua

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciência da Religião pela UFJF, professor da PUC Minas. Pesquisa financiada pela PUC Minas. E-mail: [fred@pucminas.br](mailto:fred@pucminas.br).

leitura do carisma carmelitano.

Entretanto, afirmar sua capacidade inovadora não significa advogar a existência de ruptura entre a experiência teresiana e a experiência anterior feita pela Ordem dos Carmelitas. Esta começa com os eremitas na Palestina, continua com seu traslado para a Europa (século XIII) e com as exigências de adaptação a um novo estilo que este traslado supôs, sendo que neste processo de adaptação a Ordem de eremítica virou mendicante. Já estabelecida na Europa, a Ordem continua seu processo de crescimento e expansão, até que no século XIV, experimenta um forte florescimento. A Reforma Teresiana está em continuidade com esta história, porém, o faz a partir da perspectiva singular de Teresa de Jesus.

Ao fundar o mosteiro de São José, em Ávila (1562), embora parta de sua experiência mística pessoal, também se mira e se fundamenta na experiência dos primeiros carmelitas dos séculos XII-XIII, habitantes do Monte Carmelo. Estes, vivendo um estilo de vida eremítica em um ambiente não urbano,<sup>2</sup> procuraram, em meio à sua busca eremítica, criar uma associação de vida entre os diversos moradores que habitavam junto à “Fonte de Elias”. Assim, organizam-se ao redor de uma Regra de Vida dada por Alberto de Jerusalém, Patriarca local,<sup>3</sup> que incluía o estabelecimento de um estilo de vida comum associado à vida solitária.

Neste sentido, a fundação de São José de Ávila representa uma busca de renovar este “espírito eremítico” inicial da “Ordem da Virgem”. Não foi algo improvisado por Teresa, mas um desejo que nasce de um projeto amadurecido. Teve seu início já no noviciado no mosteiro da Encarnação onde, provavelmente, fez contato com a obra “A instituição dos primeiros monges”,<sup>4</sup> além das

2 A vida eremítica pode ser diferenciada em vários tipos: existem eremitas urbanos; eremitas que habitam áreas rurais e regiões desérticas; eremitas associados à Ordens religiosas e, portanto, a um carisma de uma determinada Ordem (Cartuxos, Camaldolenses, Carmelitas); eremitas que vivem um ecletismo religioso ou pertencem a religiões distintas (caso de eremitas católicos que praticam, além do cristianismo nos moldes católicos, uma outra tradição religiosa, como o Hinduísmo, por exemplo); eremitas que estão ligados diretamente a um bispo diocesano (eremitas diocesanos).

3 Alberto de Jerusalém (1150 – 1214) ou Alberto de Avogrado, era Cônego Regular da Santa Cruz em Mortara. Feito bispo de Bobbio e de Vercelli, em seguida é eleito Patriarca de Jerusalém pelos canônicos do Santo Sepulcro em 1205. Chega à Palestina em 1206, porém, não pode entrar em Jerusalém, devido à presença islâmica na região. Com isto, fixa sua sede e residência na cidade de São João de Acre, próxima ao Monte Carmelo. Morre em 1214 nesta mesma cidade, apunhalado pelo Mestre do Hospital do Santo Espírito durante uma procissão.

4 Trata-se do “*Liber de institutione primorum monachorum in Lege Veteri exortorum et in Nova perseverantium*”. Esta obra, provavelmente, foi escrita pelo carmelita espanhol Felipe de Ribot, ao redor de 1370.

Constituições da Ordem (cf. MAROTO, 2001, p. 78).

Este desejo de renovar o “espírito eremítico” se encontra presente em diversos textos teresianos que tomam os eremitas do Monte Carmelo como tipos ideais da vida carmelitana a serem imitados: “Recordemos de nossos santos padres do passado, eremitas, cuja vida pretendemos imitar: que terão eles enfrentado de dores, e a sós, bem como frios, fome, sol e calor, sem ter a quem se queixar senão a Deus? Pensais que eles eram de ferro? Pois eram tão delicados quanto nós”. (TERESA DE JESUS, 2001, 333) <sup>5</sup>

Em outro texto, posterior ao citado acima, Teresa os identifica como fundadores, de quem o carisma carmelitano é herdado e de quem ela se sente herdeira e descendente: “Tenhamos diante dos olhos os nossos verdadeiros fundadores, os santos padres de quem descendemos, pois bem sabemos que, seguindo o caminho da pobreza e da humildade, eles gozam de Deus”. (TERESA DE JESUS, 2001, p. 653) <sup>6</sup>

Entretanto, fica uma questão: se Teresa se percebe como descendente de eremitas, como se justifica, a partir de seu pensamento e intuições, esta junção entre vida eremítica e vida ativa, focada na ação em favor da Igreja e das pessoas? Ainda mais que são muito presentes em suas obras textos nesta direção mais missionária e apostólica.

Ou seja, sendo Teresa marcada por uma mística realística, que se foca no serviço, na pertença à comunidade eclesial e na prática da caridade como prioritárias em relação às práticas exclusivamente oracionais, como explicar sua referência aos primeiros eremitas? Se ela absorve o ideal eremítico primevo, ela o adapta? Se sim, com que enfoques e que leituras faz dos ideais eremíticos?

Como exemplo de afirmações desta monja carmelita, podemos ler no Castelo Interior: “O amor jamais está ocioso”. (TERESA DE JESUS, 2001, p. 507).

<sup>7</sup> Mais tarde, ainda no Castelo Interior, ela também afirmará:

---

<sup>5</sup> Na forma mais comum de citação, pautando-se nas obras de Teresa de Jesus separadamente, esta citação seria feita da seguinte forma: C 11,4.

<sup>6</sup> Citação baseada na obra de Teresa: F 14,4. As fontes das abordagens de Teresa acerca da vida eremítica são de duas ordens: 1) textos referentes ao eremitismo propriamente dito, que são textos acerca dos primeiros eremitas do Monte Carmelo, além de textos que dão conta dos pequenos eremitérios existentes nos Mosteiros Carmelitas; e 2) textos referentes à Regra Primitiva.

<sup>7</sup> Citação baseada na obra de Teresa: V M 4,10.

Quando vejo algumas pessoas muito diligentes em compreender a oração que têm e muito empertigadas quando estão nela (a tal ponto que não ousam mexer-se nem agir com o pensamento, a fim de não perderem um pouquinho do gosto e da devoção que tiveram), percebo quão pouco entendem do caminho por onde se alcança a união. E pensam que nisso reside o essencial.

Não, irmãs, não; o Senhor quer obras. Se vedes uma enferma a quem podeis dar algum alívio, não vos importeis em perder essa devoção e tende compaixão dela. Se ela sente alguma dor, doa-vos como se a sentísseis vós. E, se for necessário, jejuais para que ela coma; não tanto por ela, mas porque sabeis que o vosso Senhor deseja isto. (TERESA DE JESUS, 2001, p. 503)<sup>8</sup>

Isto posto, esta comunicação irá, inicialmente, abordar a vida eremítica dos primeiros carmelitas, sobretudo a partir de sua Regra de Vida, dada por Alberto de Jerusalém. Em seguida, centrar-se-á em Teresa e em sua relação com a Regra de Vida, na perspectiva de perceber como ela menciona e aborda certos aspectos da Regra. Por fim, se abordará algumas marcas deixadas pela Regra na espiritualidade teresiana.

## **1. A REGRA DE VIDA DE SANTO ALBERTO: A RAIZ CARMELITANA FLORESCE NO MONTE CARMELO**

A história da Ordem dos Carmelitas, na perspectiva da Reforma Teresiana, pode ser dividida em dois grandes períodos: o primeiro, o Período Lendário; o segundo, o Período Histórico. Este pode ser subdividido no Período Palestinese e no Período Europeu, que possui as seguintes etapas: a Emigração e adaptação ao Ocidente (ocorrida no século XIII), a etapa do Florescimento (século XIV) e a Restauração Teresiana (século XVI).

O Período Lendário surge de uma concepção de que a Ordem dos Carmelitas teria se formado no século IX a.E.C. com o profeta Elias, denominado São Elias, no Monte Carmelo (região de Haifa).<sup>9</sup> Após Elias, a Ordem teria continu-

<sup>8</sup> Citação baseada na obra de Teresa: V M 3,11.

<sup>9</sup> É interessante observar que, apesar da menção ao profeta Elias, este não é mencionado pelos eremitas do Monte Carmelo. A única menção que se tem notícia é a que está na Regra de Vida dada por Alberto de Jerusalém. Nela, de forma simples e sem nenhuma elaboração espiritual ou teológica, se diz que este grupo se reunia ao redor da "Fonte de Elias". Portanto, trata-se, inicialmente, de uma menção puramente geográfica, indicativo de uma localização. A presença eliana aparecerá, explicitamente e com enfoque teo-

dade por meio de diversos representantes, dentre eles o profeta Eliseu. Estes representantes se encontrariam unidos como que por uma corrente de transmissão do espírito eliano até a constituição da Regra de Vida dada por Alberto, Patriarca de Jerusalém, entre 1206 e 1214.

Os primeiros carmelitas são provenientes, provavelmente, da terceira Cruzada à “Terra Santa” (1189 – 1192). São pessoas que deixam uma sociedade em grande transformação, decorrente da passagem do sistema feudal para estruturas mais urbanizadas. Além disso, a Igreja Católica também vivia transformações, sobretudo, decorrentes de uma crise profunda, originária de certa decadência na vida cristã e nas lideranças hierárquicas, assim como transformações decorrentes de ações reformistas, como as reformas monásticas e também reformas populares e laicais, com busca de maior autenticidade e coerência na vivência do espírito cristão.

É neste bojo que surgem as Ordens Mendicantes e os movimentos de penitência, eremíticos, que se traduzem em crítica aos mosteiros institucionalizados, verdadeiros feudos, e busca de uma vida simples. Também são originários deste contexto os movimentos de peregrinações que buscavam uma vida cristã pautados pela vivência dos valores do desapego, pobreza, da expatriação, da itinerância.

Os carmelitas primevos reuniram-se ao redor do Monte Carmelo, sem nenhuma forma de institucionalização. Porém, é provável que tenha havido uma crise entre eles, que lhes fez demandar uma estruturação mínima. Assim, se dirigem a Alberto de Jerusalém e lhe pedem uma Regra de Vida.

Nesta Regra foram definidas normas para práticas comuns relacionadas à oração e à vida litúrgica, assim como momentos de encontros, como a refeição em comum, o estabelecimento de uma liderança a quem se preste obediência, o cuidado com os “menores”, uma vida de trabalho e serviço, a revisão de vida e a correção fraterna.

---

lógico-espiritual, chegando a vê-lo como um “tipo ideal” do carmelita, quando os carmelitas se trasladam para a Europa e no contexto dessa mudança necessitam justificar sua existência.

## 2. TERESA DE JESUS E A VIDA EREMÍTICA: DIALOGANDO COM A REGRA DE VIDA DOS CARMELITAS

Segundo o grande especialista em Teresa, Tomás Álvarez, entre as leituras que ela realizou, “nenhum outro texto, a exceção da Bíblia, exerceu sobre ela influência tão profunda e determinante. Nenhum foi lido e relido com tanto interesse”. (ALVAREZ, 2001, P. 1140).

Exemplo disto é que já em seu projeto de fundar um novo mosteiro ela menciona o desejo de manter fidelidade à Regra: “Imaginando o que poderia fazer por Deus, pensei que a primeira coisa era seguir o chamamento que Sua Majestade me fizera para ser religiosa, respeitando a minha Regra com a maior perfeição possível”. (TERESA DE JESUS, 2001, p. 217) <sup>10</sup>. E esta relação com a Regra é mencionada em sua petição de fundação do mosteiro de São José de Ávila enviada à Roma, no final de 1561.

Após a redação do Livro da Vida (1565), Teresa escreve o livro Caminho de Perfeição (provavelmente, em 1566) e menciona que o mesmo se destina “às monjas descalças de Nossa Senhora do Carmo da Regra Primitiva” e que o mosteiro destinado a estas monjas se “fundou de acordo com a Regra Primitiva de Nossa Senhora do Carmo”. (TERESA DE JESUS, 2001, p. 294.299)

Porém, se Teresa menciona com tanta frequência a Regra de Vida dada por Santo Alberto de Jerusalém, que aspectos dela ela retoma com mais vigor, adaptando à sua vida no Mosteiro das Carmelitas Descalças.

São diversos pontos que Teresa enfatiza, porém, aqui ressaltar-se-á apenas cinco:

- a) O tema da oração constante, presente no número 10 da Regra. Teresa afirma que a “primeira Regra diz que oremos sem cessar”. (TERESA DE JESUS, 2001, p. 311) <sup>11</sup>
- b) Permanecer em oração na própria cela (RV 10): “seguindo o nosso costume, previsto na Regra, de que fique cada qual em sua cela”. (TERESA DE JESUS,

---

<sup>10</sup> Citação baseada na obra de Teresa: V 32,9.

<sup>11</sup> CP 4,2.



2001, p. 313) <sup>12</sup>

- c) Silêncio e solidão, temas da RV 21. Teresa também insiste nesses aspectos: “Não tendes, neste convento de São José, sala de trabalhos, porque, embora isso seja um costume louvável, guarda-se o silêncio com mais facilidade quando cada qual está sozinha; além disso, acostumar-se à solidão é fundamental para a oração e, como esta há de ser o cimento desta casa, é necessário cuidarmos de ter afeição por aquilo que mais nos ajuda a cultivá-la”. (TERESA DE JESUS, 2001, p. 313) <sup>13</sup>
- d) Vida em comum (tema abordado em distintas partes da Regra acerca da propriedade dos bens e da oração e refeição em comum): Teresa insiste em um grupo pequeno, que viva consciente da importância de “amar-vos muito umas às outras, pois não há problema que não seja resolvido com facilidade entre os que se amam”. (TERESA DE JESUS, 2001, p. 312) <sup>14</sup>
- e) Pobreza (RV 12): antes da fundação de São José, ela, estando em Toledo, se encontra com a beata andaluza Maria de Jesus, e em conversa com ela resolve fazer uma opção radical pela pobreza. Teresa mesmo relata: “Antes de falar com ela, eu não sabia que a nossa Regra – antes de ser mitigada – determinava que nada possuíssemos”. (TERESA DE JESUS, 2001, P. 239). <sup>15</sup>

## CONCLUSÃO

Teresa referencia-se fortemente na Regra de Vida dada por Alberto de Jerusalém. E o faz a partir de sua concepção do carisma carmelitano contido na Regra. Além disso, adapta esta Regra às situações de sua sociedade e às necessidades da Igreja. Isto porque Teresa, apesar de se apoiar em uma Regra eremítica, o faz com senso de pertença à comunidade eclesial, no meio da qual ela divide seus sonhos e suas lutas e desafios. E nesta perspectiva, mesmo mantendo e valorizando o silêncio, ela percebe-se colaborando com a missão evangelizadora da Igreja de seu tempo. Portanto, ao fazer isto, dá perspectivas interessantes ao carisma eremítico presente nos inícios do Carmelo, sendo capaz de unir oração

<sup>12</sup> CP 4,9.

<sup>13</sup> CP 4,9. Cf. também Const. 8.

<sup>14</sup> Cp 4,5.

<sup>15</sup> Citação baseada na obra de Teresa: V 35,2.

e ação; silêncio e serviço; amor fraterno e solidão.

## REFERÊNCIAS

ALVAREZ, Tomas. Diccionario de Santa Teresa de Jesús. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

BOAGA, Emanuele. Como pedras vivas... no Carmelo. Roma: S/Editora, 1989.

BOAGA, Emanuele & BORRIELO, Luigi. Dizionario carmelitano. Roma: Città Nuova, 2007.

CARMEN, Alberto de la Virgen del. Historia de la Reforma Teresiana (1562 – 1962). Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1968.

MAROTO, Daniel de Pablo. Batuecas. Madri: Editorial de Espiritualidad, 2001.

MESTERS, Carlos. Ao redor da Fonte. Círculos de oração e de meditação em torno da Regra do Carmo. S/Editora. S/data.

MORRIONES, Ildefonso. Santa Teresa, fundadora o reformadora. In: [http://www.teresianum.net/wp-content/uploads/2016/11/Ter\\_41\\_1990-2\\_669-684.pdf](http://www.teresianum.net/wp-content/uploads/2016/11/Ter_41_1990-2_669-684.pdf). Acesso em 07/07/2017.

TERESA DE JESUS. Obras completas. São Paulo: Loyola / Edições Carmelitanas, 1995.

# “Até que cristo se forme em vós” (GL 4, 19) O itinerário espiritual de Tiago Alberione

*Rosa Maria Ramalho<sup>1</sup>*

## **Resumo**

Tiago Alberione pode ser considerado um dos grandes místicos do Século XX. Todavia, o seu vasto tesouro espiritual, conhecido como Espiritualidade Paulina, ainda permanece guardado em suas inúmeras publicações e na prática diária de seus filhos e filhas espirituais, os membros das diversas congregações por ele fundadas, a chamada Família Paulina. O itinerário espiritual vivido por ele e proposto para a Família Paulina tem profundo embasamento bíblico nos Evangelhos e nas Cartas de São Paulo e, a influência das grandes espiritualidades da Igreja Católica, das quais ele foi um exímio estudioso com a intenção de dar o melhor para sua família religiosa. Centrada em Jesus Mestre, Caminho, Verdade e Vida a Espiritualidade Paulina tem como meta a frase de São Paulo “Até que Cristo se forme em vós” (Gl 4, 19), meta esta, que está orientada para dar sustento e o perfeito desenvolvimento da missão de evangelizar como os meios de comunicação. Neste artigo, procuraremos elencar as principais características da Espiritualidade Paulina, aprofundando especialmente os seus fundamentos bíblicos, as suas influências e originalidades.

**Palavras-chave:** Espiritualidade. Missão. Tiago Alberione.

## **INTRODUÇÃO**

O místico, segundo a compreensão de Marco Vannini, é antes de tudo o sujeito de uma experiência com o mistério, denominada mística. Ele não é alguém que está à parte na sociedade, recluso a uma vida voltada somente para o sobrenatural. Antes de tudo, o místico é alguém que encontrou no Absoluto um sentido para o seu nada, o seu lugar no mundo (VANNINI, 2005, p. 14).

Muitos fundadores de ordens e congregações religiosas deixaram para a Igreja um vasto tesouro espiritual repleto de experiências extraordinárias e intuições inovadoras sobre como viver a fé, o seguimento de Jesus e o encontro com Deus. Todavia, estes homens e mulheres, na sua grande maioria, são tam-

<sup>1</sup> Mestranda em Teologia, na Faculdades EST, São Leopoldo/RS. Bolsista pela Capes.

bém foram pessoas profundamente sensíveis à realidade de seu tempo e, de modo especial, solidários aos sofrimentos humanos.

Tiago Alberione, fundador da Família Paulina,<sup>2</sup> desde muito jovem percebeu quais eram os apelos de Deus para sua vida e qual era seu lugar no mundo. As profundas experiências de oração realizadas em sua adolescência e juventude e o estudo e a escuta de mestres da sociologia e da teologia de seu tempo definiram o seu perfil espiritual centrado na Sagrada Escritura e na Eucaristia e sempre voltado para o dever de fazer a todos “a caridade da verdade” divulgando o Evangelho através dos meios de comunicação.

Assim, o objetivo deste artigo é antes de tudo dar a conhecer Tiago Alberione e a sua a experiência mística. Para isto, nos deteremos em analisar a vida e alguns escritos deste teólogo e fundador que foi um precursor na Igreja Católica na evangelização com os meios de comunicação.

## 1 VOU SER PADRE

Tiago Alberione nasceu no dia 04 de abril de 1884, na localidade de San Lorenzo di Fossano, em uma família católica profundamente religiosa. Suas origens são muito simples, seus pais Miguel Alberione e Teresa Allocco eram camponeses e após o nascimento de Tiago foram morar e trabalhar em uma propriedade rural próxima da cidade de Cherasco. Tanto Cherasco, como San Lorenzo di Fossano pertenciam à região do Piemonte, no norte da Itália. No Piemonte também nasceram grandes santos fundadores como João Bosco, Leonardo Murialdo, José Cotolengo e Luís Orione.

Nos primeiros anos de sua infância, Tiago começa a estudar na Escola de Ensino Fundamental e lá surge o que ele chama de primeira luz clara descrita em no livro *Abundantes divitiae gratiae suae* que é considerado sua maior autobiografia

Ele lembra um dia do ano letivo de 1890-1891. A professora Cardona, tão boa, verdadeira Rosa de Deus, delicadíssima nos seus deveres, perguntou a alguns dos seus 80 alunos o que pretendiam

---

<sup>2</sup> Família Paulina é o nome que se dá ao grupo das cinco congregações (Pia Sociedade de São Paulo, Pia Sociedade Filhas de São Paulo, Pias Discípulas do Divino Mestre, Irmãs de Jesus Bom Pastor e Irmãs de Nossa Senhora Rainha dos Apóstolos), dos 4 institutos seculares (Anunciatinas, Gabrielinos, Jesus Sacerdote e Santa Família) e a União dos cooperadores fundados por Tiago Alberione.

fazer da vida. Ele foi o segundo a ser interrogado: refletiu um pouco, depois sentiu-se iluminado e respondeu, com convicção, entre o espanto dos alunos: “Serei padre”. Ela o animou e o ajudou muito. Era a primeira luz clara: antes já sentira certa tendência, mas obscuramente, no fundo da alma; sem consequências práticas. A partir daquele dia, os companheiros e, às vezes, os irmãos começaram a chama-lo “padre”; quer por brincadeira, quer para lhe chamar a atenção para o dever... Isso trouxe consequências para ele: o estudo, a piedade, os pensamentos, o comportamento, até o recreio orientaram-se nesta direção (ALBERIONE, 2000, p. 34).

Esta resposta ingênua dada na primeira infância marca uma responsabilidade diante da sua família e dos colegas de aula. Na continuidade dos estudos na cidade de Cherasco, Tiago tem maior contato com pároco Pe. Giovanni Battista Montersino que o faz participar de rodas de conversa em sua casa com os intelectuais da cidade. Destes encontros, nasce em Alberione o gosto pelos livros, pela música, pela história, pela filosofia. A participação nestas conversas, favoreceram, além da abertura para esta sensibilidade cultural uma oportunidade de Alberione mergulhar na realidade eclesial. “É neste pequeno grupo de pessoas que tem início o itinerário espiritual e cultural do futuro apóstolo” (ALBERIONE, , 2007, p. 12).

Tendo o apoio de seu pároco e ajuda financeira de um tio no dia 25 de outubro de 1896, Tiago Alberione ingressa no seminário da diocese de Turim, na cidade de Bra. Porém, a experiência naquele seminário não foi bem sucedida e não se sabe ao certo por que razões<sup>3</sup> ele foi demitido no dia 7 de abril de 1900 antes de concluir o ano letivo.

A saída de Bra tornou-se ocasião para o jovem Tiago ir para sua diocese, Alba. Ali, ele encontrou um ambiente favorável para o seu pleno desenvolvimento humano, espiritual e intelectual.

## **1.2 UMA LUZ ESPECIAL**

A experiência espiritual decisiva na vida de Tiago Alberione e que é considerada a sua grande luz acontece na noite da passagem do século XIX

---

<sup>3</sup> Nenhum dos seus biógrafos apontam o motivo de sua saída do seminário de Bra, pois nunca o padre Alberione falou desse tema com clareza. O que se diz segundo alguns biógrafos é que o motivo possa ser por leituras feitas sem orientação e discrição ou talvez por motivo disciplinar ou moral.

para o século XX. Essa experiência não se dá repentinamente em sua vida, ela é consequência de sua sensibilidade a Deus e ao que estava acontecendo no contexto histórico de seu tempo.

A participação em congressos e a escuta de grandes sociólogos de seu tempo o fizeram perceber os desafios colocados para a Igreja.

Realizara-se, pouco antes, um congresso (o primeiro que assistiu); entendera bem o discurso calmo, mas profundo e cativante de Toniolo. Lera-se o convite de Leão XIII para rezar pelo século que se iniciava. Tanto um como outro falavam das necessidades da Igreja, dos novos meios do mal, do dever de opor imprensa a imprensa, organização a organização, de fazer o Evangelho penetrar nas massas, das questões sociais (ALBERIONE, 2000, p. 34).

Na mente do jovem Alberione, estes questionamentos permaneceram ressoando até a noite da passagem do século. Nesta ocasião, os seminaristas do curso de filosofia foram convidados a permanecerem, depois da missa da meia noite, quanto tempo quisessem em oração. Tiago permaneceu em oração por mais de quatro horas. Alberione relata sua experiência salientando especialmente as motivações que o levaram a rezar e a clareza de seus pensamentos e inspirações providas da adoração eucarística

Uma luz especial veio da Hóstia, compreendeu melhor o convite de Jesus: “Vinde a mim todos...” Pareceu-lhe compreender o coração do grande papa, os convites da Igreja, a missão verdadeira do sacerdote. Pareceu-lhe evidente o que Toniolo dizia a respeito do dever de ser apóstolos de hoje, usando os meios empregados pelos adversários; sentiu-se profundamente obrigado a preparar-se para fazer algo pelo Senhor e pelos homens do novo século com os quais viveria. A oração durou quatro horas depois da missa solene: que o século nascesse em Cristo-Eucaristia, que novos apóstolos sanassem as leis, a escola, a literatura, a imprensa, os costumes; que a Igreja tivesse novo impulso missionário; que os novos meios de apostolado fossem usados bem. [...] A Eucaristia, o Evangelho. O Papa, o novo século, os novos meios, a doutrina do conde Paganuzzi referente à Igreja, a necessidade de uma falange de apóstolos fixaram-lhe de tal maneira na mente e no coração que, daí em diante, lhe dominaram sempre os pensamentos, a oração, o trabalho interior, as aspirações. (ALBERIONE, 2000, p. 34-35).

Ainda, conforme o seu relato, no dia seguinte, a experiência foi percebida de forma exterior, transparecendo em seu corpo, conforme manifestou-lhe um colega clérigo (ALBERIONE, 2000, p. 35). Ele via que no futuro muitas pessoas iriam sentir o que ele sentia, mas a missão a ser empreendida ainda não estava clara.

Esta experiência denominada em *Abundantes Divitiae* por Noite de Luz, segundo o próprio Alberione, foi decisiva para a missão específica e o espírito particular em que nasceria e viveria a Família Paulina. Todavia, ela ainda não estava clara o suficiente para agir, por isso, faz-se necessário e obrigatório “preparar-se”. Esta preparação irá dar-se ao longo de alguns anos de estudos, discernimento e especialmente, escuta da vontade de Deus que, por muitas vezes, ele a sentia confirmar-se pelo aconselhamento de seu diretor espiritual cônego Francisco Chiesa e pelo bispo dom Francisco Re.

### 1.3 UM PASSO DEFINITIVO

Em 1907, com apenas 23 anos, Tiago Alberione é ordenado sacerdote na diocese de Alba. Sua primeira experiência como padre é na pequena paróquia de Narzole. Esta experiência pastoral<sup>4</sup> que dura somente nove meses já é o suficiente para que o jovem padre perceba as necessidades das pessoas. O bispo dom Francisco Re, vendo suas características espirituais o envia para ser o diretor espiritual do seminário de onde o neossacerdote tinha acabado de sair.

Além de ser professor no seminário e diretor espiritual, Tiago Alberione envolve-se assessorando diversos movimentos da diocese. Começa também a participar da Associação da Boa Imprensa que controlava o semanário diocesano *Gazzetta d'Alba*. No ano de 1913, foi convidado a assumir a direção do jornal que estava falido (ROLFO, 2001, p. 77). Menos de quatro meses depois de ter assumido a direção do jornal, padre Alberione compra-o com o direito de livre administração e direção (ROLFO, 2001, p. 78).

---

<sup>4</sup> Tiago Alberione sempre esteve de alguma forma ligado à pastoral, em 1912 ele publica o livro *Appunti di teologia pastorale*, que no Brasil foi traduzido em 2011 com o título *Anotações de teologia pastoral*. Em 1938 ele funda a congregação das Irmãs de Jesus Bom Pastor com a missão específica de estar nas paróquias e colaborar com a pastoral paroquial.

Aos poucos o padre Alberione vai envolvendo-se com o que deverá ocupar toda sua vida, até os seus últimos dias. Mas, no início, nada era claro. Ele começa a pensar em uma organização católica de escritores, técnicos, livreiros (ALBERIONE, 2000, p. 36), porém, no ano de 1910 “deu um passo definitivo: escritores, técnico, propagandistas, porém religiosos e religiosas” (ALBERIONE, 2000, p. 36) com o objetivo de dar mais unidade, estabilidade, continuidade e sobrenaturalidade a evangelização com a boa imprensa.

Logo, ele adquire a primeira máquina impressora e todo o necessário para iniciar a impressão do jornal em uma casa alugada na Praça Cherasca, em Alba, e, no dia 20 de agosto de 1914, inicia a Escola Tipográfica Pequeno Operário, e começa a reunir alguns meninos para aprender a arte tipográfica e estes inexperientes meninos serão futuramente os primeiros paulinos<sup>5</sup>. No ano seguinte, ele dá início o ramo feminino, reunindo inicialmente algumas em uma oficina de costura enquanto preparava-as para a missão que estava por vir com a ajuda de Teresa Merlo (MARTINI, 1995, p. 123).

Com aquela pequena e simples escola tipográfica nascia o Apostolado da Edição assim definido por Tiago Alberione no futuro livro Apostolado da Edição de 1944

Por “apostolado da edição” não se entende aqui simplesmente aquele complexo de iniciativas que rejeitam o que ofende a moral e a fé cristã ou que se proponham algum ideal particular de bem, mas entende-se uma verdadeira missão que se pode apropriadamente definir *pregação da palavra divina por meio da edição*. “Pregação da palavra divina”, isto é, anúncio, evangelização da boa-nova, da verdade que salva (ALBERIONE, 2012, p. 38).

O cerne do apostolado<sup>6</sup> da edição é a pregação da palavra de Deus, todavia o diferencial está no uso da imprensa como meio de pregação. Desse modo, Alberione equipara o sacerdote e a imprensa com o mesmo ofício divino. Ele dá à imprensa uma dignidade e uma sacralidade. Os inícios foram repletos de dificuldades. Surgiam inúmeras incompreensões quanto à forma e método de missão, que na época não era nada comum para uma congregação religiosa tanto masculina como feminina. As dificuldades também provinham de questões ma-

<sup>5</sup> Nome como são conhecidos os membros da Pia sociedade de São Paulo.

<sup>6</sup> Neste artigo, usaremos as palavras apostolado e missão com o mesmo fim de designar a missão de evangelizar com os meios de comunicação.



teriais como as dívidas pela aquisição de casas e máquinas e também doenças.

A missão, que tem início com a imprensa, aos poucos foi expandindo-se pelo mundo com a fundação de casas nos cinco continentes<sup>7</sup> e também com a descoberta de novos meios de comunicação como o rádio, o cinema e a televisão que logo foram ganhando espaço e credibilidade para padre Alberione (ALBERIONE, 2000, p. 45).

## **2 NO CENTRO ESTÁ JESUS MESTRE CAMINHO, VERDADE E VIDA**

Tiago Alberione desejava dar o que havia de melhor para sua família em relação à espiritualidade, pois ele sabia que devido às exigências da missão somente uma forte espiritualidade poderia sustentar os apóstolos da boa imprensa.

Com esta intenção, ele percorre vários institutos conhecendo as espiritualidades para dar à Família Paulina uma espiritualidade forte e integral. Da mesma forma como a missão nos seus inícios não era clara, a espiritualidade da família paulina aos poucos foi ganhando uma identidade específica e correspondente à missão a qual era chamada a desempenhar na Igreja.

No estudo das diferentes espiritualidades: beneditina, franciscana, inaciana, carmelita, salesiana, dominicana, agostiniana tornou-se cada vez mais evidente que cada uma delas tem aspectos bons; porém, na fundamentação se encontra sempre Jesus Cristo, divino Mestre, do qual cada um considera especialmente algum aspecto; quem mais a verdade (são Domingos e seguidores); quem mais a caridade (são Francisco e seguidores); quem mais a vida (são Bento e seguidores); há que considere dois aspectos... etc. Todavia, passando-se ao estudo de são Paulo, encontra-se o discípulo que conhece o Mestre divino em sua plenitude; ele o vive integralmente; perscruta-lhe os profundos mistérios da doutrina, do coração, da santidade, da humanidade e divindade: considera-o como doutor, hóstia e sacerdote; apresenta-nos o Cristo total, como ele mesmo já se definira: Caminho, Verdade e Vida (ALBERIONE, 2000, p. 76)

No apóstolo Paulo, ele encontrou um protótipo da vida em Cristo. Um

---

<sup>7</sup> A primeira fundação da Família Paulina fora da Itália acontece no ano de 1931 quando padre Tiago Alberione envia os padres paulinos e depois as irmãs paulinas para a cidade de São Paulo no Brasil.

santo que se destacava em duas direções: a intimidade com Jesus Cristo e a missionariedade.

A admiração e a devoção começaram especialmente com o estudo e a meditação da *Carta aos Romanos*. Desde então a personalidade, a santidade, o coração, a intimidade com Jesus, a sua obra na dogmática e na moral, a marca deixada na organização da Igreja, seu zelo por todos os povos, foram argumentos de meditação. Pareceu-lhe verdadeiramente o Apóstolo: por conseguinte todo apóstolo e todo apóstolado poderiam haurir dele. (ALBERIONE, 2000, p. 48)

Tal se tornou a admiração de Alberione por São Paulo que ele denominou o modo de ser e de viver de sua família religiosa como o Espírito Paulino. Este Espírito Paulino compreende, antes de tudo, em imitar o apóstolo Paulo<sup>8</sup> em suas diversas dimensões, isto é no seu modo de seguimento de Jesus e na forma destemida de levar o Evangelho a todos. Dom Roatta, que foi um dos grandes estudiosos da obra de padre Alberione afirma que a fidelidade a este espírito será “a medida da validade de nossa ação entre os homens” (ROATTA, 1977, P. 15) portanto, torna-se uma condição necessária, para desempenhar bem a missão, conhecer bem o apóstolo Paulo e seus escritos.

O espírito paulino, conforme Alberione tem como meta a vida em Cristo, segundo o trinômio de João 14, 6: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida”<sup>9</sup>. Tudo deve estar integrado na vida em Cristo, todas as dimensões do ser humano<sup>10</sup> e da sociedade, “com esta devoção o homem é totalmente tomado, conquistado por Jesus Cristo” (ALBERIONE, 2000, p. 76). Para que esta integração aconteça, é preciso um constante empenho de cristificação, isto é, conformação em Cristo, através das práticas de piedade cotidianas<sup>11</sup> e da missão realizada com espírito de Santidade.

<sup>8</sup> Alberione coloca em prática o pedido do apóstolo aos Coríntios: “Sede meus imitadores, como eu mesmo o sou de Cristo” 1 Cor 11, 1.

<sup>9</sup> Padre Alberione tem um primeiro e forte contato com o trinômio “Caminho, Verdade e Vida” através da encíclica de Leão XIII *Tametsi futura* sobre Jesus Cristo redentor, publicada em 1 de novembro de 1900.

<sup>10</sup> “Todo o homem em Jesus Cristo, para o amor total a Deus: mente, vontade, coração, forças físicas. Tudo, natureza, graça e vocação, para o apóstolado. Carro que corre apoiado em quatro rodas: santidade, estudo, apóstolado, pobreza” (ALBERIONE, 2000, p. 58).

<sup>11</sup> As principais práticas diárias de piedade da espiritualidade da Família Paulina, propostas por padre Alberione são a Meditação da Palavra, a Missa, a Hora de adoração e Exame de consciência. A meditação e a hora de adoração seguem um método elaborado e proposto por padre Alberione chamado Verdade, Caminho e vida.

A meta de configurar-se totalmente em Cristo foi tomada de São Paulo na carta aos Gálatas: “Até que Cristo se forme em vós” (Gl 4, 19). Portanto, para Alberione, a missão da família paulina de evangelizar com os meios de comunicação vai alcançar seu fim, somente se a pessoa que a realiza estiver totalmente em Cristo, com todo seu ser mente, vontade e afetos (FORLAI, 2015, p. 30). A espiritualidade proposta por Alberione é profundamente enraizada na missão e não tem sentido sem ela. A missão acontece no constante movimento entre oração e ação, apostolado e contemplação. Em outras palavras, segundo Alberione, para exercer bem o apostolado da comunicação, torna-se necessário viver no constante equilíbrio entre o comunicar-se com Deus e o comunicar Deus.

A missão deve ser realizada de joelhos, isto é, em espírito de oração, acompanhada da mística do seguimento do Jesus a partir de São Paulo. E a oração, nada mais é do que amar e deixar-se amar

A alma que vive em união com Deus conhece apenas a palavra amor. E todas as suas orações são expressão do amor de Deus; mesmo quando pede graças temporais, pede-as somente quando convém à glória de Deus; à base de todas as suas orações há apenas um pedido: amor! Adora, por amor; agradece, por amor; pede perdão dos pecados, por amor. (ALBERIONE, 1973. p. 125)

Tiago Alberione ao propor um método ou um caminho de vida espiritual para seus filhos e filhas oferece aquilo que ele mesmo experimentou, aprofundou e discerniu como o caminho mais seguro para viver em Cristo e nas orientações da Igreja, da qual ele era um filho fiel. Em *Abundantes Divitiae*, padre Alberione sintetiza o que significa viver o espírito paulino e em quais elementos ele está enraizado

A Família Paulina aspira a viver integralmente o Evangelho de Jesus Cristo, Caminho, Verdade e Vida, no espírito de São Paulo, sob o olhar da Rainha dos Apóstolos. Não há nela muitas particularidades, nem devoções singulares, nem demasiadas formalidades; busca-se, porém, a vida em Cristo Mestre e na Igreja. O espírito de São Paulo adquire-se da sua vida, das suas cartas, do seu apostolado. Ele está sempre vivo na dogmática, na moral, no culto, na organização da Igreja. Segredo de grandeza e de riqueza é moldar-se por Deus, vivendo em Cristo. Para tanto, fique sempre claro o propósito de viver e agir na Igreja e pela Igreja; de inserir-se como oliveiras silvestres na oliveira vital Cristo-Eucaristia; de pensar em cada frase do Evan-

gelho e nutrir-se delas, conforme o espírito de são Paulo. (ALBERIONE, 2012, p. 38).

Nesta síntese, também encontramos uma referência à dimensão mariana da espiritualidade da Família Paulina. Em Maria, Rainha dos Apóstolos, Alberione vê a mulher que primeiro deu Jesus ao mundo. Por isso, da mesma forma a Família Paulina deve dar Jesus ao mundo através da imprensa, mas primeiro, como Maria, deve ter gerado Jesus dentro de si.

## CONCLUSÃO

Tiago Alberione é um homem ainda para ser descoberto como teólogo e místico. Giuseppe Forlai afirma que “conhecer Alberione faz bem, leva ao essencial, fornece um método sério de vida espiritual, fundeia a existência no Evangelho puro e simples” (FORLAI, 2015, p. 28).

Ao aprofundar sua vida, descobrimos um homem profundamente marcado desde a sua infância por esplêndida abertura à vontade Deus e uma aguçada sensibilidade à realidade das pessoas de seu tempo ao ponto de sentir um dever de “preparar-se para fazer algo pelo Senhor e pelos homens do novo século com os quais viveria”.

Neste breve artigo, demos a conhecer alguns aspectos fundamentais de sua vida e tivemos a oportunidade de apenas pincelar poucos elementos de sua espiritualidade que é um caminho de mão dupla que parte da oração para a ação e da ação para oração. Sem este duplo movimento, corre-se o risco, segundo Alberione, de uma oração alienante e da missão de evangelizar com os meios de comunicação tornar-se apenas um comércio semelhante a tantos outros.

## REFERÊNCIAS

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. 10. ed. São Paulo: Paulus, 2009.

ALBERIONE, T. *Abundantes divitiae gratiae suae*. História Carismática da Família Paulina. São Paulo: Paulus, 2000.

\_\_\_\_\_. *Donec Formetur Christus in vobis*. São Paulo: Paulus, 2012.

- \_\_\_\_\_. *O apostolado da edição*. São Paulo: Paulus, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Pensamentos* – Fragmentos de espiritualidade apostólica, tirados de seus escritos e palavras. São Paulo: Edições Paulinas, 1973.
- FORLAI, G. *Cristo vive em mim*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2015.
- LEÃO XIII. *Carta Encíclica Tametsi Futura* sobre Jesus Cristo Redentor. São Paulo: Edições Paulinas. (Sem data)
- MARTINI, C. A. *As filhas de São Paulo* – Anotações para uma história 1915-1984. São Paulo: Paulinas, 1995.
- ROATTA, G. *São Paulo e a família paulina* – No pensamento do pe. Tiago Alberione. São Paulo: Edições Paulinas, 1977.
- ROLFO, L. *Padre Alberione: Anotações para uma biografia*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2001.
- VANNINI, M. *Introdução à Mística*. São Paulo: Loyola, 2005.

# Mestre Eckhart e Michel Henry do 'lugar' do eu na Vida Absoluta

*Edson Matias Dias<sup>1</sup>*

## RESUMO

Este trabalho procura relacionar fenomenologia da Vida de Michel Henry com a mística de Mestre Eckhart. O objetivo é perceber a possível interconexão das duas abordagens sobre o lugar que o eu ocupa na experiência mística e na vida absoluta. Para isso, analisaremos o sermão alemão 52 de Mestre Eckhart sobre a pobreza de espírito e a noção de 'condição de Filho' do ser humano na obra *Eu Sou a Verdade* de Michel Henry. As concepções místicas permitem o entendimento da condição humana de filhos de Deus, alargando o horizonte para sua 'transcendência'. De forma semelhante, a fenomenologia da Vida remete o homem a perceber sua origem na Vida absoluta relativizando o eu que não tem a origem si mesmo. Tanto a mística como a fenomenologia apontam para a morte do poder do eu e para um novo nascimento.

**Palavras-chave:** Mestre Eckhart. Michel Henry. Eu. Vida Absoluta.

## INTRODUÇÃO

Quando se trata de alguma temática relacionada às concepções de mística se depara inicialmente com o problema da linguagem. Logo, o próprio título desse ensaio já se mostra problemático à primeira vista e necessita de esclarecimento. O que entender por 'lugar'? O perigo atual é compreender tudo de forma dividida. Devido ao olhar científico, que sempre tem seu objeto na apresentação do mundo, busca-se acima de tudo a objetividade. Dessa maneira, pode-se dizer hoje que o ser humano vive uma vida fundada nessa objetividade. Tudo deve ser recortado e medido. E em grande parte, é dentro dessa apreensão que se olha para as experiências religiosas. As ciências humanas em tal campo encontram seu objeto de estudo, seja a abordagem da psicologia, da sociologia, da história ou da antropologia, etc. Sempre se busca cada vez mais

<sup>1</sup> Doutorando em Teologia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Bolsista CAPES. Mestre em Ciências da Religião (PUC Goiás). Teólogo pelo Centro Universitário Claretiano e Psicólogo pelo Centro Universitário de Brasília (UnICEUB). E-mail: [ed.matias@gmail.com](mailto:ed.matias@gmail.com).

uma clareza para que fique comprovada a realidade do fato observável, confirmando seus métodos e retroalimentando-os.

Pode-se dizer que temos assim um vício. E com esse vício, muitas vezes, cientistas querem abordar o fenômeno religioso. Mas como sair dessa rede que caímos com frequência? Desse processo de objetivação? Tal é o grande desafio que cabe a nós tocar mesmo que de forma ainda rudimentar. A tarefa, à primeira vista parece simples, porém, aos poucos vai nos revelando complexa por não ter sido abordada corretamente. Então, o trabalho que se apresenta realista e promissor, pois não há como escapar desse primeiro passo para uma compreensão mais adequada para se falar da mística.

Dentro dessa abrangência do vício da objetividade e da leveza que se encontra a experiência mística, a proposta é fazer um diálogo entre a filosofia de Michel Henry com a Mística de Mestre Eckhart. O próprio filósofo buscou no místico os fundamentos daquilo que estabeleceu como fundamento de suas reflexões. Segundo ele, é necessário retomar a vida como centro de reflexão da filosofia, pois essa esqueceu da própria vida. A partir daí, o autor desenvolveu a fenomenologia da vida que se procurará relacionar com a mística eckhartiana. Toma-se aqui, para a reflexão, o sermão 52 dos sermões alemães de Eckhart e a obra *Eu sou a Verdade por uma Filosofia do Cristianismo* de Michel Henry.

## **1 DESENVOLVIMENTO**

No sermão 52 dos Sermões Alemães, Mestre Eckhart apresenta sua compreensão de pobreza. Para ele a verdadeira pobreza não se trata somente de deixar as coisas materiais ou mesmo de não fazer a vontade própria e obedecer a Deus. Tais formas são consideradas por ele superficiais. A pobreza realmente louvada por ele diz de outra situação. E é aqui que deparamos com a nulidade de potência que se dá, a partir da noção da psicologia moderna, ao eu. Na realidade, entendendo sua compreensão, veremos que não há sequer eu. Quando se entende que ele tem origem em si mesmo. Logo, não há nem mesmo lugar para um diálogo entre um eu e Deus.

Então, percebe-se que sua compreensão já parte de um ponto, se assim podemos dizer, que não há forma de pensar em estruturas da personalidade ou

algo parecido. Tal concepção foge totalmente do entendimento das correntes das ciências humanas, que vê no ‘fora’ – teoria, métodos – a verdade. “Enquanto o homem ainda quiser e tiver em si a vontade de realizar a amatíssima vontade de Deus, ele não possui a pobreza, sobre a qual queremos falar” (ECKHART, 2013, p. 288). Pois ele continua cheio de si mesmo.

Nem o fiel, nem o pesquisador da mística pode querer assim encontrar por suas próprias forças a verdade, pois estaria criando um lugar para o próprio Deus e isso não seria Ele, mas a própria imagem refletida de si mesmo. Um deus criado, um ídolo, que a semelhança de Narciso não consegue deixar sua própria imagem.

“Um homem pobre é, por outro lado, quem nada sabe” (ECKHART, 2006, p. 289). Nada saber, nada controlar, eis situação tenebrosa para o homem contemporâneo. Esse escolheu tomar para si o fruto da árvore do bem e do mal (Cf. Gênesis 2,17). Acha-se deus, criador de si mesmo e de todas as coisas. Não pensa nem por um instante deixar o que se conseguiu, nem ao mesmo relativizar o que se ‘tem’. Isso é impensável e inaceitável racional e emocionalmente. O ser humano, inseguro de seu ‘nada’, prefere as ciências e a religião devocional do que o vazio da abertura e do fluir de Deus na vida.

O homem que deve ter essa pobreza, deve viver de tal forma que nem sequer sabe que não vive para si, nem para a verdade nem para Deus. Deve ser antes tão vazio de todo saber que não saiba, nem conheça, nem sinta que Deus nele vive; mais ainda: ele deve ser vazio de tudo conhecer que nele vive (ECKHART, 2006, p. 289).

‘Não saber’ é um estado por demais incompreensível para o ser humano hoje. O silêncio que se faz nessa ‘noite dos sentidos’ – que está muito além de qualquer busca de bem-estar – é a única possibilidade de encontro, de ‘fazer’ emergir a experiência mística. O que cala somente pode ser o ‘eu’, e esse entendido não como estrutura ao lado das outras, mas o silêncio de nós mesmos, da vida fundada no eu, para que ‘apareça’ a Vida mesma. Logo, nesse sentido, não pode existir qualquer sombra de ‘eu’, consciência ou noção de inconsciente, como fantasias ou imagens. Não deve haver ‘eu’ nenhum, somente a Vida.



Se Deus ainda encontrar no homem vazio de todas as criaturas, de Deus e de si mesmo, um lugar para atuar, enquanto isso ainda acontecer, o homem ainda não é pobre na extrema pobreza. É que, para seu atuar, Deus não está atrás de que o homem tenha em si um lugar onde possa atuar. (ECKHART, 2006, p. 290).

A linguagem poética, a metáfora, pelo que se pode concluir depois da dissolução da impossibilidade do dizer de Deus, são as melhores formas de falar sobre a experiência mística. É preciso entender que isso somente pode ser dado dentro da vivência mesma e não num 'fora', em um dizer dela ou teorizar sobre ela. Tudo não passaria de uma ilusão sem tamanho. De forma semelhante, o poeta somente fala tomado pelo fenômeno poético e não num apresentar de alguma coisa fora do sujeito, e sim, na fenomenalidade do próprio fenômeno. Ou seja, em si mesmo, dinâmico e fluído.

Michel Henry aponta justamente nessa direção que destacamos na concepção da experiência mística e o lugar da manifestação de Deus no ser humano. É a Vida como doação que dá ao ser humano sua condição de vivente. O eu, se o entendermos como pretensão de ter em si mesmo a fonte e origem de todas as coisas, não passa de uma ilusão. E quando mais ele "Relacionar-se consigo preocupando-se consigo e lançar-se em direção a si, para si, pro-jetar-se para si, abrir para si um caminho que é o do 'fora de si', que é o 'lá fora' do mundo" (HENRY, 2015, p. 204), mais ele sai de sua origem e cai na ilusão. As coisas do mundo se constituem uma mentira, não no sentido de ser irreais, mas que não tem em si mesmo a vida. Isso ocorre quando o ser humano esquece da Vida. Mesmo que ela esteja ali, essa se volta contra ele, porque é ele mesmo esquecido de si mesmo, perdido de si mesmo. Pois, como diz Henry, "Assim, nasce a ilusão transcendental do ego, ilusão pela qual esse ego se toma pelo fundamento de seu ser" (HENRY, 2015, p. 200).

"Na preocupação, o esquecimento pelo homem de sua condição de Filho assume sua forma extrema. A esse respeito, o esquecimento procede diretamente do sistema do egoísmo" (HENRY, 2015, p. 209). Podemos dizer que toda a tentativa de objetivar a vida humana, nas ciências, no senso comum, na religiosidade, é fruto desse egoísmo. Ou seja, dizer que se tem o controle e origem em si mesmo. Mesmo a psicanálise moderna caiu em tal erro, dizendo de

um inconsciente e tornando a possibilidade de uma metáfora em fato objetivo. Como também a religiosidade popular que toma as imagens e toda a linguagem como fato objetivo e não mero balbuciar, mesmo que esse seja necessário não parece, em grande parte, que essa, não sabe que se pode objetivar a Vida por seus mediadores.

Para Henry, é “impossível, ao contrário, descobrir, encontrar ou reencontrar a Vida absoluta na verdade do mundo, pela via de algum conhecimento” (HENRY, p. 2015, 218) e continua:

A salvação que consiste em reencontrar esta Vida absoluta escapa à ordem do conhecimento, do saber e da ciência. Ela não decorre da consciência no sentido em que a entende o pensamento clássico ou moderno, como ‘consciência de algo’. Não é uma tomada de consciência o que pode libertar o homem. Não é um progresso da consciência através de diferentes gêneros de conhecimento o que pode assegurar a salvação (HENRY, 2015, p. 218).

Então vem a pergunta: como ter acesso a Deus? Onde encontra-lo? Essa é uma questão apontada por Henry, quando ele apresenta as reflexões de Santo Anselmo. Assim, responde: “[...] a condição desse acesso é percebida e posta sem equívoco: que eu esteja onde está o próprio Deus ou que Deus esteja onde eu próprio estou: ‘se não está aqui [...], onde te buscarei?’” (HENRY, p. 219). Porém, isso não se dá, pois sempre ‘escapa’ novamente, porque Ele vive em uma luz inacessível. É preciso então voltar a intuição do cristianismo, que o acesso a Deus somente se dá na vida mesma, na sua própria autogeração. “Deus é o próprio lugar para suas obras, pois Deus atua em si mesmo. Nessa pobreza, o homem alcança de novo o ser eterno que ele foi e que ele é agora, e que há de permanecer sendo eternamente” (ECKHART, 2006, p. 291).

“A pobreza mostra não somente uma condição essencial para a descoberta da essência divina, mas pertence ao único e unitário agir que é o revelar-se originário a si em si da parte de Deus” (SANTOS, 2013, p. 212). Por essência, não se quer dizer de um lugar, mas de um modo de ser. “ser” que se traduziria mais corretamente por “Sendo”. Parafraseando um texto do antigo testamento que diz: “Eu sou aquele que sou” (Cf. Êxodo 13,14) se diria: “Eu sou aquele que é Sendo”. Ou seja, sempre dinâmico, sempre vivo, não estático, não objetivável.

O que podemos dizer ao relacionar mística e a fenomenologia da Vida de Michel Henry é entender que Vida somente relaciona ao Filho, e dizer isso já é redundante. E se somos vivente, isso somente se dá como doação imediata e constante da vida mesma, pois ela é patética, sente-se a si mesma em sua imanência absoluta.

[...] a vida, nós o sabemos, é um movimento de vir a si que não se separa jamais de si é temporalidade própria da vida, sua temporalidade radicalmente imanente, inextática, patética. Nesta temporalidade não há antes nem depois no sentido em que nós os entendemos, mas eterno movimento, uma eterna mudança em que a vida não cessa de se experimentar a si mesma, de se experimentar no Si que ela gera eternamente e que tampouco se separa nunca de si. (HENRY, 2015, p. 227).

## CONCLUSÃO

Não é uma tarefa simples relacionar a virada fenomenológica realizada por Michel Henry com a Mística Eckhartiana em um ensaio tão curto. Sem dúvida se faz necessário compreender as bases dessa fenomenologia de maneira mais substancial, o que se realizou aqui foi lembrar os próprios fundamentos da teoria henryriana que buscou na mística medieval apoio para sua filosofia.

Em aspectos teológicos, dizemos que não há como fazer isso sem ter os joelhos no chão, ou seja, postura de acreditar – não simplesmente a partir de doutrinas – mas antes dela, da vida mesmo de fé, no ser tomado pelo mistério transcendente, que qualquer pretensão de conhecimento – em sentido de retenção – não passa de loucura neurótica ou esquizofrênica. É no fluir mesmo de Deus, na vida doada em seu Filho, que somos filhos dessa vida.

Abrir-se a essa realidade, no silêncio e na noite dos sentidos, tendo em Deus mesmo o fundamento, que a vida é em si mesma, na contemplação e na pureza do Espírito, parece ser o caminho. Que na realidade já estamos nela. Ou seja, é como pedir para entrar no mar já estando mergulhados até a cabeça.

E para não deixar o ser humano contemporâneo frustrado em sua objetividade podemos concluir dizendo sobre a necessidade de uma ignorância

para a vida mística o seguinte: “Trata-se de um ‘não-saber’ qualificado, não de uma pura privação de conhecimento, não de um eclipse da inteligência, mas de um saber transfigurado: “... nossa ignorância é enobrecida e ornada pelo saber sobrenatural” (SANTOS, 2013, p. 194).

## REFERÊNCIAS

ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães* vol. I. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Bragança Paulista; Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

HENRY, Michel. *Eu sou a verdade: por uma filosofia do cristianismo*. É Realizações: São Paulo, 2015.

SANTOS, Bento Silva. *Fenomenologia e Idade Média*. Curitiba: CRV, 2013.

# O que querem uma mística e um religioso?

*Bruno Pinto de Albuquerque<sup>1</sup>*

## RESUMO

Este trabalho surgiu do interesse em investigar aproximações e distanciamentos entre os fenômenos da religião e da mística, adotando como referencial teórico o campo da psicanálise. Ao longo de toda a sua obra, Sigmund Freud investigou a religião a partir dos conceitos metapsicológicos que cunhou, comparando a prática religiosa à neurose obsessiva e interpretando a origem da crença em Deus como o desejo por um pai idealizado que assegure proteção contra o desamparo. Freud também abordou o fenômeno da mística, ainda que muito mais timidamente, no diálogo com Romain Rolland sobre o sentimento oceânico. Jacques Lacan, por outro lado, avançou no estudo da mística através de outra direção, recolhendo nos escritos de místicas e místicos como Santa Teresa d'Ávila e São João da Cruz testemunhos do que chamou de gozo feminino ou gozo Outro, mais além do sexual. Apesar de autores no campo da psicanálise apontarem para a mística e a religião como sendo campos de certa maneira opostos, é fato que muitos místicos foram religiosos engajados na tradição espiritual que assumiram. Cabe-nos refletir, portanto, sobre esta curiosa relação entre o religioso e o místico, que poderíamos chamar de êxtima – exterior e íntima. Nesta direção, as abordagens de Freud e Lacan sobre a religião e a mística nos fizeram vislumbrar a possibilidade de abordá-las como desdobramentos de posições sexuadas distintas como homem ou mulher.

**Palavras-chave:** psicanálise; mística; religião

## INTRODUÇÃO

Gostaria de abordar um ponto que me parece marcar uma diferença entre mística e religião a partir do campo da psicanálise. Não é incomum encontrar psicanalistas que sustentam que mística e religião são campos de certa maneira opostos, pois eles consideram que a mística abre o sentido ali onde a religião

---

<sup>1</sup> Mestre em Psicanálise (PGPSA-UERJ), psicólogo (IP-UERJ), psicanalista em formação no Corpo Freudiano Escola de Psicanálise – Seção Rio de Janeiro, membro do grupo de pesquisa “Apophatiké: estudos interdisciplinares em mística” (UFF/PUC-Rio). E-mail: brunopintodealbuquerque@gmail.com.

o fecha. Ao mesmo tempo, muitos místicos foram religiosos engajados na tradição espiritual que assumiram, mesmo quando numa relação de tensão com as instituições religiosas. Embora as categorias de místico e religioso não possam ser superpostas<sup>2</sup>, parece haver uma frequente correlação entre elas, como se religião e mística se constituíssem enquanto campos ao mesmo tempo exteriores um ao outro e íntimos entre si. É sobre esta questão que eu gostaria de me deter hoje.

## 1. FREUD, RELIGIÃO E MÍSTICA

Ao inventar a psicanálise como um novo campo de investigação e tratamento psíquico, Freud construiu uma teoria da clínica que lhe permitiu abordar de uma maneira nova os fenômenos subjetivos e culturais à luz do que a psicanálise havia desvendado sobre a dinâmica psíquica inconsciente. Em suas *Obras completas*, a religião comparece em diversos momentos, desde o primeiro texto (FREUD, 1956[1886]/1996) até o último livro<sup>3</sup> (FREUD, 1934-1938[1939]/2014). Ele comparou as práticas religiosas aos atos obsessivos (FREUD, 1907/1996) e construiu a hipótese de que na origem da crença em Deus entra em cena o desejo inconsciente por um pai idealizado que possa garantir por meio de seu amor a proteção contra o desamparo fundamental inerente à condição humana (FREUD, 1927/1996). Assim, a crítica freudiana da crença religiosa constituiu-se num desafio para a teologia<sup>4</sup>, na medida em que foi considerada uma das críticas mais desconstrutivas sofridas pela religião<sup>5</sup>.

2 Vale destacar, entretanto, que no Dicionário Aurélio, o verbete “religioso” aparece, inclusive, como sinônimo de “místico” (FERREIRA, 2009, p. 1340).

3 Para um estudo aprofundado e sistemático do tema da religião ao longo da obra de Freud, vale consultar a obra *El psicoanálisis freudiano de la religión: análisis textual y comentario crítico* [A psicanálise freudiana da religião: análise textual e comentário crítico], de Carlos Domínguez Morano (1991), na qual o autor sustenta que os dois principais paradigmas através dos quais Freud aborda a religião (neurose e ilusão) podem ser resumidos a um só: a crença na onipotência do pensamento – termo cunhado por um analisando de Freud (1909/1996) para se referir a uma supervalorização do pensamento em relação à realidade.

4 Sobre as reações da teologia às abordagens freudianas do fenômeno religioso, é interessante estudar a obra de *Teología y psicoanálisis* [Teologia e psicanálise], também de Domínguez Morano (1998), na qual o autor trata da interpelação da teologia pela psicanálise concentrando-se em dois temas teológicos: na soteriologia, problematizando a compreensão da salvação unicamente como sacrifício, desprezando a dimensão da oferenda e relativizando o valor redentor da própria Encarnação; nas representações de Deus, distinguindo a imagem do Deus infantil daquela apreendida do anúncio de Jesus. Nessa direção, pode-se consultar também sua obra *Crer depois de Freud* (2009), onde o autor desenvolve esses e outros temas afins.

5 Neste sentido, ver a obra de Ricardo Torri de Araújo (2014) intitulada *Deus analisado: os católicos e Freud – A recepção da crítica freudiana da crença religiosa pela Igreja Católica*, na qual o autor traça um histórico do (des)encontro entre psicanálise e religião e empreende também uma crítica da crítica freudiana

Freud também abordou o fenômeno da mística no diálogo com o escritor Romain Rolland sobre o sentimento oceânico, interpretando este como a reedição de um tempo da constituição psíquica no qual não havia uma separação nítida entre o eu e o mundo externo (FREUD, 1930[1929]/1996). Na última anotação que deixou em vida, Freud retomou a questão, procurando situar a experiência mística na topologia psíquica: “O misticismo é a obscura autopercepção do reino exterior ao eu, do isso<sup>6</sup>” (FREUD, 1941[1938]/1996). Ao final de sua obra, Freud (1937/1996) se interroga sobre os limites do tratamento analítico, referindo-se à castração como um rochedo intransponível e ao repúdio do feminino como limite da disponibilidade de abrir mão das garantias fornecidas pela posição fálica.

## 2. LACAN E A MÍSTICA

Jacques Lacan esticará o alcance de uma análise, apontando para algo mais além da castração e do Édipo, diante do qual Freud se deteve. Em seu rigoroso retorno à obra de Freud, o psicanalista francês avançou no estudo da mística a partir do campo do feminino, recolhendo nos escritos de místicas e místicos como Santa Teresa d'Ávila e São João da Cruz<sup>7</sup> testemunhos do que chamou de gozo feminino ou gozo Outro, mais além do sexual. No seminário intitulado *Mais, além*, Lacan se refere à mística como “algo de sério, sobre o qual nos informam algumas pessoas, e mais freqüentemente mulheres, ou bem gente dotada como são João da Cruz” (LACAN, 1972-1973/2008, p.81). Ele afirma:

Há homens que lá estão tanto quanto as mulheres. Isto acontece. E que, ao mesmo tempo, se sentem lá muito bem. Apesar, não digo de seu Falo, apesar daquilo que os atrapalha quanto a isso, eles entreveem, eles experimentam a idéia de que deve haver um gozo que esteja mais além. É isto que chamamos os místicos (LACAN, 1972-1973/2008, p.82).

Lacan identifica Deus ao campo do feminino, dizendo: “[...] vocês vão ficar todos convencidos de que eu creio em Deus. Eu creio no gozo da mulher,

---

da crença religiosa. É possível também consultar a resenha que escrevi deste livro (ALBUQUERQUE, 2016).  
6 A Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud adota o termo “ego” para o termo alemão *Ich* e “id” para *Es*, mas as traduções mais fidedignas são respectivamente “eu” e “isso”.  
7 Chama a atenção o fato de que os dois místicos mais citados por Lacan sejam uma freira e um sacerdote, ou seja, dois religiosos.

no que ele é a mais [...] Esse gozo que se experimenta e do qual não se sabe nada” (LACAN, 1972-1973/2008, p.82). Por fim, ele chega a considerar que a psicanálise possa interpretar Deus como uma face do Outro suportada pelo gozo feminino, interrogando: “E por que não interpretar uma face do Outro, a face Deus, como suportada pelo gozo feminino?” (LACAN, 1972-1973/2008, p.82). Assim, ele conclui a respeito do gozo feminino: “é ali que eu aponto que Deus ainda não fez sua retirada” (LACAN, 1972-1973/2008, p.90).

Ao tratar da relação entre o manejo do tratamento analítico e a posição feminina, a psicanalista Denise Maurano indica que o fim de análise “corresponde à ausência de resposta última do Outro” (MAURANO, 2006, p.70). O feminino, por sua vez, se refere a uma “suplementação que se impõe frente à limitação do universo fálico da representação, no qual o sentido nunca é suficiente para dar conta da vida” (MAURANO, 2006, p.51). Trata-se, portanto, de um Outro gozo que só pode entrar em cena diante da “impossibilidade da linguagem de abarcar o real” (MAURANO, 2006, p.62). Para a autora, o campo do feminino

vincula-se a um certo acolhimento do mistério, de um vazio prenhe de fecundidade, acolhimento da privação, para além da castração. O que atesta a operação real de elaboração de um luto do objeto, que não é senão luto de nosso atrelamento narcísico ao objeto fálico, com o qual tentamos sustentar a magnitude do Outro, como se isso nos garantisse alguma coisa. A desistência disso implica por um lado desasseguramento, mas, por outro, ampliação de horizontes (MAURANO, 2006, p.53).

Segundo Maurano, num certo sentido Lacan aproxima o psicanalista do santo e Deus do inconsciente. Assim, a autora afirma que “para chegar ao inconsciente ou a Deus, há que se proceder sem procurar compreender, sem tentar reduzir a alteridade ao mesmo, ao conhecido. Devem-se acolher as trevas, o continente negro, o feminino” (MAURANO, 2006, p.57).

### **3. UMA CURIOSA RELAÇÃO**

Parece que a religião se fundamenta primordialmente no lado masculino (fálico), no campo da palavra e da linguagem, pois, como afirmou o psicanalista Sidi Askofaré (2012) no artigo *Estrutura e religião*, a linguagem é condição e fundamento de toda religião. A mística, por outro lado, parece se situar



primordialmente no lado feminino (não-todo fálico), como sustentado por Lacan. Assim, as abordagens de Freud e Lacan sobre a religião e a mística me fizeram pensar na possibilidade de interrogar se, do ponto de vista da dinâmica psíquica, as posições sexuadas distintas como homem ou mulher podem favorecer que o sujeito se vincule mais a uma do que a outra dessas vertentes<sup>8</sup>.

Para abordar esta hipótese, trago um fragmento da vida cotidiana: uma conversa entre um casal de religiosos que considero paradigmática para a distinção feita pela psicanálise entre masculino e feminino. Os dois são cristãos católicos, mas a espiritualidade de cada um é muito distinta. A mulher pertence a uma ordem religiosa secular reformada por santa Teresa d'Ávila, enquanto o marido pertence à hierarquia eclesiástica como diácono e se concentra mais na ortodoxia da doutrina e nos mandamentos. Certo dia a esposa lhe diz: "Eu gostaria de encontrar uma forma de louvar a Deus sem palavras". Ele responde: "Isto é impossível, a não ser no céu". Quando essa mulher diz que gostaria de louvar a Deus sem palavras, é como se já tivesse vislumbrado um horizonte além e aquém do simbólico e tivesse até mesmo experimentado algo disso, mas, ao formular esta ideia, já precisa fazer uso da palavra. O feminino se refere a algo mais além do campo da palavra e da linguagem, mas não sem referência a ele. Trata-se de um discurso que aponta para um gozo Outro, que escapa à linguagem. Também não é à toa que esse homem aceite com tanta facilidade os limites impostos pela palavra, pois, na definição simples e precisa de castração feita pela psicanalista Marie-Hélène Brousse na conferência *O que é uma mulher?*, "a castração é o fato de se ter de passar pela linguagem para obter satisfação" (BROUSSE, 2012, p.14).

Desse modo, se tomarmos a distinção entre religião e mística a partir do campo da linguagem, podemos abordá-la através da questão do sentido. É assim que, no texto *O desejo de despertar*, o psicanalista Marco Antonio Coutinho Jorge escreve que "uma curiosa questão se apresenta sobre a relação entre o religioso e o místico" (JORGE, 2011, p.158), pois "tudo indica que o místico se encontra no núcleo de toda religião, mas esta o envolve com um discurso que, ao contrastar com ele, amortece toda a sua força. A religião parece constituir uma espécie de defesa (neurótica obsessiva) em relação ao místico" (JORGE, 2011, p.158). Assim, o autor interroga: "Se a religião opera o fechamento do campo do sentido [...], os grandes místicos não seriam aqueles que reabrem com igual

---

<sup>8</sup> Vale destacar que, nas fórmulas da sexuação elaboradas por Lacan, as posições masculina e feminina não estão referidas à anatomia biológica, mas à lógica, referindo-se a posições nos campos da linguagem e do gozo.

força esse campo do sentido?” (JORGE, 2011, p.158). Mas, ao mesmo tempo, ele levanta a questão: “como pode emergir no seio mesmo do discurso religioso a mais radical experiência de despertar transmissível pelo ato poético?” (JORGE, 2011, p.158). A questão fica em aberto.

Retomando elementos do *insight* deste autor, será que podemos pensar que a religião tenta delimitar a experiência mística, circunscrever o que ela situa como inapreensível para tentar garantir a sua transmissão? Nesse sentido, será que não há no núcleo da própria estrutura da religião, à medida que o fiel dele se aproxima, um ponto de torção que o lança na direção da mística? Podemos testemunhar a facilidade com que o religioso pode perder de vista a dimensão do mistério que constitui o próprio núcleo de sua fé religiosa. O religioso corre o risco de falar sobre Deus sem conseguir experimentá-Lo, enquanto o místico corre o risco de experimentar Deus sem conseguir falar sobre Ele.

Se tomarmos a travessia de uma análise, grosso modo, como um caminho do imaginário (sentido único) para o simbólico (múltiplos sentidos) e deste para o real (sem sentido), podemos vislumbrar por que Lacan aproximou em alguns pontos a psicanálise da mística, situável no campo do feminino. Trago aqui um fragmento de caso clínico em que uma analisanda relata na sessão um sentimento de estranheza e desconforto, como se a análise estivesse fazendo com que as coisas perdessem o sentido e ela não tivesse mais certeza de que Deus e o propósito da vida eram como ela sempre imaginou.

Se Freud aproxima a religião da neurose e Lacan aproxima a análise da mística, será que uma neurose atravessada pela análise corresponde em certa medida a uma religiosidade atravessada pela experiência mística? Se o neurótico que percorre uma análise atravessa a sua fantasia, sem com isto prescindir dela, será que o religioso que percorre um caminho místico atravessa a doutrina, sem com isto necessariamente abandoná-la, mas encontrando no seu núcleo mais íntimo um limite real de significação intrínseco à sua própria articulação simbólico-imaginária? Assim, proponho diferenciar uma religiosidade mais afeita à dimensão legalista de outra mais afeita à dimensão mística.

A religiosidade legalista se sustenta fundamentalmente na crença, na norma objetiva, na obrigação, na suposição de saber a um Outro totalmente consistente, não barrado, sem furo, que não deixa lugar para a singularidade do sujeito, o que promove uma hipervigilância da lei e uma hipertrofia do dogma, uma ênfase na interpretação literal e um favorecimento do gozo fálico atrelado à observância rigorosa da ortodoxia e dos rituais, alinhando-se à neurose

obsessiva e tornando-se propensa ao fundamentalismo.

Por outro lado, a religiosidade mística se sustenta fundamentalmente na fé, na experiência pessoal, na liberdade, na resposta à invocação de um Outro cuja consistência é atravessada por um furo que convoca o sujeito a se posicionar e construir uma posição singular, valorizando a graça, a espontaneidade e a ênfase na interpretação metafórica, favorecendo um gozo Outro, atrelado a uma experiência da ordem do inefável com a Alteridade, frequentando o campo do feminino e facilitando o sentimento oceânico de união com o Todo e com a comunidade dos seres humanos.

## CONCLUSÃO

Termino com um fragmento da história bíblica de Jó. Sua experiência religiosa é profundamente transformada quando ele perde tudo e até mesmo suas representações de Deus não se sustentam mais. No relato, ele interroga Deus sobre os motivos de tanto sofrimento, mas recebe como resposta apenas perguntas: “Quem é esse que obscurece meus desígnios com palavras sem sentido? [...] Onde estavas, quando lancei os fundamentos da terra? Dize-mo, se é que sabes tanto” (BÍBLIA, 2010, p.850; Jó 38,2-4). Diante do enigma do universo e da natureza, Jó responde a Deus: “Reconheço que tudo podes e que nenhum dos teus desígnios fica frustrado. Quem é aquele que vela teus planos com propósitos sem sentido? Falei de coisas que não entendia, de maravilhas que me ultrapassam” (BÍBLIA, 2010, p.856; Jó 42,2-3). Sua experiência não consiste mais em se sustentar unicamente no discurso do Outro, mas sim em sua própria experiência: “Eu te conhecia só de ouvir, mas agora meus olhos te veem” (BÍBLIA, 2010, p.856, Jó 42, 5). Estaria aí a passagem da religião à mística?

## REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Bruno. Psicanálise e religião: uma história de muitos (des) encontros. *Tempo Psicanalítico*, Rio de Janeiro, v.48, n.1, pp.232-234, 2016.

ARAÚJO, Ricardo Torri de. *Deus analisado: os católicos e Freud – A recepção*

- da crítica freudiana da crença religiosa pela Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2014.
- BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. Português. São Paulo: Paulus, 2010.
- BROUSSE, Marie-Hélène. O que é uma mulher? *Latusa digital*, ano 9, n. 49, jun. 2012.
- DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos. *Crer depois de Freud*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2009.
- \_\_\_\_\_. *El psicoanálisis freudiano de la religión: análisis textual y comentario crítico*. Madrid: Paulinas, 1991.
- \_\_\_\_\_. Teología y psicoanálisis. *Cuadernos Institut de Teologia Fonamental – Saint Cugat del Vallès*, n.29. Barcelona: Cristianisme i justícia, 1998.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário Aurélio de língua portuguesa*. 4. ed. Curitiba: Positivo, 2009.
- FREUD, Sigmund. Relatório sobre meus estudos em Paris e Berlim [1956(1886)]. In: \_\_\_\_\_. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (ESB)*, v.I. Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp.35-49.
- \_\_\_\_\_. Atos obsessivos e práticas religiosas [1907]. In: \_\_\_\_\_. *ESB*, v.IX. Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp.105-117.
- \_\_\_\_\_. Notas sobre um caso de neurose obsessiva [1909]. In: \_\_\_\_\_. *ESB*, v.X. Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp.135-276.
- \_\_\_\_\_. O futuro de uma ilusão [1927]. In: \_\_\_\_\_. *ESB*, v.XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp.11-63.
- \_\_\_\_\_. O mal-estar na civilização [1930(1929)]. In: \_\_\_\_\_. *ESB*, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp.65-148.
- \_\_\_\_\_. Análise terminável e interminável [1937]. In: \_\_\_\_\_. *ESB*, v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp.223-270.
- \_\_\_\_\_. *O homem Moisés e a religião monoteísta: três ensaios* [1934-1938(1939)]. Porto Alegre: L&PM, 2014.
- \_\_\_\_\_. Achados, idéias, problemas [1941(1938)]. In: \_\_\_\_\_. *ESB*, v.XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp.317-318.
- JORGE, Marco Antonio Coutinho. O desejo de despertar. In: MAURANO, Denise; NERI, Heloneida; JORGE, Marco Antonio Coutinho (Orgs.). *Dimensões do despertar na psicanálise e na cultura*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Corpo Freudiano Seção Rio de Janeiro, 2011, pp.151-162.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: mais, ainda* [1972-1973]. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- MAURANO, Denise. *A transferência: uma viagem rumo ao continente negro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

# Simone Weil: *détachement* como ruptura para a re-criação em Deus

Andreia Cristina Serrato<sup>1</sup>

## RESUMO

Simone Weil foi filósofa, professora e uma grande mística, pois experimentou profundamente o abandono na graça divina para se recriar Nele. Foi militante e grande intelectual, para ela a filosofia se fazia na ação. **O objetivo** será apresentar segundo Simone Weil, uma *mística do abandono*, ou seja, o momento de esvaziamento total do ser, na espera para ser encontrada por Deus, como momento da re-criação em Deus. A **metodologia** utilizada será a apresentação de termos importantes para Simone Weil, bem como, sua experiência através deles. Primeiro, apresentaremos alguns termos que significarão sua mística de abandono e espera para ser encontrada por Deus, como por exemplo, *détachement* (*desapego*), *malheur* (desgraça) e vazio. Em seguida apontaremos como através do *détachement* e do *malheur* o ser humano poderá abrir-se para a graça de Deus. Através desse percurso o **resultado** será, para Simone Weil, o movimento de esvaziamento total de si como o momento da espera para encontrar Deus e ser recriada por Ele. Neste ponto, em seu infinito amor, espera Deus para se *des-criar* e se *re-criar* Nele, imitando a *kenose* divina. Assim, Deus mesmo se esvazia de sua condição divina para ensinar ao ser humano esta *kenose*, podendo, nesse despojamento total, ser encontrado por Ele a exemplo de Cristo na cruz. Com isso, **concluimos** que esse sentimento de abandono no mundo, da ausência de Deus, de desamparo total, abre para a presença da graça que vem resgatar o ser humano. Ao mesmo tempo em que o *malheur* (desgraça) destrói o ser humano existencialmente, também deixa aberto o ser humano para a presença do amor e da graça de Deus que vem resgatá-lo dessa condição.

**Palavras chave:** Mística. *Détachement*. *Kenose*. *Malheur*.

## INTRODUÇÃO

Para Simone Weil<sup>2</sup> o movimento de esvaziamento total de si é o momento

<sup>1</sup> Doutora na área de Teologia pela PUCRJ. Atua como professora do curso de Teologia na PUCPR.

<sup>2</sup> Simone Adolphine Weil nasceu 1909, em Paris, no seio de uma família agnóstica. Foi professora, escritora, filósofa, militante e mística. Simone Weil experimentou quase tudo o que escreveu. Morreu no dia 24 de agosto de 1943 aos 34 anos em Ashford, Inglaterra, protestando contra as condições em que eram manti-

da espera para encontrar Deus e ser recriada por Ele. Neste ponto, em seu infinito amor, espera Deus para se *des-criar* e se *re-criar* Nele, imitando a *kenose* divina. Assim, Deus mesmo se esvazia de sua condição divina para ensinar ao ser humano esta *kenose*, podendo, nesse despojamento total, ser encontrado por Ele a exemplo de Cristo na cruz. A teoria da *kenose*, portanto, baseia-se Simone Weil, sobre o princípio de que o ser humano é dotado de maneira constitutiva de um vazio. Especificamente, ele permanece no ser humano desde a primeira criação, um lugar existencial para Deus que não pode ser pré-ocupado por tempo indeterminado e de forma inadequada pela expressão invasiva do ego. E, para a filósofa francesa, o vazio poderia ser a plenitude suprema.

O sentimento de abandono no mundo, da ausência de Deus, de desamparo total, abre para a presença da graça que vem resgatar o ser humano. Ao mesmo tempo em que o *malheur* (desgraça) destrói o ser humano existencialmente, também o deixa aberto para a presença do amor e da graça de Deus que vem resgatá-lo dessa condição.

O objetivo será apresentar uma *mística do abandono*, ou seja, o momento de esvaziamento total do ser, na espera para ser encontrado por Deus, como momento da re-criação em Deus, segundo Simone Weil. Nosso percurso será o de apresentar alguns termos importantes para Simone Weil que significarão sua mística de abandono e espera para ser encontrada por Deus, como por exemplo, *détachement*, *malheur* e vazio. Em seguida apontaremos como, através do *détachement* (despojamento) e do *malheur* (desgraça), o ser humano poderá abrir-se a graça de Deus.

## **1 A ESPERA DE DEUS E O MALHEUR**

Antes de adentrarmos em nosso objeto de estudo torna-se importante compreendermos o significado de alguns termos no conjunto da obra e pensamento de Simone Weil, como espera de Deus e *Malheur*. E o primeiro deles é *a espera*<sup>3</sup> *de Deus*, nome dado pelo editor ao livro que reuniu as cartas que enviou ao Pe. Perin, considerado seu diário espiritual.

dos os prisioneiros de guerra na França ocupada. Para a jovem francesa a filosofia “é coisa exclusivamente em ato e prática”. Cf. Weil, *La connaissance surnaturelle*. Paris: Gallimard, 1950.

<sup>3</sup> Simone usava a expressão grega *en upomoné*, traduzida para o francês em *attente* para expressar a palavra espera. Cf.: WEIL, S. *Attente de Dieu*. Paris: La Colombe, 1952, p. 11.

Encontrar Deus para Simone não se tornou um movimento de saída mas sim, de espera para ser encontrada por Ele. Inclusive ela afirma que se um dia disser que O encontrou, provavelmente estaria enganada: “A infinitude do espaço e do tempo nos separam de Deus. Como buscá-lo? [...] Não podemos dar um único passo em direção aos céus. Deus atravessa o universo e vem até nós” (WEIL, 1952, p.78).

Um exemplo para explicitar melhor o que significa a expressão “a espera de Deus” (*en attente de Dieu*) para Simone Weil é o reconhecimento do centurião diante de Jesus. Trata-se de uma declaração de destaque, pois todo o Evangelho de Marcos orienta-se para a culminação expressa nesta confissão do centurião: “Verdadeiramente, este é o Filho de Deus” (Mc 15,39). Trata-se de um pagão, que O reconhece não no momento de um milagre, mas no momento em que o vê morrer. A confissão do centurião se abre diante de uma exclamação de surpresa e maravilhamento e, ao mesmo tempo, de grande segurança diante do “nada”: um homem morrendo crucificado. Para que o centurião reconheça Jesus, ele percebe a entrega de Jesus diante do “vazio”. “Pai por que me abandonaste?” (Mt 27, 46) Acabou-se a certeza, irrompeu a fé, e a dimensão da entrega em um momento de aparente abandono: “Pai, em tuas mãos entrego meu espírito” (Lc 23, 46)... um homem diante de tal entrega reconhece o filho de Deus. Cristo na cruz sente a ausência do Pai, sente o “abandono”.

Nessa ausência<sup>4</sup>, Deus se torna distante por um tempo, e durante a “ausência não há nada para amar” (WEIL, 1952, p. 84). Simone Weil experimentou isto: o terrível é que, se durante a ausência, a alma deixa de amar, a ausência de Deus pode se tornar definitiva. Assim “é necessário que a alma continue amando no vazio<sup>5</sup> ou, pelo menos, querendo amar, ainda que seja com uma parte infinitesimal dela mesma. Então, um dia, Deus virá a ela e mostrar-lhe-á a beleza do mundo” (WEIL, 1952, p. 84).

4 Simone expressa essa ausência afirmando que a desgraça (*malheur*) é o que mantém Deus ausente. A palavra é uma forma de dizer o mal como pecado e como desgraça. É «a degradação social» que produz o sentimento de ser abandonado por Deus. Cf. WEIL, *Attente de Dieu*. Paris: La Colombe, 1952, p. 97.

5 Segundo Janeira e Ribeiro (Vazio em Simone Weil), S. Weil não gostava de definições, pois limita. Assim não nos admira que não tenha deixado uma definição de vazio. Para eles, ela deixou uma noção que seria a mais completa: «vazio, quando nada de exterior corresponde a uma tensão interior» (WEIL, 1974, p. 9). Para eles, há então dois fundamentos para o vazio em SW. Um que ela atribui ao ato criador e outro relaciona-se às características resultantes do criador na criatura. O criador dá espaço a sua criação, anula-se, retira-se. E quanto às realidades criadas, elas significam para o mundo e para o ser humano uma recusa, pecado, revolta. Note-se que se a criação é um esvaziar-se, qualquer situação humana de criação, que não se identifique com uma descreiação, é um pseudocriação. Essa recusa o faz buscar o retorno ao criador. Esse retorno é um esvaziamento, mas depende totalmente da graça. A essência do vazio encontra-se, para os autores, que o nada de exterior corresponde a uma tensão interior. O vazio é ainda igual ao desejo do bem e é um processo que se repetirá tantas vezes quantas forem necessárias (WEIL, 1974, p 12).

Na experiência de Simone é no vazio mesmo que Deus vem e é difícil esse conhecimento e essa fidelidade porque devemos permanecer neste estado, em espera (*en attente*):

Mata em nós tudo aquilo que chamamos “eu”. Para sustentá-lo é necessário amar a verdade mais que a vida. Aqueles que agem assim, segundo a expressão de Platão, se separam com toda alma daquilo que é passageiro. [...] (WEIL, 1952, p. 163-4).

Segundo Simone Weil essa espera é “mais mortal que uma espada; inflige uma morte que causa mais temor que a morte carnal. Com o tempo, mata em nós tudo aquilo que chamamos ‘eu’. Para sustentá-lo é necessário amar a verdade mais que a vida” (WEIL, 2002, p. 220). Se neste tempo de espera estiver na incredulidade pode ser equivalente a uma noite escura como São João da Cruz (WEIL, 2006, p. 278): “se o incrédulo ama a Deus, se é como uma criança que não sabe se há algum pedaço de pão, grita que tem fome”<sup>6</sup>.

Percebemos assim que, para Simone, permanecer em sentido de espera é primordial. Sabemos, por seus escritos, que ela sabe do que fala, pois afirma ter tocado, e afirma que não precisa de nenhuma esperança para crer que Deus é rico em misericórdia: “Conheço esta riqueza com a segurança da experiência – toquei-a” (WEIL, 1952, p. 57; WEIL, 2002, p. 394).

Destacamos, então, a dimensão *en attente* da qual vive Simone Weil. Quando se acabam todas as certezas, se não houver espera, entrega, reconhecimento ocorrerá a dominação, a apreensão do outro ou ainda um aparente abandono.

E *malheur*, o que é exatamente, segundo Simone? O conceito *malheur*, traduzido por desgraça, no conjunto do pensamento de Simone Weil diz muito mais que isso. Em uma de suas primeiras cartas, *O Amor de Deus e o Malheur*<sup>7</sup>, 6 SÃO JOÃO DA CRUZ. *A subida do monte Carmelo*, p.334.

7 “O mal tem duas formas, o pecado e o *malheur* (WEIL, 1994, p. 222), o que retorna a distinção estoica entre o que depende de nós e o que não depende de nós. Com feito, o pecado como desejo de poder (vontade de ser ‘como Deus’ sem o amor de Deus: (WEIL, 1974, p. 103), supõe uma escolha da liberdade absolutizante da finitude, e constitui o que é necessário destruir. Ao inverso, o *malheur* não somente se impõe ao homem, mas se impõe ao inocente. É o fato de ser esmagados pelo destino de uma maneira que alcança o ser em todas as suas dimensões. (WEIL, 1952, p. 100). Uma tal situação de esmagamento, se enraíza na finitude humana em face da necessidade, pode realmente destruir a alma fazendo duvidar do desejo do bem que lhe é constituído. Só se pode escapar desta destruição continuando a desejar e amar o bem ‘no vazio’, o que é oposto de toda evidência, mas também a prova da relação do homem com o sobrenatural, que encontra sua resposta religiosa na Paixão de Cristo. Pois a possibilidade como efetividade do *malheur* e do pecado, sendo todas duas ligadas ao ato criador (o qual, para criar os seres capazes de amar, a instaurar distância e autonomia), Deus só pode responder ao mal pela Cruz. (GABELLIERI, 2003, p.60-61).



afirma que o *malheur* está unido ao sofrimento. Entretanto, é mais que isso. Ele está inserido dentro do ser humano, porque o leva a uma atitude de decadência de sua própria condição humana. Para Simone Weil, o *malheur* é aquilo que afeta todas as dimensões do ser humano, a dimensão física, psíquica, espiritual e social: “A extrema desgraça, que é por sua vez dor física, angústia da alma e degradação social” (WEIL, 1952, p. 97). Ela mesma relata em suas cartas:

A desgraça é um desenraizamento da vida, um mais ou menos atenuado equivalente da morte, levado irresistivelmente a estar presente na alma pelo alcance ou o receio imediato da dor física: [...] A desgraça mantém Deus ausente durante um tempo.[...] Durante esta ausência não há nada para amar. É que, se a alma deixa de amar, a ausência de Deus torna-se definitiva (WEIL, 1952, p. 82-4).

Esse sentimento de abandono no mundo, da ausência de Deus, de desamparo total, abre para a presença da graça que vem resgatar o ser humano. Ao mesmo tempo em que o *malheur* destrói o ser humano existencialmente, o *malheur* também deixa aberto o ser humano para a presença do amor e da graça de Deus que vem resgatá-lo dessa condição. Todas as vontades e os desejos do ser humano são destruídos pelo *malheur* e o que pode resgatar o ser humano do *malheur* é a graça de Deus. *Malheur* e graça estão juntos para Simone Weil: “Mesmo que consigamos livrar um desgraçado de sua desgraça presente, jamais o conseguiremos livrar de sua desgraça passada. Só Deus pode fazê-lo. Mesmo assim Deus não sana essa desgraça ferida, aqui embaixo “( WEIL, 1952, p. 86).

Ela mesma faz sua própria experiência do *malheur* quando sente a marca da escravidão em sua carne. É uma cicatriz que nunca mais se apagará<sup>8</sup>. Interessante perceber o que o sofrimento físico muito longo significava para Simone Weil: “Um sofrimento físico muito longo ou muito frequente é diferente, é outra coisa, é, com frequência, uma desgraça” (WEIL, 1952, p. 89). Assim, aspira-se sair do *malheur*; não se aspira sair do pecado. O *malheur* é um mal, mas a dor pode ser um bem<sup>9</sup>, pois esse esvaziamento, essa abertura, deixa espaço para Deus.

---

<sup>8</sup> Ela consegue perceber que este que cai em desgraça fica de certa forma paralisado, de fora parece até que está satisfeito. Mesmo aquele que saiu da desgraça, está marcado para sempre. E parece que tenta se lançar sobre ela novamente, como se dela dependesse (WEIL, 1952, p. 86).

<sup>9</sup> WEIL, S. *Cahiers*. Tome I, p.12.

Nesse processo do *malheur*, a desgraça mesma que vem e faz esvaziar-se<sup>10</sup> de toda nossa condição humana e deixar-se encontrar por Deus. Nesse movimento, busca-se também fazer não mais a própria vontade, mas a vontade de Deus. Assim, Simone Weil também faz a experiência de Cristo na cruz vista pelo centurião que expressa em sua carta VI – últimos pensamentos:

É na desgraça mesma, em meio de uma amargura inconsolável, que resplandece completamente o amor de Deus. Se a alma cai perseverando no amor, até o ponto em que não pode reter mais o grito “Deus meu, por que me abandonaste”, se permanece nesse ponto sem cessar de amar, acaba tocando algo que não é mais a desgraça, que não é a alegria, que é a essência central, essencial, pura, não sensível, comum à alegria e ao sofrimento, que é o amor mesmo de Deus (WEIL, 1952, p. 58).

Ao manter-se nesse amor de Deus, ao deixar-se encontrar por Ele, o ser humano imitou a *kenose* divina e esvaziou-se de sua condição humana, abandonando a si mesmo.

## **2. *Kenose* como ruptura e *détachement* como abandono de si**

Para Simone Weil é o esvaziamento de si que encontrou sentido na espera por ser encontrada por Deus. Para ela, Deus mesmo se esvazia de sua condição divina para ensinar ao ser humano a *kenose*, podendo assim, nesse despojamento total, ser encontrado por Ele a exemplo de Cristo na cruz (Fl 2, 6-10). A teoria da *kenose*, portanto, baseia-se em Simone Weil sobre o princípio de que o ser humano é dotado de maneira constitutiva de um vazio: um lugar de acolhida planejado por Deus. Especificamente, ele permanece no ser humano desde a primeira criação, um lugar existencial para Deus que não pode ser pré-ocupado por tempo indeterminado e de forma inadequada pela expressão invasiva do ego. E, para a filósofa francesa, o vazio poderia ser a plenitude suprema (WEIL, 1950, p. 113). A *Kenose* é um sinal ao qual Simone se refere constantemente

---

10 A *décréation* é também um esvaziar-se. Para S. Weil seria essencialmente um desejar sem objetivo. O processo para atingi-la será o de voltarmos cada vez mais para o interior, procurando o conhecimento de nós mesmos e das coisas mediante tanto da inteligência como do coração. É necessário supor que o homem possui em si mesmo um elemento capaz de o guiar por bom caminho na sua busca. Esse elemento é o ponto espiritual, ponto de atuação da força espiritual, ou seja, ponto sobrenatural em Weil (WEIL, 1994/ VI-II).

para descobrir o divino. É muito além, é a vida mesma do divino em nós<sup>11</sup>.

No reconhecimento do centurião (Mc 15,39) diante de Jesus na cruz de que Ele é o Filho de Deus (Mc 15,39), o pagão o reconhece no momento da morte, do esvaziamento. Aqui a declaração do centurião presencia o momento do aparente abandono e da *kenose* total. Para Simone Weil, neste momento, resta amar. Acontece ainda o *détachement*, ou seja, uma renúncia de todos os efeitos possíveis, sem exceção, que coloca um espaço em branco no lugar do futuro, como seria a abordagem iminente de morte; o ser humano tem, assim, um verdadeiro poder de “desligar-se” de seu ego para se “*décrée*” a fim de estar pronto para receber Deus. Assim, o total desapego, disse Simone Weil, “é a condição do amor de Deus, e quando a alma faz com que o movimento de desprender-se completamente deste mundo se volte inteiramente para Deus, ela está iluminada pela verdade de Deus descendo nela” (SG, 88).

## **2.1 Descrição e re-criação em Simone Weil- Simone Weil: a alteridade e o esvaziamento de si**

Para Janeira e Ribeiro (1979, p. 385-401), o vazio é o que existe nas criaturas por participação com o criador que é germe e catalisador de unidade. Antes de falar sobre o vazio precisa entender a des-criação. Segundo eles, é o processo que visa o retorno à origem – decriação, esvaziamento – toma como paradigma o ato criador, mas inverte-lhe parcialmente a direção (WEIL, 1974, p. 91). Há que se analisar a descrição diante de duas perspectivas, do criador e da criatura. A partir da perspectiva do criador o ato não se dá só num tempo, dá-se sempre. Se agora é diferente – a graça não deixa ser todavia um esvaziar-se.

Igual a Deus o ser humano deve renunciar de sua própria condição egoísta, deve “descentrar-se, deixar de interpretar o mundo a partir de suas próprias crenças, desejos e ambições”<sup>12</sup>. No ser humano, o vazio constitui igualmente o aspecto essencial de sua plena vida e de sua personalidade: ele é o lugar a partir do qual Deus chama a segui-lo. No entanto, este vazio constitutivo, e a partir

11 SPRINGSTED, Eric O. Formes de l'amour implicite de Dieu: S. Weil et l'interprétation du monde comme sacrement.

12 BEA, E. *Simone Weil: la consciência del dolor y de la beleza*, p.253.

do qual pode se aplicar no lugar do processo de *kenose*, deve, antes, absolutamente esvaziar o ego, que não é a essência mesma do ser humano. Em termos weilianos, esse vazio deve ser *des-criado*<sup>13</sup>, a fim de que o divino possa, como precisa o mestre Eckhart, descer e tomar lugar nele. O ser humano, diz mestre Eckhart, “se esvazia de todas as coisas e de todas as obras, tanto interiormente como exteriormente, para que ele possa ser para Deus um lugar particular onde Deus possa agir”<sup>14</sup>.

Segundo Gabellieri (2003, p. 56-7), existem vários níveis de entendimento, citamos aqui o quarto nível, que compreende a *décréation* como “novo nascimento” pela graça (WEIL, 1950, p. 56-60), “geração” da vida divina no homem (WEIL, 1950, p. 182), é um movimento de encarnação visando “completar a criação” (WEIL, 1963, p. 106) e participar então “da criação do mundo” (WEIL, 1988, p. 432). Essa pluralidade de nível esclarece ao redor o estatuto paradoxal da criação. Em efeito, “como vontade criadora de Deus” esta que é “perfeitamente pura” (WEIL, 1950, p. 308).

No quadro a seguir apresentaremos *Kenose* e “*Décréation-recréation*”, duas realidades complementares sob a forma de uma exposição sintética, podemos ver quais são, para Simone Weil, as correspondências que existem entre a *kenose* do Filho e a liberdade dada ao ser humano da “*décréation*” e de participar na sua “*recréation*”<sup>15</sup>.

Kenose	<i>Décréation-recréation</i>
O Cristo: necessidade de se encarnar: de se despojar de sua condição divina para participar da condição humana e redimir a humanidade.	O ser humano: necessidade de se <i>décréer</i> , de despojar de seu ego, de deixar sua primeira condição humana.
Desejo de dar a verdade do amor e do bem a humanidade.	Desejo de conhecer o absoluto da verdade, do amor e do bem.
É o princípio do dom total de si.	Deve aplicar o princípio da espera ( <i>attente</i> ), esvaziar ( <i>vide</i> ).
É humilhado, flagelado.	Sente humilhação diante de sua condição de pecador: toma consciência de sua pequenez.
Morte sobre a Cruz: abandono do Filho de Deus, “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?”	Morte do ego: passagem para uma “noite escura” da alma. Sentimento do ser abandonado mesmo por Deus, do ser deixada ao nada.

13 A palavra *décréation* poderá ser traduzida por des-criação. Nós a utilizaremos em nosso texto ora como *décréation* ora como des-criação.

14 Maître Eckhart, Sermons-traités, « De la pauvreté en esprit », Paris: Gallimard, 1987. (coll. “TE-L”)p.138.

15 A palavra *recréation* poderá ser traduzida por re-criação. Nós a utilizaremos nas duas formas, em português e francês.

Ressurreição do Cristo: “Deus soberanamente superior” (2 Fl) a fim de reabilitar o lugar de filiação entre Deus e os seres humanos [sic homens].	O ser humano [sic homem] é <i>récrée</i> -recriado: ele toma consciência do amor incondicional de Deus por ele. Sua criação é concluída por seu consentimento.
O Filho retorna ao Pai.	O Espírito Santo vem ao ser humano [sic homem]

Poderíamos acrescentar neste quadro, no que se refere ao ser humano, uma parte que lhe cabe, permanecer no amor, ou seja, continuar amando:

O Filho retorna ao Pai.	No sentimento de ser abandonada por Deus, se é <i>re crée</i> – pois se mantém no amor!
	Exercício da atenção, segundo Simone Weil
	Mantém-se no amor!

Identificamos no quadro acima a relação entre Deus e a criatura. Deus então cria o mundo e se retira, e é a renúncia por parte de Deus, a *kenose*, que agora volta para salvar sua criatura. Assim somos convidados a imitar esse movimento kenótico do Criador. O ser humano é dotado de um vazio, podendo despojar-se para ser encontrado por Ele. Assim como Cristo na cruz, que, embora sendo Deus, não considerou que o ser igual a Deus era algo a que deveria apegar-se; mas esvaziou-se a si mesmo, vindo a ser servo, tornando-se semelhante aos seres humanos. E, sendo encontrado em forma humana, humilhou-se a si mesmo e foi obediente até a morte, e morte de cruz! (Fl 2, 6-10).

### 3. ATRAVÉS DO *DÉTACHEMENT* (DESAPEGO) E DO *MALHEUR* (DESGRAÇA) A ABERTURA PARA A GRAÇA DE DEUS

Na espera de Deus, Simone Weil convida à imitação de Deus, para quem a criação é uma renúncia: “A Criação da parte de Deus é um ato não de expansão de si, mas de retirada, de renúncia” (WEIL, 1952, p. 131). Ela observa que a renúncia tem sua onipotência em um ato de amor que permite a existência de seres menos perfeitos que ele: “Deus permitiu existir outras coisas que Ele e valendo infinitamente menos que Ele” (WEIL, 1952, p. 131). Cristo se esvazia de sua glória divina e toma a posição de um escravo (Epístola de São Paulo aos Filipenses 2, 6-10). Como nós devemos imitá-lo?<sup>16</sup>

<sup>16</sup> *Oeuv*

Simone Weil destaca em itálico a palavra *vazio*, é uma palavra-chave de sua doutrina espiritual, pois o *vazio* é o lugar que a graça pode preencher, porque ela é de essência fluida. O ato de criar supõe a renúncia, a inspiração pode passar onde existe um *vazio* do eu. Como na união mística, Deus pode estar presente se nós consentimos à aniquilação do “eu”: “Deus pode amar em nós o consentimento de nos retirarmos para o deixar passar, como ele mesmo, Criador, se retira para nos deixar ser” (WEIL, 2002, p.86).

Um ser humano perfeito weiliano é um ser humano descreiado, completamente absorvido pelo sobrenatural. Miklos Vetö cita Simone Weil para definir o processo de *décréation*: “se *decréé* passando o criado no *incriado*”<sup>17</sup><sup>18</sup>. A parte *incriada* do ser humano é uma presença infinitamente pequena, que Simone compara, ao grão de mostarda. É o ponto central da alma para a qual convergem todos os movimentos de descrições. A renúncia à autonomia do ser é um ato livre e subentende o desejo de participar do amor divino.

Miklos Vetö destaca que essa parte “*incriada*”, do ser humano está ligada ao amor sobrenatural. O ser humano consente no aniquilamento do eu para tornar o ser humano perfeito: o amor de Deus é representado no ser humano pelo “*incriado*”, ou inclinando-se à liberdade, se exerce pelo amor e pelo consentimento. Todo esforço *descreidor* serve apenas para arrebatar esta confusão da autonomia que o paralisa, pois é pela autonomia que o ser humano “*falta*” à sua vocação de ser a imagem de Deus<sup>19</sup>.

O processo da *des-criação* está intimamente ligado à noção de atenção, da contemplação. No curso da contemplação nós estabelecemos uma distância entre o eu e o mundo, nós apreendemos a extensão do eu. Esse retirar-se do ser, essa renúncia ao desejo da possessão do mundo é dolorosa, mas o ser humano consente por amor: “A condição de toda *des-criação* é a contemplação da realidade exterior e a *des-criação* mesma tem lugar quando se funda no consentimento”. Atenção e desejo, respectivamente, são as faculdades humanas que veiculam nessas duas atitudes fundamentais”<sup>20</sup>.

Esse sentimento de abandono no mundo, da ausência de Deus, de desamparo total, abre para a presença da graça que vem resgatar o ser humano. Ao mesmo

17 VETÖ, M. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, p.40.

18 A palavra “*incriada*” foi emprestada de Mestre Eckhart por Simone Weil, ele exprime a presença divina aqui embaixo. O desenvolvimento de tema encontra-se em *Ibid.*, p.40.

19 *Ibid.*, p.40.

20 *Ibid.*, p.6.

tempo em que o *malheur* (desgraça) destrói o ser humano existencialmente, também deixa aberto o ser humano para a presença do amor e da graça de Deus que vem resgatá-lo dessa condição.

## CONCLUSÃO

Contudo, para chegar a esta con-figur-ação vislumbramos o caminho *kenótico* apresentado por SW, neste processo de *détachement* e *en attente* na busca do totalmenteOutro. Uma busca intrínseca à experiência mística que se dá em nosso corpo, pois por meio dele chegamos ao centro de nosso ser. Assim devemos continuar amando. Ao permanecer no amor o ser humano se recria em Cristo.

A espera no vazio, ou melhor, amar no vazio é morrer para renascer para o outro continuamente, é ter vida nova, assim como Jesus nos ensinou e ressoam as palavras de João: “todo aquele que ama nasceu de Deus e conhece a Deus” (1Jo, 4-7). O ser humano sofre o *malheur* e tem, assim, um verdadeiro poder de “desligar-se” de seu ego para se “*décréer*” a fim de estar pronto para receber Deus (SG, 88), se assim o desejar. Nesse processo, entendemos que o ser humano se des-cria – se esvazia, para que Deus nasça nele. Renuncia a sua própria condição egoísta. Em termos weilianos, este vazio deve ser *des-criado* a fim de que o divino possa descer e tomar lugar nele.

## REFERÊNCIAS

- WEIL, Simone. *Attente de Dieu*. Paris: La Colombe, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Cahiers*. Paris: Plon, 1953. Tome II.
- \_\_\_\_\_. Weil, *La connaissance surnaturelle*. Paris: Gallimard, 1950.
- \_\_\_\_\_. *Cahiers I (1933-septembre 1941)*, Paris, Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Cahiers III (février 1942-juin 1942)*, Paris, Gallimard, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Cahiers (juillet 1942-juillet 1943), La Connaissance surnaturelle. Cahiers de New York et de Londres*, Paris, Gallimard, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Cahiers de Marseille, I, II, III*, Librairie Plon, 1951-56; réed 1970-74.

\_\_\_\_\_. *Écrits historiques et politiques. L'engagement syndical (1927- juillet 1934)*, Paris, Gallimard, 1988.

\_\_\_\_\_. *Écrits historiques et politiques. L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937)*, Paris, Gallimard, 1991.

\_\_\_\_\_. *La Source grecque*. Paris: Gallimard, 1963.

JANEIRA, A. L.; RIBEIRO, J. A. Vazio em Simone Weil. *Broteri*, v.109, n.5. p.385-401, nov. 1979.

GABELLIERI, E. *Être et Don: Simone Weil et la philosophie*. Louvain-Paris: Peeters, 2003.

SPRINGSTED, Eric O. Formes de l'amour implicite de Dieu: S. Weil et l'interprétation du monde comme sacrement.

BEA, E. *Simone Weil: la consciência del dolor y de la beleza*.

Maître Eckhart, Sermons-traités, « De la pauvreté en esprit », Paris: Gallimard, 1987. (coll. "TEL").



# Thoreau e a mística sem religião na natureza

*José Altran<sup>1</sup>*

## RESUMO

Os tempos atuais, tão marcados pelo crescente interesse nas espiritualidades individuais, pela rejeição a todo tipo de representatividade política, e também pelas preocupações ecológicas diante de nossos refúgios urbanos e de nosso consumismo desenfreado, parecem ser os mesmos “tempos” que já enxergava Henry David Thoreau no século XIX, talvez apenas com uma diferença de grau. Enquanto deveras ferino e imprevisível para ser enquadrado no elenco da Filosofia Contemporânea, o estadunidense foi marginalizado nas universidades de filosofia ao redor do mundo nos séculos seguintes, senão em Harvard, sua alma mater. Porém, a verdade é que se há uma “mãe” para o pensamento thoreauiano, ela é a própria natureza sob o registro da liberdade, genitora e provisora de um acalento e de um enlevo de valor superior a tudo que a religião e a sociedade poderiam oferecer. Sua redenção são os bosques, seu sacramento é a lagoa, sua oração é caminhar, seu entendimento do divino está na subjetividade que sai de si para falar com o céu e com os animais. Assim, este trabalho visa buscar referências nos ensaios do transcendentalista para apontar premissas éticas e talvez metafísicas que poderiam ser entendidas como uma espécie de mística sem religião, trazendo tardiamente o pensamento de Thoreau para a Filosofia e, quem sabe, para a Mística.

**Palavras-chave:** natureza. Thoreau. Transcendentalismo. mística.

## INTODUÇÃO

Henry David Thoreau (1817-1862) pertenceu ao movimento transcendentalista estadunidense de meados do século XIX. Naquelas décadas de Marx, Darwin e Comte, se aclamava o progresso científico e industrial sob uma perspectiva materialista, concedendo-lhe caráter salvífico. Desconfiando desta

<sup>1</sup> Mestre em Ciência da Religião (PUC-SP), graduando em Filosofia (USP) e licenciando em Filosofia (UCB). [altran@gmail.com](mailto:altran@gmail.com)

perspectiva, emerge a reação romântica de viés existencialista, fazendo elogio à subjetividade, à mística e à sensibilidade, e é esta mesma intuição que estará impressa no Transcendentalismo, ou Renascença Americana, tendo Ralph Waldo Emerson (1803-1882) como sua figura central, e a cidade de Concord (Massachusetts), seu epicentro. Mas o fato de esse movimento ter ocorrido nos Estados Unidos do século XIX é especialmente significativo: o *ethos* do americano ali se consolidava orgulhoso, inspirado por figuras como Benjamin Franklin, e caracterizado pelo tipo “ianque sorridente”, “self-made-man”, sujeito “esperto, ponderado e audacioso [...] (de) espírito ativista, empreendedor” (ARNS, 1966, p. 40), que trazia a *eficiência* como maior qualidade. Esta dupla influência – do romantismo e da eficiência – faria Emerson, futuro padrinho de William James, entalhar no Transcendentalismo “uma mística essencialmente americana” (ARNS, 1966, p. 41).

Este binômio aproximaria o indivíduo da dimensão puramente teórica à dimensão experiencial, algo que será de grande relevância ao pensarmos em Thoreau, discípulo e “best friend” de Emerson (CAIN, 2000, p. 17). Assim ele era descrito pelos concidadãos e por seus colegas escritores: feio, narigudo, maltrapilho e desengonçado, rústico e lunático, parecia uma mistura de fauno com árvore, ou uma esfinge, um peixe fora d’água, um bicho do mato, um João-ninguém com hábitos estranhos, um ermitão que só na maturidade seria visto como sujeito com alguma sabedoria (THOREAU, 2015, pp. 06-11). Esses traços peculiares, porém, já apontavam sua singular autenticidade e sua marcante despreocupação com o consenso ou aparências: o ermitão de Concord não apenas tinha ideias desviantes, como agia de forma desviante, de modo que não havia um grande intervalo entre o que pensava ou dizia e o que fazia. Para ele, era importante tanto experimentar a teoria, quanto teorizar a experiência.

Foi em uma propriedade emprestada de Emerson, no meio da floresta e às margens do Lago Walden, que Thoreau construiu com as próprias mãos e poucos recursos uma pequena cabine onde viveria em meio à natureza por dois anos, dois meses e dois dias, a partir de um irônico 4 de julho, em 1845. Neste período escreveu seu primeiro livro, bem como os pensamentos e memórias que formariam sua principal obra, “Walden”, publicada apenas em 1854. É importante dizer que Thoreau não rejeitou a “civilização”: frequentemente ia à cidade ou recebia visitantes, mas pôde experimentar viver sua rotina de fora dela, longe de seu jugo e de sua receita; e, assim, pôde ver melhor tanto as en-

fermidades quanto as panacéias das plantas e dos animais. Declara o pensador: “Fui para a mata porque queria viver deliberadamente, enfrentar apenas os *factos essenciais da vida* e ver se não poderia aprender o que ela tinha a ensinar, em vez de, vindo a morrer, descobrir que não tinha vivido” (THOREAU, 2015, p. 95). O projeto thoreauniano consiste em passar uma navalha rente aos hábitos e às crenças para deixar no homem e no mundo apenas aquilo que sempre ali esteve e sempre estará, pois só essa raiz é salvífica e verdadeira; buscava, como um existencialista, a essência da verdade e a “conscientização da Vida” (ARNS, 1966, p. 45), uma mística - e a encontrou na Natureza.

Sobrevoando alguns de seus textos e comentadores, postulamos e exploraremos a seguir aquelas que parecem ser as três palavras de ordem semi-nais de sua busca: a *simplificação*, a *desobediência* e a *contemplação*. A própria experiência mística costuma estar relacionada a um *instante* de desapego, espontaneidade e sensibilidade; mas este “instante” é propriamente aquilo que a filosofia de Thoreau quer trazer como rotina: um *instante infinito*. Nossa leitura é a de que, mesmo sob um registro profano ou imanente, sua meta seja uma espécie de *mística do cotidiano*. Vamos, portanto, nos deter um pouco em cada um desses três pontos.

## 1. SIMPLIFICAÇÃO

Thoreau busca a essência da vida, e insiste que “nossa vida se perde no detalhe” (THOREAU, 2015, p. 96). Simplificar é reduzir os hábitos da mente e do espírito, e sobretudo os físicos, a apenas o que é essencial. No primeiro e mais longo capítulo de “Walden”, “Economia”, o autor categoriza este ato como uma simplificação que, no fim das contas, ainda gera espólios; procura comprovar, com exemplos e com listas das despesas que teve em sua experiência de reclusão, que a vida simples é mais lucrativa do que a civilizada, não só espiritualmente, como também materialmente. Conforme relembra Emerson no discurso fúnebre sobre o amigo, Thoreau não era um preguiçoso; pelo contrário, era extremamente ativo, trabalhador e prático, mas se recusou a seguir uma vida de empregado ou empregador nos moldes convencionais porque a moeda que lhe interessava era *o tempo*: “o custo de uma coisa é a quantidade do que chamo de vida que é preciso dar em troca, à vista ou a prazo” (THOREAU, 2015, p. 42).

Nos conta, em “Walden”, que se organizou de forma tão dinâmica e simplificada, que em poucas horas semanais dava conta de todas as tarefas necessárias à sua sobrevivência e conforto. Assim, sem acumular dívida alguma, “lucrava” todo o tempo restante da semana para as atividades elevadas, como a contemplação, pois “queria viver profundamente e sugar a vida até a medula, viver com tanto vigor e de forma tão espartana que eliminasse tudo o que não fosse vida, recortar-lhe um largo talho e passar-lhe rente um alfange” (THOREAU, 2015, p. 96).

Enquanto a simplificação expulsa os fazeres sobressalentes ao espírito, gerando tempo para o enlevo, ela também faz emergir o verdadeiro indivíduo detrás do invólucro. Thoreau acusa que “não só a maioria dos luxos e muitos dos ditos confortos da vida não são indispensáveis, como são francos obstáculos à elevação da humanidade” (THOREAU, 2015, p. 27), pois o homem esconde sua autenticidade detrás deles. O concidadão lhe parecia mais preocupado com a limpeza de seu casaco que de seu caráter. Simplificar, portanto, também é uma forma de eliminar as barricadas detrás das quais o sujeito pode se esconder da verdade e lidar com o mundo “nu” com o que simplesmente é. Assim, o homem que simplifica ganha tempo e autenticidade, recursos caros à experiência da verdade, enquanto aqueles encantados pelos valores materialistas da sociedade se assemelham a uma “alegre borboleta emaranhada numa teia de aranha” (THOREAU, 2015, p. 73).

## **2. DESOBEDIÊNCIA**

Pacifistas importantes do século XX como Gandhi e Martin Luther, e também teóricos anarquistas, atribuíram sua inspiração a Thoreau por seu breve ensaio “Resistência ao Governo Civil” (1849), que foi renomeado como “A Desobediência Civil” (1866). Este texto foi escrito após o concordiano ter passado um dia na cadeia, por recusar pagar um imposto ao governo; contrário à escravidão e à guerra que, na ocasião, seu país promovia contra o México, Thoreau clamava que fazê-lo seria patrocinar essa barbárie e dar-lhe consentimento, de modo que a desobediência era uma espécie de obrigatoriedade moral do cidadão de bem. Tanto sua teoria quanto sua ação colocam a rebeldia contra o sistema corrompido como uma postura tão existencial quanto política. Desobedecer também é uma exigência da simplicidade, já que a sociedade receita ao

sujeito um denominador homogêneo de aparências a anexar à sua idoneidade, que são meros sobrepesos à nossa autenticidade: “a opinião pública é um fraco tirano comparada à nossa opinião sobre nós mesmos” (THOREAU, 2010, p. 21). A mesma crítica atinge a religião enquanto instituição ou usina moral: é, para ele, um braço adicional daquela cultura à qual se deve desobedecer. Em outra ocasião, se recusou a pagar um imposto destinado ao sustento do sacerdote de uma igreja que nunca frequentou, e só não foi preso porque escreveu e entregou ao escrivão municipal uma carta, que dizia: “Saibam todos, pela presente, que eu, Henry Thoreau, não desejo ser visto como membro de nenhuma sociedade constituída à qual não tenha me associado” (THOREAU, 2012, p. 24). Em Thoreau, mística é algo distinto de religião, e a última inibe a primeira.

Friedrich Nietzsche e Henri Bergson são filósofos importantes que declararam débito às ideias de Emerson, e em ambos se vê a necessidade da desobediência rumo à mística. Para o alemão, martelar a metafísica e acusar a morte de Deus é uma recusa aos imperativos da tradição, e uma tentativa de trazer a verdade para o registro da imanência, sob a égide da autenticidade individual. Em “As Duas Fontes da Moral e da Religião” (1932), Bergson coloca o místico como grande herói movedor da humanidade, que precisa desobedecer os imperativos categóricos das sociedades fechadas e das religiões estáticas, acatando as leis universais do élan da natureza em duração, reveladas sob o vértice da liberdade e autenticidade. Desobedecer é, portanto, o aval individual que se reivindica para abrir caminho à simplificação, que criará as condições de possibilidade para a contemplação.

### 3. CONTEMPLAÇÃO

A *simplificação* traz o tempo e a autenticidade como benesses, culminando em liberdade de tempo e de opinião; a *desobediência* é um fusível contra as influências externas que ameaçam essa simplificação; já o grande propósito dessa liberdade conquistada é o aval que concede à *contemplação*; ali que o sujeito sente a vida em seu aspecto essencial, deduz a verdade como decorrência inescapável, e se preenche de uma pertença que parece mística. Tendo em vista seu caráter de imediatismo e eficiência, “Walden” muitas vezes parece evocar uma sacralização do imanente, que é, claramente, a Natureza. “Seu in-

teresse pelas flores e pelas aves tinha raízes muito fundas em seu espírito, e estava ligado à Natureza - e o significado da Natureza, ele nunca tentou definir” (EMERSON, apud THOREAU, 2010, p. 327). Repleto de devaneios sobre plantas, animais e fenômenos da natureza que atravessam sem aviso os devaneios mais sóbrios e elaborados, é um livro cujo próprio descompromisso metodológico torna-se coerência metateórica, sendo que está sendo escrito de forma livre e em meio à natureza.

Thoreau também tinha muito apreço pelos indígenas. Ora, os índios vivem em meio à natureza e dialogam com ela: é nela que moram seus guardiões espirituais, ali interagem com os espíritos, metaforizados na lua, no condor ou no cacto. Além disso, é providência e abundância, um dínamo autônomo: receber dela o necessário para o dia, sem acúmulo, em uma medida que não a prejudique, e sem nela incubar um ecossistema artificial – como uma fazenda ou uma cidade -, é postura tanto simples quanto eficaz. Assim melhor entendemos que “a queda do agricultor para o operário é tão grande e memorável quanto a queda do homem para o agricultor” (THOREAU, 2015, p. 71). Uma abelha-operária tem em si a instrução de sua função, bem como sua medida; não explora as flores além do necessário; não ataca sem que seja um impulso de defesa. O Sol não faz diferença entre cada ser que recebe sua luz. A Natureza é, portanto, o eixo material, ético e existencial do índio, como parece ser também para Thoreau: se rejeito os mandamentos do homem, e conquisto tempo e autenticidade, posso acatar inteiramente essa lei inelutável e abundante. Eis aqui uma particularidade desta mística: a providência da Natureza, enquanto graça, é gratuita e constante. Não se deve à compaixão imprevisível de um ser, ou a um teste de merecimento moral, ou a qualquer desígnio teológico além de nossa compreensão. Pelo contrário, ela está sempre lá, como um primeiro motor, palpável, bastando *ir descalço*. David Hume disse que nada em nossa razão, nenhuma ideia de ordem, pode nos assegurar de que o Sol nascerá no dia seguinte. Mas no fundo, como os índios e Thoreau, sabemos que nascerá.

No tardio ensaio “Caminhar”, publicado em 1862, Thoreau diz que a peregrinação contemplativa pelas matas, entregue à experiência, é uma das atividades espiritualmente mais elevadas que um homem pode praticar. Além de também trazer benefícios ao corpo e à mente, é caminhando e vendo do alto as sociedades e suas instituições que percebemos sua pequenez, e entendemos a grandiosidade do presente e de nossas próprias pernas. Há ali também

uma guiança invisível: “existe na Natureza, segundo creio, um magnetismo sutil que, se nos submetemos inconscientemente a ele, há de nos conduzir com segurança” (THOREAU, 2012, p. 92). Thoreau diz que ser um andarilho profissional é uma espécie de graça concedida por Deus, como se fosse necessário nascer na suposta guilda dos Andarilhos para desenvolver tal talento; chama essa classe de *saunterer*, cuja palavra remete aos peregrinos medievais que caminhavam sem nada em busca da Terra Santa. E o ermitão de Concord concede exatamente esse tônus devocional àqueles, raros, que caminham contemplativamente, por horas diárias, como ele, em meio às divindades naturais:

Assim peregrinamos rumo à Terra Santa, até que um dia *o sol* brilhe com mais intensidade do que nunca, até que ele brilhe talvez dentro de nossas mentes e corações, iluminando nossas vidas inteiras com uma grande luz que desperta os sentidos, tão tépida, serena e dourada como a que banha *uma margem de rio no outono*. (THOREAU, 2012, p. 123 – grifo nosso)

## CONCLUSÃO

A busca pela essência da verdade é um despertar, e “temos de aprender a redespertar e nos manter despertos, não por meios mecânicos, mas por uma infinita expectativa da aurora, que não nos abandona nem mesmo em nosso sono mais profundo” (THOREAU, 2010, p. 95). Em algumas edições de seus textos, Thoreau grava palavras como “Aurora” e “Natureza” em maiúsculas. A Natureza é uma verdade, uma essência tão basal que ainda resta em seu esplendor quando é passada a navalha da simplificação na vida do homem. Neste trecho nada ambicioso, o ermitão nos revela a conexão entre simplificação, desobediência e contemplação, culminando no enlevo espiritual que se dá na Natureza:

Pelas cores da Aurora e pela música de Mênnon, o que há de ser o trabalho matinal do homem neste mundo? Eu tinha três peças de calcário em minha escrivaninha, mas fiquei apavorado quando descobri que precisaria tirar o pó todo dia, enquanto a mobília de meu espírito ainda estava toda empoeirada, e de desgosto joguei fora as pedras pela janela. Então como poderia eu ter uma casa mobiliada? Prefiro sentar ao ar livre, pois o mato não junta pó, a não ser onde o homem fendeu o solo. (THOREAU, 2015, pp. 46-47)

Afetar a qualidade do dia, tal é a arte suprema, para Thoreau. A religião é dispensável para a mística thoreauniana, pois além de prejudicar a contemplação, o sagrado está sempre presente dos campos, ao acesso de nossos pés descalços, diariamente. O sublime está mais próximo, e sempre acessível, de maneira infalível; também dispensa mediação, senão um esforço pessoal de desobediência e simplificação, rumo à contemplação. O preenchimento thoreauniano, que está na Natureza e nos ensina a essência da verdade e a consciência da Vida, está disponível só e unicamente no instante presente, rizomático e livre do entorno:

Há, de fato, algo de verdadeiro e sublime na eternidade. Mas todos esses tempos, lugares e ocasiões existem aqui e agora. Deus culmina no momento presente, e não será menos divino no decorrer de todos os tempos. E só somos capazes de apreender o que é sublime e nobre com a perpétua instilação e absorção da realidade que nos cerca. (THOREAU, 2010, p. 101)

## REFERÊNCIAS

ARNS, Heriberto. O Pensamento Existencial de Henry David Thoreau. Revista Letras, Curitiba, v. 15, n., páginas 39-55, 1966.

BERGSON, Henri. As Duas Fontes da Moral e da Religião. Coimbra: Almedina, 2005.

BODE, Carl (ed.). The Portable Thoreau (série The Viking Portable Library). New York: Penguin Books, 1982.

CAIN, William E. (ed.). A Historical Guide to Henry David Thoreau. New York: Oxford University Press, 2000.

CAVELL, Stanley. The Senses of Walden - An Expanded Edition. San Francisco: University of Chicago Press, 1992.

DREISER, Theodore. (presents) The Living Thoughts of Thoreau. New York: Premier Books, 1963.

MYERSON, Joel (ed.). The Cambridge Companion to Henry David Thoreau. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.



THOREAU, Henry David. Walden. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2015.

\_\_\_\_\_. A Desobediência Civil. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.

# GT 8 - Religião, arte e literatura



## Coordenadores:

Prof. Dr. Alex Villas Boas – PUCPR/PR

Prof. Dr. Joe Marçal Santos – Universidade Federal de Sergipe/UFS/SE

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 de Fra Angélico como via *pulchritudinis*

Wilma Steagall De Tommaso<sup>1</sup>

## RESUMO

No âmbito da pesquisa sobre a beleza da imagem sacra como expressão mais poderosa que a própria palavra, visto seu dinamismo na transmissão da mensagem, o presente objeto será a arte do frei dominicano considerado o grande pintor místico do Renascimento, Giovanni da Fiesole (1387?-1455), como via *pulchritudinis*: o caminho da beleza. Será ressaltada a diferença entre as obras que realizou em igrejas para o público leigo e as obras que criou para a comunidade dominicana, com linguagem simbólica para auxiliar a pregação e o aprofundamento no conhecimento do mistério.

**Palavras-chave:** Fra Angélico. Renascimento. Via *Pulchritudinis*. História da Arte.

## 1. A VIA *PULCHRITUDINIS*, A IGREJA E O BELO

Para o Cristianismo, a arte não se limita ao prazer do sentido, ou estaria recusando a plena consciência de sua universalidade e valor supremo, altamente transcendente. De que beleza se trata? Para Balthazar, a beleza é a palavra inicial e também a última a que se pode chegar o intelecto, pois faz coroar, como auréola de inapreensível esplendor, a estrela da verdade e do bem e sua indissociável união<sup>2</sup>. O bem, a verdade e a beleza são indissociáveis.

O amplo e complexo confronto entre o belo, o bom e o verdadeiro não é parte do escopo deste trabalho, mas compreender a beleza na visão teológica permite apreender melhor a arte na Igreja. A verdade e o bem são entendidas como a essência do Evangelho. Em “Mensagem aos Artistas”, de 8 de dezembro de 1965, na conclusão do Concílio Vaticano II, Paulo VI exorta:

Este mundo no qual vivemos tem necessidade da beleza para não cair no desespero. A beleza, como a verdade, é o que infunde alegria no

---

1 Profa. Dra. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. CV: <http://lattes.cnpq.br/8209900139809763>.

2 Cf. Hans Urs Von BALTHASAR, *Gloria: uma estética teológica*, p. 22.

coração dos homens, é aquele fruto precioso que resiste ao desgaste do tempo, que une as gerações e as faz comunicar na admiração. E isto graças às vossas mãos. [...] Recordai-vos que sois os guardiões da beleza do mundo<sup>3</sup>.

João Paulo II, na carta aos artistas de 4 de abril de 1999, afirma que “a beleza é a expressão visível do bem, do mesmo modo que o bem é a condição metafísica da beleza. Justamente assim entendiam os gregos, quando, fundindo os dois conceitos, cunharam uma palavra que abraça a ambos: *‘kalokagathía’*, ou seja, ‘beleza-bondade’”. E, ainda, admoesta:

A beleza é chave do mistério e apelo ao transcendente. É convite a saborear a vida e a sonhar o futuro. Por isso, a beleza das coisas criadas não pode saciar, e suscita aquela arcana saudade de Deus que um enamorado do belo, como S. Agostinho, soube interpretar com expressões incomparáveis: « Tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei! »[...]. Sirva-vos de guia e inspiração o mistério de Cristo ressuscitado, em cuja contemplação se alegra a Igreja nestes dias<sup>4</sup>.

Em discurso na Capela Sistina, dirigido aos artistas, em 21 de novembro de 2009, Bento XVI, na comemoração dos dez anos da “Carta aos Artistas de João Paulo II”, diz que há dois tipos de beleza: a ilusória e aquela que pode ser um caminho para transcendência. Para ele:

Uma função essencial da verdadeira beleza consiste em comunicar ao homem um “sobressalto” saudável, que o faz sair de si mesmo, o arranca à resignação ao conformar-se com o quotidiano, fá-lo também sofrer, como uma seta que o fere, mas precisamente desta forma o “desperta” abrindo-lhe de novo os olhos do coração e da mente, pondo-lhe asas, elevando-o. [...] Mas, com muita frequência, a beleza propagada é ilusória e falsa, superficial e sedutora até ao aturdimiento e, em vez de fazer sair os homens de si e de os abrir os horizontes de verdadeira liberdade atraindo-os para o alto, aprisiona-os em si mesmos e torna-os ainda mais escravos, privados de esperança e de alegria<sup>5</sup>.

Bento XVI indica que a beleza pode converter-se em caminho para o

---

3 Disponível em: [www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/homilies/documents/hf\\_p-vi\\_hom\\_19640507\\_messa-artisti\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/homilies/documents/hf_p-vi_hom_19640507_messa-artisti_it.html). Acessado em 8 de fev. de 2013.

4 Disponível em: [www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/letters/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_23041999\\_artists\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists_po.html). Acessado em 8 de fev. de 2013.

5 Disponível em: [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2009/november/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20091121\\_artisti\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20091121_artisti_po.html). Acessado em 8 de fev. de 2013.

transcendente, pois é trajeto artístico e estético, ao mesmo tempo que itinerário de fé e busca teológica. O caminho da beleza é o que, segundo Simone Weil<sup>6</sup>, citada por Bento XVI: “nos conduz a colher o Tudo no fragmento, o Infinito no finito, Deus na história da humanidade”. E Bento XVI continua:

Em tudo o que suscita em nós o sentimento puro e autêntico da beleza, há realmente a presença de Deus. Há quase uma espécie de encarnação de Deus no mundo, da qual a beleza é o sinal. A beleza é a prova experimental de que a encarnação é possível. Por isso qualquer arte de categoria é, por sua essência, religiosa<sup>7</sup>.

*Via Pulchritudinis*, caminho da beleza, foi o tema da Assembleia Plenária do Pontifício Conselho da Cultura, ocorrida na cidade do Vaticano em 27 e 28 de março de 2006. Com projetos e propostas concretas, o Conselho pretendeu ajudar os pastores a seguir a *Via pulchritudinis* como caminho da evangelização das culturas e de diálogo com os não crentes.

Quando a fé falta, junto “colapsa o que é essencial, porque o homem perde a sua dignidade profunda e aquilo que torna grande a sua humanidade, contra todo reducionismo”, destacou Bento XVI, à véspera dos 50 anos do Vaticano II, Concílio que quer trazer à centralidade o Cristo, que é a própria beleza, o caminho, a verdade e a vida<sup>8</sup>.

A Igreja quer a arte, precisa da arte.

## 2. GIOVANNI DA FIESOLE, O BEATO ANGÉLICO

Guido di Pietro nasceu em Vicchio, próximo a Florença, provavelmente entre 1387 e 1388. Há referências de sua vida como pintor desde 1417, antes do ingresso na Ordem dos Pregadores, aos 20 anos, o que na época foi conside-

6 Simone Weil (1909 - 1943) pensadora pacifista e militante esquerdista francesa, cujas ações mostraram uma vida dedicada a busca pela justiça. Quando trabalhou como operária em uma fábrica de automóveis passou à militância em movimentos anarquistas. Sua progressiva inclinação para o misticismo foi vista com reservas por pensadores e religiosos. Seus principais textos foram publicados postumamente, como as coletâneas: *La Pesanteur et la grâce* (1947), *L'Enracinement* (1949) e *Oppression et liberté* (1963). Disponível em: [www.dec.ufcg.edu.br/biografias/SimoWeil.html](http://www.dec.ufcg.edu.br/biografias/SimoWeil.html). Acessado em 10 de mar. de 2013.

7 Disponível em: [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2009/november/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20091121\\_artisti\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20091121_artisti_po.html). Acessado em 8 de fev. de 2013.

8 Cf. [www.ZENIT.org](http://www.ZENIT.org), 10 de outubro de 2012.

rado uma vocação tardia. O início na instituição religiosa foi entre 1418 e 1420, quando recebeu o nome de Giovanni da Fiesole. Mais tarde, seria reconhecido como Frei Angélico, considerado pintor de anjos e propagandista do paraíso celeste<sup>9</sup>. Dos documentos que emergem há duas certezas: Angélico exercia a profissão já em 1417 e sempre pertenceu à comunidade de San Domenico da Fiesole, onde foi vigário (1431, 1432, 1436 e 1450) e realizou pinturas e afrescos, seu mais belo legado<sup>10</sup>.

Como leitor de Santo Tomás de Aquino, Angélico foi construtor de um universo livre do medo e da culpa; revelador de um cosmo encaminhado para um propósito perfeito. Sua pintura revela a elaboração de uma iconografia sacra que não era destinada diretamente a um público leigo, mas criada especialmente em função das exigências espirituais da comunidade monástica. E ali nasceu a substancial novidade que o distingue, que consiste na extrema simplicidade de cada cena, na renúncia aos efeitos dramáticos e na transfiguração dos personagens em símbolos de profunda vida interior<sup>11</sup>.

Fra Angélico teve influência de Lorenzo Monaco, contemporâneo em Florença. A princípio, seguiu a linha de seu mestre, realizando cópias ou pintando figuras naturais. Depois, abandonou o estilo greco-bizantino de pintar para se abrir ao desenho renascentista, incorporando as tradições sienense e florentina, já usadas desde o século XIV<sup>12</sup>.

Angélico pintou numerosas obras. Nelas se destacam temas marianos, cristológicos e dominicanos. Entre as tarefas extra-conventuais que lhe foram encomendadas está a missão confiada pelo Papa Eugênio IV de decorar um oratório na igreja de São Pedro e a capela do Santíssimo Sacramento, no Palácio do Vaticano. Da capela se disse: “Era verdadeiramente um paraíso, cujas personagens estavam representadas com a maior graça e honestidade”<sup>13</sup>.

Angélico morreu no dia 18 de fevereiro de 1455, no Convento de Santa Maria. Em 3 de outubro de 1982, a carta apostólica do Papa João Paulo II referente à beatificação do artista oficializou o título “Beato Angélico”. Lê-se na carta: “Sua pintura foi o fruto da grande harmonia entre uma vida santa e a força

9 Cf. Marco VALSECCHI (editor), *Galeria Delta de pintura universal*, vol. 1, Rio de Janeiro, Delta, 1972, p.136.

10 Cf. Magnolia SCUDERI. *Gli Affreschi dell'Angelico a San Marco*, p.17.

11 VALSECCHI, Marco (editor). *Galeria Delta de pintura universal*, p.140.

12 ITURGAIZ, Domingo. *El Angélico – Pintor de Santo Domingo*. In: Colección: Biblioteca Dominicana, n. 23. Salamanca: San Esteban, 2000, p.33-34.

13 BEDOUELLE, Guy. À imagem de São Domingos, São Paulo, Musa (Paróquia São Domingos), 1997, p.88.

criadora que ele havia recebido”<sup>14</sup>.

### 3. FRA ANGÉLICO E O RENASCIMENTO

Giotto di Bondone (1267?-1337), fundador da pintura moderna e pai do Renascimento na Itália, rompeu com o estilo linear da era bizantina e foi apreciado em sua época como artista revolucionário, ousado e dramático. De Giotto em diante, a História da Arte passa a ser também a história dos grandes artistas. As artes visuais, essenciais ao “espírito florentino”, alcançaram a posição de Artes Liberais<sup>15</sup>, não eram mais ofícios artesanais ou Artes Mecânicas<sup>16</sup>. Giotto reivindicou esse estatuto para o artista: a arte é feita pelas mãos, mas concebida pelo cérebro.

O artista passa a ser um homem de ideias e não apenas um simples manipulador de materiais ou artesão a seguir protótipos, como eram os antigos iconógrafos. Se o espaço medieval era hierarquizado, inspirado em Aristóteles, com o bom no alto e o mau embaixo, surge a perspectiva, que organiza o espaço racionalmente, com relação de proporções dos elementos e a ilusão de três dimensões em uma superfície plana: uma nova concepção da razão.

Fra Angélico (1387?-1455) acompanha essa evolução. Historiadores reconhecem em sua arte contornos definidos com suavidade formal, domínio da perspectiva e do claro-escuro.

Após a Idade Média a arte assumiu um significado diferente e tornou-se reconhecida por seu próprio interesse – arte como invenção (criação) de um famoso artista e definida por uma boa teoria. Enquanto as imagens dos velhos tempos foram destruídas por iconoclastas no período da Reforma, as imagens de um novo tipo começaram a encher as coleções de arte que estavam sendo então formadas. A era da arte, que está enraizada nestes eventos, estende-se até os dias de hoje, sendo desde o início caracterizada por um determinado

14 BEDOUELLE, Guy. À imagem de São Domingos, p.87.

15 Artes Liberais: Quadrivium: Música, Astronomia, Álgebra e Geometria; Trivium: Gramática, Lógica e Retórica.

16 Artes Mecânicas (em latim: *Artes Mechanicae*) são conceitos medievais de práticas e habilidades ordenadas, frequentemente justaposta com as tradicionais Artes Liberais. Também conhecidas como “servil” e “vulgar”, desde a Antiguidade elas foram consideradas impróprias para os homens livres, por ministrarem as necessidades mais básicas. São elas: Vestiaria (alfaiataria, tecelagem); Agricultura; Architectura (arquitetura, alvenaria); *Militia* e *Venatoria* (vida militar e caça, educação militar e *Mercatura* (comércio); *Coquinaria* (culinária e gastronomia); *Metallaria* (ferraria e metalurgia).



tipo de historiografia que, embora seja chamado de história da arte, na verdade trata da história dos artistas.

Hans Belting, referindo-se ao subtítulo de obra “O fim da História da Arte – uma história da imagem antes da era da arte”, esclarece ao leitor que para se compreender o argumento do livro é necessário que se tenha em mente que “arte”, entendida da forma como é estudada hoje, é uma “invenção” ocorrida após a Idade Média, com o advento do Renascimento<sup>17</sup>.

O Renascimento produziu uma cascata de forças criativas, cujos sucessivos níveis correspondem a níveis psíquicos: ao projetar-se para baixo, essa cascata se alarga, mas, ao mesmo tempo, perde unidade e vigor<sup>18</sup>. E em relação à obra de Fra Angélico, pode-se observar estas forças: predomínio da consciência espiritual e tendência a simplificar os traços das imagens reduzindo-os a suas características essenciais.

### 3.1 A ORDEM DOMINICANA

A Ordem Dominicana na região da Toscana era reconhecida pelo prestígio e importância intelectual. Angélico desempenhou vários cargos como frade, como a de prior entre 1450 e 1452. Em seu processo de beatificação, no século XVI, referiu-se em várias ocasiões que Fra Angélico deveria ter sido nomeado arcebispo de Florença em 1446, mas que por sua própria sugestão o cargo foi atribuído a Antônio, hoje Santo Antonino, o que sugere que o pintor não era de forma nenhuma ingênuo nem apenas um contemplativo “distante da realidade”.

Em 1436, Cosimo de Médici legou o mosteiro San Marco em Florença<sup>19</sup>, que utilizava como capela privada, aos dominicanos reformados. Tanto a igreja como o priorado foram restaurados às custas de Médici. O arquiteto Michelozzo acrescentou extensões, como a famosa biblioteca, e Fra Angélico fez trabalhos de pintura com ajuda de assistentes entre 1436 e 1445<sup>20</sup>.

17 BELTING, Hans. *Image et culte: une histoire avant l'époque de l'art*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2007.

\_\_\_\_\_. *O fim da história da arte*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

18 BURCKHARDT, Titus. *A arte sagrada no Oriente e no Ocidente*. São Paulo: Attar Editorial, 2004.

19 A presença de Fra Angélico em San Marco em Florença está documentada em duas reuniões dos frades: uma na nova Sacristia em 1441 e outra no novo Capitólio em 1442. Essa estadia é temporária, motivada pelo empenho para a realização dos afrescos e ao fato de que até 1445 a comunidade de San Domenico e a de San Marco estavam unidas. Já no final do quarto decênio, em sua maturidade, a atividade artística era ainda muito intensa, como testemunha uma famosa carta do pintor Domenico Veneziano datada de 1438.

20 Em 1445, Angélico concluiu o trabalho do novo convento e houve aumento considerável do número

Angélico também esteve a serviço dos papas em Roma (a capela São Nicolau no Vaticano ainda está de pé) e em Orvieto onde, de acordo com registros, trabalhou em 1447 com quatro assistentes, entre eles, Gozzoli.

### 3.2 MUSEO SÃO MARCOS EM FLORENÇA

O museu de São Marcos em Florença pode não ser conhecido exclusivamente pela presença das obras do Beato Angélico nem como grande expressão da arte florentina ou da história da Ordem Dominicana, mas o ciclo de afrescos do frade pintor o qualifica como um lugar “angelicano” por excelência e uma das realizações mais significativas do primeiro Renascimento. O ciclo, pelo número consistente de afrescos e pela destinação e função, representa um *unicum* na pintura da primeira metade do *Quattrocento*, não só da arte florentina.

Uma dificuldade para se compreender a obra de arte reside no fato de que hoje os museus se afastam do contexto histórico e ambiental em que a obra fora criada. Para Magnolia Scuderi:

[...] não é esse o caso dos afrescos do Beato Angélico em San Marco, pois tem a sorte de se encontrarem nos seus lugares de origem, o convento dos Dominicanos construído por Michelozzo com o financiamento de Cosimo de Médici e que em grande parte ficou inalterado até hoje. Houve, de fato algumas intervenções destrutivas no *Cinquecento* e no *Seicento* – como por exemplo a demolição da parede do refeitório onde se encontrava uma Crucifixão de Frei Angélico e outra de algumas celas para dar espaço a janelas sobre o claustro no dormitório norte no primeiro plano e ainda outras modificações no *Seicento* para inserir painéis “angelicanos” do claustro entre um ciclo narrativo dedicado a Santo Antonino. Fora essas reformas, o significado da arte do frade pintor em San Marco permaneceu intato e perfeitamente perceptível<sup>21</sup>.

O conhecimento e a compreensão do artista tornam-se mais completos pelo fato de que desde 1925 o museu hospeda a maior parte das pinturas sobre madeira realizadas pelo Fra Angélico para igrejas e conventos de Florença e regiões vizinhas.

---

de noviços, e veio a proposta da separação entre os dois conventos, e Angélico se decide favorável a San Domenico. Pode-se supor que seu empenho e trabalho em San Marco estivesse concluído.

21 Magnolia Scuderi. *Gli Affreschi dell'Angelico a San Marco*, p.9.

Nos afrescos, Fra Angélico costuma eleger a linguagem simbólica para auxiliar os frades na pregação e para que se aprofundassem no conhecimento do mistério. A originalidade do ciclo depende da finalidade de ser direto e exclusivo a um público especial, restrito e culto: os confrades dominicanos. Os afrescos nas paredes externas e internas do complexo conventual deveriam ser funcionais à vida no claustro, veículo das mensagens didáticas e contemplativas, narrativas que recordam continuamente os modelos que se referiam a Cristo, à Virgem Maria, a São Domingos e aos primeiros santos da Ordem: Pietro de Verona e Santo Tomás.

A linguagem figurativa é adequada à finalidade: clara, simples, emotivamente intensa, ordenada racionalmente e espiritualmente expressiva. Há uma simbiose de realismo e surrealismo, espiritualidade e natureza, tradição e inovação, sacralidade e humanidade, mas ela expressa com máxima simplicidade e intensidade a relação de amor que unia os filhos de San Domenico a Jesus Cristo.

## CONCLUSÃO

Ao contemplar os afrescos de San Marco se deve ter em mente os destinatários e a finalidade para entender o valor dessas imagens, nas quais a história ou o personagem sacro são retratados — com os cânones novos de naturalismo e racionalidade do Renascimento — não como objetos de conhecimento, mas de meditação e contemplação, úteis enquanto capazes de expressar e provocar a emoção mística, a alegria da oração, a vontade de se igualar a Cristo.

Giorgio Vasari, que foi o primeiro a escrever sobre Fra Angélico, cem anos depois da sua morte, nos diz: “Jamais abandonou sua vocação pela arte e era convicto ao dizer que *“quem faz coisas de Cristo, com Cristo deve estar sempre<sup>22</sup>”*”.

## REFERÊNCIAS

ARGAN, G. C. *Clássico Anticlássico: O Renascimento de Brunelleschi a Bruegel*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

---

22 Giorgio Vasari. Vida dos artistas florentinos, p. 281.

ASSEMBLEIA PLENÁRIA DOS BISPOS. *Via Pulchritudinis: o caminho da beleza; caminho privilegiado de evangelização e de diálogo*. Tradução de Claudio Pastro. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

BALTHASAR, Hans Urs Von. *Gloria : una estética teológica*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1985.

BEDOUELLE, Guy. *À imagem de São Domingos*. São Paulo: Musa (Paróquia São Domingos), 1997.

BELTING, Hans. *Image et culte: une histoire de l'image avant l'époque de l'art*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2007.

BURCKHARDT, Titus. *A arte sagrada no Oriente e no Ocidente*. São Paulo: Attar Editorial, 2004.

ITURGAIZ, Domingo. *El Angélico – Pintor de Santo Domingo*. In: Colección: Biblioteca Dominicana, n. 23. Salamanca: San Esteban, 2000.

SCUDERI, Magnolia. *Gli Affreschi dell'Angelico a San Marco*. Florença: Giunti Editore, 2004.

VASARI, Giorgio. *Vida dos artistas florentinos*. Tradução de Luciano Belosi. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 281.

VALSECCHI, Marco (editor). *Galeria Delta de pintura universal*. Rio de Janeiro: Delta, 1972, vol. 1.

# A Figura do Diabo na Literatura de Cordel: Representações do Diabo no Cordel de Manoel D’Almeida Filho

*Alair Matilde Naves<sup>1</sup>*

## RESUMO

Esta comunicação visa destacar o imaginário religioso na literatura de cordel e no universo religioso popular, em vista de uma aproximação entre a literatura e a teologia. Consideraremos a perspectiva teopoética delineada por Antônio Magalhães e Salma Ferraz. A partir de uma leitura analítico-compreensiva pretendemos compreender a possibilidade de um “Lúcifer intra-humano” como fundamento da tendência humana para o mal e as possibilidades da escolha pelo bem. Com o estudo dos folhetos do cordelista Manoel D’Almeida Filho (1914-1995): ‘O rapaz que matou a família aconselhado pelo Diabo’, ‘A mulher que enganou o Diabo’, ‘Roberto Carlos no inferno’, ‘Resposta de Roberto Carlos a Satanás’, ‘A noiva do Diabo’ dentre outros, pretende-se a elaboração de um discurso crítico-literário sobre as representações do Diabo, considerando os elementos do imaginário religioso presentes nos autores e nos escritos. Por fim, pretende-se demonstrar a relação destes elementos com a religião e a teologia, a partir dos dados da própria manifestação cultural cordelista e do imaginário religioso nela refletido. Pretende-se também identificar pistas na perspectiva da moral popular em vista de uma possível compreensão da “mentalidade mítica e religiosa” presente no meio do povo e de realidades como: o “céu”, o “inferno”, o “Diabo” e a incansável luta entre o “bem e o mal”.

**Palavras-chave:** Imaginário. Teopoética. Cordel. Diabo. Religião.

## INTRODUÇÃO

Nosso propósito é realizar uma pesquisa e estudo sobre as representações do Diabo na Literatura de Cordel, em especial nos livretos de Manoel D’Almeida Filho, e verificar como estas representações refletem elementos constitutivos do imaginário religioso popular.

Propomos no primeiro momento, a realização de um estudo teórico

---

<sup>1</sup> Mestrando em Ciências da Religião no PPGCR da PUC Minas. E-mail: [professor.alairnaves@yahoo.com.br](mailto:professor.alairnaves@yahoo.com.br)

para compreensão de elementos que constituem o imaginário religioso, tanto na literatura de cordel quanto no universo religioso popular. Sinalizaremos as características estéticas do cordel, suas métricas, rimas e linguagem, bem como, seu imaginário mesclado de mentalidade mítica e religiosa, expressão de um catolicismo popular marcado pelo confronto maniqueísta entre o Bem e o Mal. Consideraremos também a perspectiva da Teopoética, em vista de uma aproximação entre a Literatura e a Teologia. A Teopoética alcança a poetização da experiência mística, do encontro com o divino que é invisível aos olhos. Pretendemos descobrir sinais desta aproximação no universo cordelístico.

No segundo momento, realizaremos o estudo dos livretos de cordel de Manoel D’Almeida Filho dentre outros, utilizando a metodologia de leitura e interpretação dos versos e análise das representações do Diabo. Consideraremos também os personagens oponentes ao Diabo, os lugares e as circunstâncias em que ocorrem as contendas e embates com ele, bem como os traços de preconceitos e os contrapontos presentes nos versos.

No terceiro momento, esperamos demonstrar a presença de elementos do imaginário religioso popular, as representações do Diabo no Cordel de Manoel D’Almeida Filho e sua relação com a religião e a teologia – perspectiva Teopoética. Pretendemos também apresentar a relevância da manifestação cultural cordelista e a importância do resgate da cultura e da religiosidade popular.

## **1. O TEMA**

A escolha do tema *‘Representações do Diabo no Cordel de Manoel D’Almeida Filho’* deve-se ao nosso interesse pelos temas associados à religiosidade popular e à crença e maneira do povo simples se relacionar com as “coisas de Deus”. É surpreendente a capacidade do povo interiorano de ironizar e ridicularizar o Diabo e suas figurações, de se proteger de seus malfeitos sob o manto protetor de Deus e Nossa Senhora e de demonstrar os castigos promovidos aos infiéis como resultado de seus atos. O interesse pela cultura popular e pelas manifestações da alma e do âmago do povo simples e sofrido, e em seu clamor pela vida em plenitude, tornou-se uma preciosa oportunidade de estudo e pesquisa de iniciação científica em Ciências da Religião.

Os versos dos cordelistas a mentalidade religiosa presente no meio do povo, mentalidade esta que promove a luta incansável entre o bem e o mal levou-nos a uma ampla bibliografia de cordel. Não foi difícil reconhecer a importância este empreendimento para campo das Ciências da Religião, no sentido de se propor a investigar a relação entre Teologia e Literatura de Cordel, em especial do imaginário religioso como um elemento constitutivo do senso religioso popular e contemporâneo. Queremos resgatar e valorizar a cultura popular em seu próprio *lócus*, e colocá-la em diálogo com a academia como uma preciosidade do ‘saber não erudito’, do ‘saber sábio’ que não pode ficar perdido no tempo e no espaço da vida comum das comunidades do povo de Deus.

A consciência de que o campo de pesquisa é largo e desafiante leva-nos à certeza de que qualquer sucesso no empreendimento será apenas parcial e estará longe de esgotar todo o arcabouço da literatura popular de cordel e de seus numerosos autores. Deste modo, acreditamos que os estudos da Teopoética serão beneficiados com esta pesquisa ao obter conhecimentos da literatura cordelista e esclarecimentos quanto a elementos do imaginário religioso nela presentes.

## **2. A PESQUISA**

Pretendemos explicitar o conhecimento do imaginário segundo Gilbert Durand (1995; 2002), do imaginário religioso na Literatura e da Literatura de Cordel segundo Luiz Tavares Junior (1980), da Teopoética e das interfaces entre literatura e teologia segundo Antônio Manzato (1994), Antônio Carlos de Melo Magalhães (2012), Salma Ferraz (2012), e Antônio Geraldo Cantarela (2014).

Pretendemos também demonstrar as representações do Diabo no Cordel de Manoel D’Almeida Filho (1914-1995), suas características, seus oponentes, as circunstâncias, locais e tempos das contendas estabelecidas e a mitologização dos personagens. E confirmar a presença elementos constitutivos do imaginário religioso popular no Cordel, a expressão do catolicismo popular sobre o Diabo e suas representações, a moral popular sobre o Bem e do Mal, a “inversão” de poder a partir da trama dos personagens, o empoderamento no grotesco e na ficção, a ironia e o humor popular, e, o jeito brasileiro de lidar com

a norma absoluta.

A partir da “Imaginação simbólica” de Gilbert Durand (1995), tornou-se possível compreender a complexidade do imaginário e despertou a necessidade de aprofundamento sobre o tema em vista da fundamentação teórica a que se propõe neste projeto.

A realidade literária da tentação do paraíso de Gênesis seria um reflexo da condição ‘intra-humana’ do ‘desejo de se tornar como Deus’ (Gn 3,5) – tornar-se ilimitado, eterno e conhecedor do bem e do mal. Seria a realidade de insatisfação humana diante do limite, diante da realidade finita, uma constituinte da origem do mal, que somada ao desejo de ‘ser como Deus’, abriria a possibilidade de um discurso sobre o “Lúcifer intra-humano”, proposto por Salma Ferraz em seu livro “As malazartes de Lúcifer” (2012).

A realidade do Diabo na literatura corresponderia a este limite ‘intra-humano’ diante da escolha pelo Bem e suas possibilidades, acarretando como consequência o aprisionamento à condição da finitude (um fechamento do humano dentro de si mesmo). Ficando aprisionado em seu próprio limite, o Mal, o ser humano perderia a capacidade de reconhecer a revelação de Deus na própria vida e na religião.

Faremos a leitura analítica dos versos do cordelista Manoel D’Almeida Filho (1914-1995) nos seguintes livretos: ‘Roberto Carlos no inferno’ (1968), ‘Resposta de Roberto Carlos a Satanás’ (1968), ‘A noiva do Diabo’ (1968), ‘O rapaz que matou a família aconselhado pelo Diabo’ (1974), ‘Peleja de Zé do caixão com o Diabo’ (1977), ‘A mulher que enganou o Diabo’ (1986), ‘A volta de Lampião ao inferno’ (1986).

A partir desta leitura analítica serão feitos registros, apontamentos e recortes que possam ilustrar e fundamentar o trabalho. Pretende-se também a elaboração de um discurso crítico-literário sobre as representações do Diabo, considerando os elementos do imaginário religioso presentes nas narrativas.

A partir da Literatura de Cordel pudemos perceber muitos verbetes, alegorias e expressões que se relacionam às representações do Diabo, particularmente nos cordéis de Manoel D’Almeida Filho. Teriam esses verbetes, alegorias e expressões a mesma força evocativa do simbólico que representam: o Diabo? No contexto cordelista, com seu estilo literário próprio, a simbologia e o imaginário



que movem o desenrolar das ideias e sentimentos dos personagens de cada enredo, permitem captar a expressão do imaginário religioso popular? Buscaremos a compreensão da religião na literatura de cordel a partir da análise da religiosidade popular do nordeste brasileiro proposta por FILHO (2005).

Magalhães (2009; 2012) sinaliza que o imaginário literário significou um forte abalo no exclusivismo teológico. Sinaliza também que a figura do Diabo pertence plenamente ao mundo onírico, grotesco e fantástico, mas também com indicações importantes de que ele seria rapidamente relativizado dentro deste mundo secularizado. Parece que o Diabo já mostrava sinais de envelhecimento ao final do século XIX, devido à perda de credibilidade em sua existência física e em função de seu uso como metáfora do mal se tornar ultrapassada para os tempos modernos. Ele menciona um processo crescente de interiorização do mal na literatura. A personificação do mal na figura do Diabo passa ser transferida cada vez mais para o ser humano. A insatisfação e a ambiguidade da condição humana assumem o palco da literatura e passam a ser motivos literários. O Diabo passa a ser ridicularizado e ironizado como uma personificação humana domesticada pelo ser humano. Nesta perspectiva é o natural que importa, não mais o sobrenatural.

### 3. PROBLEMA E DISCUSSÕES

Interessa-nos compreender um pouco do vasto imaginário religioso popular e sua capacidade de ironizar e ridicularizar a figura do Diabo no cotidiano da vida.

O problema central da pesquisa é colocado na seguinte questão: *“Como as representações do Diabo, presentes nos versos de Cordel refletem elementos constitutivos do imaginário religioso popular?”*. Para responder a esta questão será necessário descobrir alguns elementos que compõem o cenário de sua significância, como: *o que tem a ver o Cordel com o imaginário popular? Quais são os mitos que envolvem sua semântica? Que personagens aparecem em contenda com o Diabo? Por que estes personagens? Quais suas características? Em que lugares e circunstâncias acontecem estes embates? Que traços de preconceitos aparecem no Cordel, como racismo, machismo, discriminação religiosa etc.?*

A partir da revisão bibliográfica apresentada levantamos alguns pontos para nossa discussão, em busca de respostas para o problema:

- A intensa atividade cultural cordelista, as representações do Diabo produzidas pela Literatura de Cordel, a ironia e o humor popular com que estas representações são tratadas sinalizam a capacidade do imaginário religioso popular de promover uma “inversão” de poder para superar situações causadas pelo Mal na vida humana.
- As “representações do Diabo” e o imaginário que as acompanha, assim como a ironia e o humor popular aplicados contra a figura do Diabo na Literatura de Cordel seriam uma espécie de “exorcismo”, não só imagético e mental (ou espiritual), mas também cultural dos estereótipos aterrorizadores do “inferno”, de “Lúcifer e seus anjos” e de seu poder de assombro por meio da imagem do “castigo eterno”.
- O Diabo passa a ser ridicularizado e ironizado como uma personificação domesticada pelo ser humano, pois nesta perspectiva não é o sobrenatural que importa na representação do Diabo, mas o natural, revelando do ponto de vista do imaginário a vitória do Bem sobre o Mal por meio da astúcia do próprio ser humano.
- A superação do Mal, prefigurado e personificado nas representações do Diabo, pode significar o esforço de superação da tendência humana para o Mal e de superação do limite intra-humano da escolha pelo Bem – superação do “*Lúcifer intra-humano*”, conforme Salma Ferraz (2012).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir nosso empreendimento, propomos apresentar a relação entre imaginário religioso e a literatura a partir dos folhetos de cordel considerados no campo de investigação, procurando identificar como essas características se manifestam no imaginário religioso popular. Este momento culminará em uma apresentação dos registros, apontamentos e dados coletados. Identificaremos nos versos de cordel os elementos do imaginário religioso neles refletidos e sua relação com a religião. Consideraremos no Cordel sua capacidade

de quebrar fronteiras, desrespeitar as classificações conhecidas e gerar imagens grotescas relacionadas à vida real. Isso é muito comum na religiosidade popular e extrapola as concepções oficiais. O grotesco é percebido com facilidade nas descrições de seres monstruosos do além-mundo e do além-morte, em nosso caso, nas representações do Diabo.

Espera-se, aqui, chegar ao levantamento de elementos ou pistas possíveis para uma compreensão literária e teológica na perspectiva da moral popular sobre o bem e do mal. Tomaremos como apoio teórico a este esforço o pensamento bernardiniano sobre 'o jeito brasileiro de lidar com a norma absoluta', conforme Leers (1982), e o 'humor popular diante do rigorismo moral', conforme Leers (2007).

A preocupação com o ineditismo temático se faz presente, mas não será determinante. Vamos primeiro realizar cada passo para depois tirar as possíveis conclusões. Esperamos aprender os caminhos da cientificidade com nossos mestres para que nossa colaboração no exercício de aproximação entre literatura e religião / literatura e teologia seja significativa. Esperamos também contribuir com a área de pesquisa e produção em Teopoética e com a própria ciência.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA FILHO, Manoel d'. **A mulher que enganou o Diabo**. São Paulo. Editora Luzeiro Limitada, 1986.

ALMEIDA FILHO, Manoel d'. **A noiva do Diabo**. São Paulo. Editora Prelúdio Ltda., 1968.

ALMEIDA FILHO, Manoel d'. **A volta de lampião ao inferno**. São Paulo. Editora Luzeiro Limitada, 1986.

ALMEIDA FILHO, Manoel d'. **O rapaz que matou a família aconselhado pelo Diabo**. Salvador. Editor autorizado Rodolfo Coelho Cavalcante, 1974.

ALMEIDA FILHO, Manoel d'. **Peleja de Zé do Caixão com o Diabo**. São Paulo. Editora Luzeiro Limitada, 1977.

ALMEIDA FILHO, Manoel d'. **Resposta de Roberto Carlos a Satanás**. São Paulo. Editora Prelúdio Ltda., 1968.

ALMEIDA FILHO, Manoel d'. **Roberto Carlos no inferno**. São Paulo. Editora

Prelúdio Ltda., 1968.

CANTARELA, Antônio Geraldo. Pesquisa em Teopoética no Brasil: pesquisadores e produção bibliográfica. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 12, n. 16, p.1228-1251, out/dez. 2014. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n36p1228>. Acesso em: 24/09/2016.

DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. Lisboa: Edições 70, 1995.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arqueologia geral. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FERRAZ, Salma. **As malasartes de Lúcifer**: Textos críticos de teologia e literatura. Londrina: EDUEL, 2012.

FILHO, Carlos Ribeiro Caldas. Religião na literatura de cordel: análise da religiosidade popular do nordeste brasileiro. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 13, n. 52, p. 65-77, jul/set. 2005.

LEERS, Bernardino. **Jeito brasileiro e norma absoluta**. Petrópolis: Vozes, 1982.

LEERS, Bernardino. **Rigorismo moral e humor popular**. São Paulo: Paulinas, 2007.

MAGALHÃES, ACM, and BRANDÃO, E. **O Diabo na arte e no imaginário ocidental**. In MAGALHÃES, ACM., et al., orgs. O demoníaco na literatura [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2012. p. 277-290. ISBN 978.

MAGALHÃES, Antônio Carlos de Melo. **Deus no espelho das palavras**: Teologia e literatura em diálogo. 2ª ed. São Paulo : Paulinas, 2009.

MAGALHÃES, Antônio Carlos de Melo. Experiências e interpretações do sagrado na interface entre história da religião e literatura. In: HUFF JR., Arnaldo Érico (Orgs.). **Experiências e interpretações do sagrado**: interfaces entre saberes acadêmicos e religiosos. São Paulo : Paulinas, 2012. p. 87-97.

MANZATO, Antônio. Teologia e Literatura. In: \_\_\_\_\_. **Teologia e Literatura**: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado. São Paulo : Edições Loyola, 1994. p. 13-92.

TAVARES JUNIOR, Luiz. **O mito na literatura de cordel**. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1980.

# A Percepção da transcendência na (Pós) modernidade: uma reflexão da estética cristã

*Rogério Tiago Miguel<sup>1</sup>*

## RESUMO

Faz-se uma análise do movimento renascentista e sua influência na sociedade (Pós) moderna, de uma forma específica, pergunta-se como a estética desenvolvida no renascimento influenciou a estética cristã, sua arte produzida em forma de música e literatura. Também quer se saber como o como ele considera o mundo natural. São tomados como elementos de análise as obras de Michelangelo, Davi, de Caravaggio, Narciso, de Picasso, a mulher lendo e de Leonardo Da Vinci, o homem vitruviano, para se pensar de que maneira estas obras estabeleceram ou influenciaram a maneira de perceber o mundo. Diante de tudo isso pergunta-se: será que houve readaptação de signos na percepção da realidade de Deus. É possível dizer que a estética do cristianismo moderno pode ser considerada narcísica? E se não, como classificá-la? Há evidências que apontam para uma supervalorização do “Eu”, por meio de uma exploração de uma “fé de sentimento” em detrimento do “outro” e do “nós”? Quais desdobramentos a cultura contemporânea apresenta como desafios para a arte, para a literatura e para a religião a fim de mostrar a presença da transcendência por meio da estética. Esta percepção faz suscitar a hipótese de que o cristão (Pós) moderno vive como se não tivesse saudade de um outro lugar como afirma o pensador cristão C.S. Lewis. Será que se pode conjecturar que a música e outras produções estéticas cristãs da atualidade sinalizam uma cogitável ideia da “morte de Deus” dado o seu apelo pelo “sentimento”?

**Palavras Chave:** transcendência, (Pós) modernidade, estética, cristianismo,

## INTRODUÇÃO

Provavelmente a ideia de dois andares ou dois paradigmas fará sentido para uma reflexão sobre a arte cristã contemporânea. A capacidade de percepção do mundo contou com vários saltos que de alguma forma afetaram a forma de pensar e de ver a criação, o mundo, a natureza. Neste caso o renascimento influenciou para a atual forma de compreender o mundo. Esta forma de com-

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciências da Religião: Áreas de pesquisa: Religião, Pluralismo e Diálogo. PUC Minas. E-mail: rogeriotiagomiguelit@gmail.com

preender o mundo tem trazido preocupações na estética, na literatura, e mudado a forma de conceber o sentido da vida. O salto que se deu da idade média para o renascimento e do renascimento para modernidade e esta, para a pós-modernidade preocupou muitos, provavelmente pela forma de como o homem concebe o sentido das coisas. Isso porque homem da cultura (Pós) moderna é considerado como o centro do mundo, uma visão também conhecida como antropocentrismo. Desta feita a preocupação filosófica cristã é questionar esta centralidade do homem, uma característica marcadamente do renascimento. O que podemos fazer no campo da arte como cristãos para dar uma resposta a estética contemporânea? Para tal procurou-se pensar em três pontos que dariam norte a nossa reflexão. Em primeiro lugar abordar a problemática ou então a *centralidade do problema da estética renascentista*. Em seguida uma ênfase a *origem do problema fundamentada na virada antropológica* ou estética narcísica. Depois ou finalmente será dada uma resposta sobre o que está errado com o modelo da estética religiosa cristã. E por fim tecer conclusões relativas a esta estética cristã narcísica.

## 1. A CENTRALIDADE DO PROBLEMA.

As reflexões filosóficas de pensadores do renascimento marcaram profundamente a percepção do mundo. Marcado por obras de arte que eram humanistas, porém com temáticas religiosas, como por exemplo Davi e Pietá, de Michelangelo e com as suas marcadamente reconhecidas características tais como, Humanismo – a filosofia do Renascimento, que surge em oposição a filosofia escolástica do fim da Idade Média; O antropocentrismo – movimento que procurava ver o homem (antropo) como centro(centrismo) das suas decisões e da sua história, abandonando o teocentrismo; O racionalismo – o período medieval, marcado pelo exagero da fé e pela revelação onde se cria que Deus revelava a verdade aos escolhidos no início da época moderna e que buscava a explicação pela razão; o empirismo – que buscavam demonstrar na prática as suas teorias; o individualismo – no qual o homem era visto como um indivíduo capaz de interpretar o mundo sem a necessidade da visão coletiva cristã medieval, pela qual a Igreja interpretava o mundo e a realidade; o naturalismo – que abandona a ideia de que os homens estavam acima da natureza, e a humani-

dade passava a se integrar a ela; Hedonismo – que valorizava a vida material (comer bem, ter conforto, etc) em oposição as ideias ascéticas (desprezo da vida material) ocorrido no período medieval; o heliocentrismo – que foi uma das maiores descobertas da História da Humanidade onde o Sol passava a ser o centro de um sistema e a Terra não era mais estática com o universo girando ao seu redor se tornaram questionáveis do ponto de vista da percepção da realidade de Deus. Estas correntes que congregaram pensadores da época, tais como cientistas, escritores, escultores, pintores, etc. que através de suas produções passam a valorizar sobremaneira as possibilidades de o homem exercer sua liberdade pela busca por sua perfeição por um lado e por outro lado, a busca pela dignidade humana e a maneira do homem exercer a sua liberdade causou alguns estranhamentos especialmente no campo da estética.

A maneira como esta dignidade ou então como a “busca pela perfeição” foi concebida, afetou a forma de percepção do mundo, uma vez que os saberes no renascimento, passaram a usar um método que implicitamente inverteu as ordens, pois a centralidade de Deus fora substituída pela centralidade do homem. Este método se tornou uma preocupação porque por um lado a compreensão do mundo não era mais a partir da compreensão do sagrado, da transcendência, mas sim, era a partir do homem. Uma questão que se levanta aqui e preocupante é essa ruptura na forma de conhecer e de experimentar a realidade do mundo e de Deus. Acredita-se que a tarefa de fazer ciência está relacionada com a responsabilidade, com a ética, com bem e com a verdade. Pode-se pensar na estética cristã contemporânea a partir da demonstração da presença de Deus na criação e na natureza. Portanto o método racional cartesiano garante um pleno conhecimento sobre as questões humanas de sentido da vida uma vez que a razão humana não é a causa das coisas. Qual é o desafio e a tarefa na estética cristã então? Esta seria a questão central deste artigo. A bem da verdade, sabe-se que o ser humano tem algum tipo de experiência artística, seja como consumidor de artes, como ouvinte ou então como um produtor ou criador de artes. Todos estamos envolvidos com este elemento estético o tempo inteiro. Por isso se deseja saber se o método cartesiano daria conta de suscitar uma forma plena da compreensão do mundo e da realidade de Deus. Será que não existe uma amarração, dos fios do mundo para formar um todo? (CARVALHO, 2017). Qual seria o significado daquela mulher sentada na cadeira e lendo, na obra de Picasso? Nestes movimentos de vai e vem do homem secularizado e do cristão contemporâneos nota-se que em ambos, o mundo terreno é opaco. Há

uma divergência em se saber se Deus está no universo e interage através dele com o ser humano ou não? Seja como for o mundo do cronotopo na cultura pós-modernidade é opaco: ele não aponta e não mostra a realidade da presença do criador do universo.

## **2. A ESTÉTICA (POS) MODERNA COMO FRUTO DA VIRADA ANTROPOLÓGICA.**

A sociedade contemporânea se caracteriza por não vivenciar a totalidade da existência, fruto de uma interpretação inadequada, uma ruptura na metodologia de conhecimento do mundo. Portanto, do ponto de vista estético o sentido da vida na atualidade circula em volta de sensações fruto de uma perda de sentido desta totalidade.

Sendo assim, o homem pós-moderno vive as consequências da virada histórico-cultural que aconteceu no renascimento e que neste artigo preferiu-se chamar de virada antropológica ou narcísica. Nesta virada se percebe uma inversão de referencial onde se deixa o teocentrismo passando para o antropocentrismo muito bem esclarecido pelo projeto renascentista. Porém não é apenas uma virada é muito mais que isso é uma guinada na metodologia de se fazer ciência de se conhecer a realidade da vida e do sentido da mesma. Eu diria que tudo começou quando a visão teológica foi sendo substituída por um movimento estritamente humanístico, cujo eixo cognoscente deslocou-se de Deus para os homens e, com isto, o homem passou a se convencer da possibilidade de ultrapassar limites até então intransponíveis do conhecimento, aventurando-se a conhecer o mundo por meio de suas próprias faculdades, ou seja, a razão alterando-se desta forma a relação (ser humano x mundo). A perspectiva teológica pela qual o mundo era visto precisou ser superado. A revolução científica se expandiu para diversas áreas de conhecimento, fazendo nascer uma nova cultura na qual a ciência mecanicista se constituía o núcleo de uma nova racionalidade rompendo com a razão teológica (GUERRA, 2005).

## **3. OS REFLEXO DA VIRADA ANTROPOLÓGICA NA ESTÉTICA CRISTÃ**



Se tomarmos o quadro de Caravaggio (1594-1596) nota-se que ele representa a história de Narciso. La narciso é (auto) admirador, uma ilustração do homem moderno que traz consigo as características de (auto) centramento: Segundo a narrativa do mito, Narciso desprezava os amores tanto das moças quanto dos homens de sua terra. Por outro lado, ele também desprezava o próprio Eros, e até um certo ponto é amaldiçoado por causa deste seu desprezo por Eros. Tudo leva a crer que o seu desprezo se devia ao seu amor autocentrado. Visto que havia uma profecia de que ele viveria feliz e para sempre se ele não visse a sua própria imagem. Porém Eros, faz com que ele veja a sua imagem no espelho da água e por causa disso ele fica aprisionado e morre. É uma “metáfora” que relata a ideia de (auto)admiração, de ilusão e de autossuficiência (BULFINCH, 2002).

Se traçarmos a linha de compreensão do termo Narciso, perceberemos que provém da raiz grega *Narkisos* (*nárkes* que quer dizer ilusão) e a partir deste termo se origina o termo narcótico que também é ilusão ). Na verdade, o mito quer mostrar que ele está iludido e confuso sobre o que está vendo no espelho de água. Mal sabe dizer se aquilo é uma face de outra pessoa ou se é a sua própria face. O que o mito quer dizer é que o narcisista não consegue ver as suas experiências com outras pessoas e com outros objetos externos. As experiências que ele consegue ter são aquelas que tem consigo mesmo que ocasiões de contato do homem consigo mesmo o que significa que não existe uma experiência da alteridade com aquilo que está fora. Portanto o sentido da estética pós-moderna é fruto dessa virada antropológica ou narcísica que é essa suposição de que o homem pode afirmar sua dignidade e sua grandeza independentemente da sua origem divina. Do ponto de vista teológico, o homem se descobre grandioso por causa do *Imago Dei* mas ele rejeita a ideia de *Imago Dei* que era central para os pensadores cristãos da época do renascimento (PICO DELLA MIRANDOLA, p. 35). Essa visão de o homem ser proveniente da origem divina é rejeitada e é aqui que o homem tenta realizar a (auto) fundação. Acontece neste caso esta introversão do desejo, onde o homem deixa de desejar o mundo e as coisas que estão fora de si e o próprio Deus e passa a desejar a si mesmo. A única coisa que o homem consegue conhecer são as suas próprias experiências, as experiências consigo mesmo. Disto resulta esta introversão do desejo que passa a fundar a estética da sensação, uma estética que se volta apenas para o prazer e para excitação, que desconfiam ou seja não acredita no mun-

do externo e na alteridade e ela passa a ser apenas uma relação auto erótica a relação do homem consigo mesmo. Teologicamente falando é uma rejeição da dadiva, de que exista algo externo, significativo, que é dado para nós ao qual nós precisamos responder.

Teóricos como Giambattista Vico (1668-1744), Herman Doeyweerd (1894-1977), Francis Schaeffer (1912-1984), dentre outros críticos do movimento renascentista já falaram da origem desta tensão, buscando compreender conflito de ideal de personalidade que não sendo uma inovação em si vem arrastando-se desde período da filosofia do século XIX, a filosofia continental. A percepção que temos hoje da afirmação da personalidade livre do homem, é uma clara afirmação da virada antropológica ou narcísica. Pois para realizar sua liberdade no mundo o homem coloca toda sua energia na construção de uma ciência que seja capaz de controlar todas as contingências da sua existência.

Visto que o ideal moderno do controle científico da realidade é alimentado pelo ideal de personalidade livre, então este ideal de controle científico se volta contra o próprio homem no final. Por isso mesmo voltamos neste artigo afirmando que: Se não existe uma referência de transcendência para dizer e afirmar quem é o homem e se único meio de conhecer a realidade humana é a ciência através de sua lógica de controle racional então, só existe uma explicação possível para o ser humano. Neste caso deve-se considerar uma explicação no primeiro momento mecanicista e determinista, precedida pela metáfora mecanicista apesar desta ter sido abandonada posteriormente, mas que exerceu uma grande influência na percepção do mundo (CARVALHO, 2017).

Sendo assim, a liberdade humana e a criatividade, estão submersas numa visão materialista da realidade, e isso vai levar a outras questões e consequências. Posteriormente se percebe uma necessidade de representar o homem de forma geométrica ou então encontrar uma forma matemática, a semelhança do homem vitruviano de Leonard Da Vinci e é impossível não perceber as implicações dessa tentativa de na arte moderna (CITINO, 1998). Porém este projeto se tornou um fracasso pois não consegue encontrar uma unidade e nem conexões quando a questão é compreender o mundo, o sentido da vida e o próprio Deus.

Desta feita, se levanta uma questão importantíssima. Como compreender então as origens da estética moderna? De que maneira o cristão concebe a

arte, e como esta arte interpreta e compreende o mundo. Não de forma conclusiva, pode-se pressupor que a estética na atualidade está completamente vinculada ao sentimento puro e como consequência é um decreto a inexistência do mundo externo. Porém se considerado o mundo externo, ele não é tão relevante como deveria ser. Por isso cogita-se que parece não existir uma realidade transcendente lá fora. Existem sim, as experiências centradas no “Eu” e elas são subjetivas.

Por isso mesmo todas as razões para viver têm que convergir nestes sentimentos, não se importando com o mundo que nos cerca. Pode-se dizer que o sujeito na pós-modernidade apenas sabe sobre os seus sentimentos, habita neles para construir o sentido da vida. A evidencia de tudo isso é o tipo de *estética que se produz a partir do sentimento, que é a estética popular também conhecida como a estética do entretenimento*. Este modelo de estética existe para colocar as pessoas em contato com absolutamente nenhuma realidade apenas com as suas sensações. A estética contemporânea é a estética da *mimese* que serve para promover e repetir sensações.

Neste quesito pode-se tomar como evidencia dessa realidade, as concepções de Gilles Lipovetsky. Para Lipovetsky (2004) o homem moderno considera mais as sensações imediatas, os prazeres do corpo e dos sentidos. Nas sensações este, valoriza os laços emocionais e sentimentais, as trocas íntimas e a proximidade comunicacional com o outro. Atualmente, é possível encontrar uma exacerbada apologia às sensações tanto no homem secularizado quanto no cristão. No homem secularizado toma-se como exemplo as festas eletrônicas ou megafestas, organizadas especificamente para produzir um conjunto de sentimentos. Na busca pelo sentimento puro a introspeção da beleza desapareceu e o que existe são experiências da experiência. É uma estética do sentimento que os antigos gregos chamavam de *aiésthesis*, *quando iam falar de percepção* e essa percepção segundo os gregos não estava relacionada a sensações, mas sim estava ligada a percepção do mundo a partir da natureza criação (physis).

## **CONCLUSÃO**

Por alguma razão o homem moderno incluindo as instituições nas quais este homem participa têm firmado um acordo. Os campos dos valores não mais estão relacionados com algum fato concreto da realidade e com a nossa experiência. Muitos cristãos hoje acreditam que Deus existe, o mundo é real, porém há uma unanimidade: Eles não conseguem chegar a ponto da sua *aesthesis do tempo* e do espaço sem ter que passar pela experiência da sensação. Para muitos, é difícil encontrar um significado no universo físico, do tempo e do espaço. O que ele faz para encontrar significado então? Ele se mergulha na experiência religiosa de transcendência apenas, e por meio de uma ruptura. Por exemplo para algumas alas do cristianismo o que mostra a realidade de Deus, são os milagres. Por outro lado, outros entendem a manifestação de Deus quando se deparam com a experiência de uma efusão emocional resultante de um “derramamento do Espírito Santo”. Esta busca por sentido não se difere com a noção de “ter” para “ser”. Em que o sentido da vida depende da posse de alguma coisa. Do ponto de vista geral diria que a maior parte dos cristãos assume que o mundo do dia a dia, das coisas ordinárias o mundo da matéria continua tão sem significado como o mundo do homem secularizado. Neste contexto o universo passa a ser visto como sem sentido é um universo mecânico. Suas conjecturas se fundamentam a partir da perspectiva em que ele [o cristão], vive em direção à promessa feita por Deus, a esperança de passar a eternidade no céu. Esta postura o faz desconsiderar o mundo, a criação, a natureza e tudo o que ela pode demonstrar como manifestação visível da transcendência. Para o cristão o mundo das coisas ordinárias é opaco. Por isso mesmo as músicas cantadas por cristãos modernos, a arte produzida por eles, e outras manifestações artísticas não se relacionam com a criação, muito pouco se fala dela. Essa constatação nos leva a questionar que estética é esta? Em certo ponto há uma visível percepção da centralidade do homem nas produções artísticas cristãs, música, arte, literatura, etc. Seria este sinal, reflexo de uma virada antropológica ou narcísica? Há que se pensar, se nós queremos que as nossas sensações não nos controlem.

## REFERÊNCIAS

BULFINCH, Thomas. O livro de ouro da mitologia: histórias de deuses e de heróis. Rio de Janeiro, 26<sup>a</sup> ed. 2002

CITINO, Rosana. Leonardo da Vinci: Vida e Pensamento. São Paulo: Martin Claret, 1998.

CARVALHO, Guilherme. Teologia natural e a tarefa do artista cristão contemporâneo. Disponível em. <https://www.youtube.com/watch?v=alF9skjP0lY>: jun., 2017

CITINO, Rosana. Leonardo da Vinci: Vida e Pensamento. São Paulo: Martin Claret, 1998.

C.S.Lewis. peso de gloria: mensagens para o homem moderno. Tradução de Isabel Freire Messias. São Paulo. Vida nova.2ª ed. 1993

Gilles Lipovetsky, A Felicidade Paradoxal: Ensaio Sobre a Sociedade do Hiperconsumo. Lisboa: Edições 70, 2010, 360 p.

LACOSTE, J.Y., Dicionário Crítico de Teologia. Verbete: Antropologia, p. 150, São Paulo: co-edição Paulinas e Loyola, 2004.

LENZ, B., O homem como imagem de Deus, in:(Lídio Peretti&Frei Antônio Moser) *Mysterium Salutis*. vol. II/3, Petrópolis: Editora Vozes, 1972, p. 232: IMAGO DEI

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. Discurso sobre a dignidade do homem. Tradução e introdução de Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2001.

# Aspectos racionais e irracionais do pensamento de Rudolf Otto na obra cinematográfica “Luther” de 2003.

Elainy Fátima de Souza<sup>1</sup>

## RESUMO

Neste artigo, pretende-se analisar o filme “Luther” (2003, direção de Eric Till), que apresenta um período da vida do monge reformista, Martinho Lutero. O filme é fundamentado em um fato histórico sucedido no continente europeu no final do século XVI. Nesta investigação, a abordagem utilizada será o uso da linguagem cinematográfica para elucidar o pensamento do reformador que também foi transmitida através do cinema, por meio do comportamento de Lutero frente às questões de sua época. Para tanto, utilizou-se como referencial teórico Rudolf Otto em seu livro “O Sagrado” (2007), partindo das abordagens do pensamento deste estudioso da religião, sendo que os conceitos utilizados são os de *mysterium tremendum* e *fascinans*. Assim, por meio de uma análise hermenêutica será contemplado as ações da personagem, Lutero, na qual pretende-se discutir elementos da religião pela estética do cinema, examinando o que se entende como aspectos racionais e irracionais do teórico Otto, para mostrar como o cinema retratou neste filme tais conceitos.

**Palavras-chave:** Lutero. Rudolf Otto. Reforma Protestante. *Mysterium Tremendum*. *Fascinans*.

## INTRODUÇÃO

O filme “Luther” (2003, direção de Eric Till) apresenta um período da vida do monge reformista, Martinho Lutero. Este é fundamentado em um fato histórico sucedido no continente europeu no final do século XVI, e retrata a vida do reformador alemão Martinho Lutero, que após quase ser atingido por um raio, acreditou ter recebido um chamado. Assim, ele entrou na ordem dos agostinianos eremitas em Erfurt, e depois de algum tempo, Lutero passou a lecionar na Universidade de Wittenberg, porém não se adaptou às práticas ado-

---

<sup>1</sup> Mestre em Literatura Brasileira - CES/JF – elainyfatimasouza@yahoo.com.br

tadas pela Igreja Católica da época, por isso começou a fazer campanha contra a venda das Indulgências pela Igreja. Estas, supostamente, assegurariam um lugar no céu para o comprador, ou um parente. Desta forma, depois de passado certo tempo lecionando, escreveu suas 95 teses e pregou na porta da igreja em Wittenberg, então, Lutero passa a ser perseguido. A partir deste momento, foi pressionado a se redimir publicamente. Porém se recusou a negar suas teses e desafiou a Igreja Católica a provar que as teses estavam erradas, Lutero afirmou que não estava contradizendo o que estava na Bíblia. Como consequência foi excomungado. Logo após, Lutero se escondeu com a finalidade de traduzir o novo testamento para o alemão, e iniciou sua batalha para mostrar que seus ideais estavam corretos, e que eles permitiam o acesso de todas as pessoas a Deus.

## 1 OBJETIVO

Nesta investigação, o objetivo foi analisar o uso da linguagem cinematográfica para elucidar o pensamento do reformador que também foi transmitida através do cinema, por meio do comportamento de Lutero frente às questões de sua época, utilizando-se como referencial teórico Rudolf Otto (1869-1937), e seu livro “O Sagrado” (2007), que procurou tratar a experiência religiosa, pretendendo descrevê-la em seus aspectos mais fundamentais, expondo a ideia de que a capacidade para tal experiência é uma característica humana fundamental (OTTO, 2007). Em seu estudo, Otto caracteriza a ideia do “sagrado” entendido como algo “divino”, divergente de qualquer realidade natural perceptível e que escapa aos processos de racionalização. Desta forma, serão utilizadas algumas abordagens do pensamento deste estudioso da religião, sendo que os conceitos selecionados **são** o termo *mysterium* ou ‘o totalmente outro’, descrevendo o *mysterium tremendum*, que faz tremer, mas ao mesmo tempo *fascinans*, fascinante (OTTO, 2007).

## 2 METODOLOGIA

Para tanto, foi utilizado uma análise hermenêutica, que estabeleceu esta

ligação entre a linguagem cinematográfica e os aspectos racionais e irracionais do teórico Otto, que contemplou as ações da personagem Lutero, na qual discutiu elementos da religião pela estética do cinema. Destarte, no decorrer da história, o cinema torna-se marcante, uma nova forma de vislumbrar a realidade. Isto posto, o pesquisador Frederico Pieper (2015) afirma que o cinema leva o espectador a ter um novo olhar sobre o fato narrado, provocando os sentidos, de forma a extrapolar o horizonte hermenêutico previamente estabelecido. Para tal, Pieper (2015) afirma que os filmes não são somente textos, mas também, linguagens, que se articulam com a imagem, o som e o movimento. Logo, o tempo e o espaço retratam delineamentos específicos na tela do cinema, o que acentua a importância desta arte. (PIEPER, 2015, pp.43-44)

Portanto, em termos de pensar a religião, a tensão entre o mistério que faz tremer e fascina é, como já mencionado anteriormente, tematizada por Rudolf Otto em seu livro, “O sagrado”, que fala do sentimento de criatura, ou seja, das expressões emocionais que acompanham a vivência religiosa que indica o numinoso como o *mysterium tremendum et fascinans*. Estes são os elementos que exprimem a reação sentimental diante do objeto numinoso.

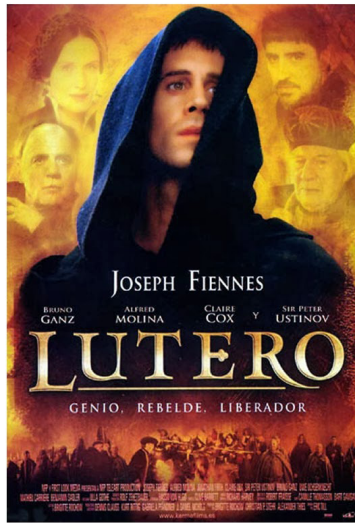
Já a forma mais primitiva de manifestação do numinoso em relação ao sentimento é o *mysterium tremendum*, ou seja, o mistério que faz tremer, que causa um calafrio na alma. Segundo Otto, este sentimento pode ser um estado constante, cessando quando a alma volta ao estado profano. Estas características fazem parte da personagem Lutero que será discutida no próximo tópico.

### 3 ANÁLISE

Já inicialmente, ao observar o pôster de apresentação do filme, existem características interessantes que vale destacar, como a personagem de Lutero ao centro, e os que irão auxiliá-lo à direita e aqueles que irão julgá-lo à esquerda, e logo abaixo a confusão que ele causará e a cor que, neste caso, representa o fogo envolvendo toda a capa.



### Imagem 1: O pôster do filme



Assim ao ser analisado o modo como o cinema, através de sua linguagem cinematográfica contribui para compreensão da religião, tem-se como base as abordagens do pensamento de Rudolf Otto em seu livro “O Sagrado” (2007), para os conceitos de *mysterium tremendum* e *fascinans*.

### Imagem 2: A tempestade.



Já na cena inicial Lutero, na sequência de imagem 1 (Plano Geral), vê-se um caminho escuro, está chovendo bastante, não se sabe ao certo quem está neste caminho. Logo após, surge Lutero, que em desespero corre, chora e por fim se ajoelha e o relâmpago (imagem 2 - Plano Geral), faz sua parte, que aqui é demonstrar a força de Deus em relação ao seu servo. Esse como forma de obediência se mantém ajoelhado e aceita transformar sua vida.

Lutero está caído e completamente entregue, enquanto o céu dá as ordens, mesmo sem se dirigir a ele diretamente, os seus sentimentos sabem, a sua intuição é bem clara. Então, compromete-se com Deus, e implora para ser

poupado. Aqui como caracteriza Otto, a ideia do *sagrado* é entendida como algo *divino*, divergente de qualquer realidade natural perceptível e que escapa aos processos de racionalização. Otto afirma que o *nunimoso* causa transformações no estado de ânimo do ser humano, assim, a tentativa de compreensão está através do sentimento, que é provocado pela manifestação do objeto *numinoso*. (OTTO, 2007). Assim, no caso das cenas, as forças da natureza representam o divino, que causam espantam e também fascínio.

Mais adiante, o filme retrata a primeira missa do monge em 1507. E em seguida, o seu primeiro descontrole emocional, em que Lutero questiona a justiça de Deus para seu confessor, então na realidade seu confessor afirma que Lutero é que não está sendo honesto, e afirma que “Deus não está zangado com você (Lutero), você é que está com ele.” E Lutero afirma que quer um Deus piedoso. (05:35). Esta imagem está em primeiro plano, e Lutero está abaixado, demonstrando estar impotente diante de tal situação. Vale também ressaltar a expressão facial do ator, que transmite a tensão da cena em si.

### **Imagem 3: A angústia.**



Desta forma, o filme segue mostrando as principais ações de Lutero durante este período, até que aos 19 minutos do filme, Lutero questiona Deus e tem outra crise emocional, agora desencadeada pelo menino Thomas, que cometeu suicídio. O monge questiona Deus e segura um pedaço da corda, que Thomas utilizou para cometer o suicídio.

#### **Imagem 4: A misericórdia de Deus**



Assim, o aspecto fascinante, segundo Otto, pode ser explicado da seguinte maneira: o que me apavora me atrai. Portanto, concomitantemente, em que desperta repúdio e afasta, o *numinoso* atrai. Em outras palavras, o *numinoso* desperta o desejo de algo mais na vida do ser humano (OTTO, 2007). Portanto, Lutero não se afasta de Deus, apesar de todas as suas dúvidas e dificuldades, ele compreende a importância e o desejo de conhecer esse Deus misericordioso. Mas compreende que precisaria mudar a maneira como a Igreja Católica deste período tratava seus fiéis. Então, o filme retrata o desejo que o monge tem em compreender Deus, que deveria ser misericordioso, a partir de então, muda a história da religião cristã, como é retratada no desenrolar das cenas.

#### **CONSIDERAÇÕES FINAIS:**

Neste estudo, buscou-se levar em consideração a linguagem cinematográfica, analisando a personagem Lutero e sua relação com os conceitos de *mysterium tremendum* e *fascinans*. Também, estabeleceu-se uma interlocução entre a religião e o cinema. Sendo assim, a apreciação do filme é válida e fornece subsídios para se pensar a religião, seus pressupostos e desdobramento, neste caso, da reforma protestante liderada pelo seu precursor ora criticado, ora admirado.

Vale elucidar, que o filme foi co-financiado pela organização assistencial americana Thrivent Financial for Lutherans, que investiu quase 10 milhões de dólares, e contou com o auxílio da Igreja Evangélica da Alemanha (EKD) para a divulgação, pode-se afirmar que o filme teve uma intenção pedagógica, a de contar a vida do reformador para crianças, jovens e quem não tem noção de como se deu a cisão das igrejas católica e evangélica. “Talvez o filme seja uma maneira de levar a mensagem protestante a um novo grupo de pessoas”, declarou Christof Vetter, porta-voz da EKD.

## **REFERÊNCIAS**

ERICKSON, Hal. «Martin Luther» (em inglês). AllMovie. Consultado em 20 de dezembro de 2016.

JULIER, Laurent; MARIE, Michel. Lendo as imagens do cinema. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2012.

OTTO, Rudolf. O Sagrado: um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e a sua relação com o racional. (Tradução: Walter O. Schulupp). São Leopoldo: Sinodal/ EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PIEPER, Frederico. Religião e cinema. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

SOLIZ, Neusa. Igreja Protestante leva Lutero à tela. Disponível em: <http://www.dw.com/pt-br/igreja-protestante-leva-lutero-%C3%A0-tela/a-1016586>. Acesso em 04/03/2017

# Literaturas e discurso público da teologia: a *narrativa* como modo de aproximação do mistério

Jefferson Zeferino<sup>1</sup>

## RESUMO

A partir da elaboração de Tracy (2012), compreende-se que a razão dialógica da teologia pode ser colocada em movimento por meio do contato com os clássicos. Não raro, os clássicos estão ligados às literaturas, estes, em virtude de seu *excesso de sentido*, mesmo quando de origem religiosa não estão restritos ao campo teológico. Por meio de um mapeamento das obras que se dedicam ao tema da Teologia Pública, aspectos relacionados às literaturas, arte e cultura são recorrentes. Destaca-se, sobretudo, a ênfase na *narrativa* como modo de aproximação pertinente na tematização do mistério. Desta forma, a partir dos textos detectados neste mapeamento, investiga-se a utilização da noção de *narrativa* como meio para se pensar a relação entre teologia e espaço público. Enquanto amostragem, recepciona-se a elaboração de Euvé que aponta para a possibilidade de *narrar Deus* de forma não totalizante, isto é, pensa-se a publicidade teológica em um âmbito de humildade intelectual, na medida em que as propostas teológicas podem ser compreendidas como vozes que corroboram às discussões públicas sem pretensão de universalismos.

**Palavras-chave:** Literaturas. Teologia Pública. Religiões. Narrativa. Mistério.

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este texto parte da ideia de literaturas em sentido amplo, como formulado por Villas Boas (2016) e em coerência com a noção de clássicos trabalhada por David Tracy (2007). As literaturas, portanto, são tudo aquilo que, em sua profundidade de sentido, convida à sensibilidade. É neste convite à sensibilidade e renovada novidade em seu excesso de sentido que as literaturas podem servir de matéria prima para o discurso público da teologia. A ideia da relação entre teologia e o público é aqui também embasada em David Tracy, na medida em que fala das distintas *publicness* (publicidades) da razão teológica, ele per-

---

<sup>1</sup> Mestre e Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Membro do Grupo de Pesquisa *Teopatodiceia – Espiritualidade, Cultura, Práxis* da PUCPR. Bolsista CAPES. Contato: jefferson.zeferino@hotmail.com.

cebe o contato com os clássicos como a *publicness 2* e é nesse horizonte que esta proposta se desenvolve.

Além disso, por meio de um mapeamento das publicações nacionais que giram em torno do tema da teologia pública foi possível detectar a presença de trabalhos que tratam da relação entre teologia e literaturas<sup>2</sup>. Entre estas, per-

2 O mapeamento sobre teologia pública encontra-se no âmbito maior de nossa tese doutoral. Este processo considerou obras orgânicas sobre teologia pública como os Cadernos Teologia Pública da UNISINOS, a coleção teologia pública da EST, a série *theologia publica* também da UNISINOS, etc. Também a partir do termo teologia pública foram catalogados capítulos de livro, textos em anais de eventos, teses, dissertações e artigos. No que diz respeito à pesquisa proposta neste texto os seguintes temas foram considerados: cultura, literatura, arte, teatro, música, teologia narrativa, obras literárias, cinema, estética. Desta forma, as seguintes obras foram catalogadas: AMALADOSS, M. Culturas e religiões estão dialogando constantemente. *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 18-19, 2006; BURITY, J. Religião, política e cultura. *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 20, n. 2, p. 83-113, novembro, 2008; CALDAS FILHO, C. Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos. *Cadernos Teologia Pública*, Ano 1, n. 8, 2004. 11p; EUVÉ, F. Narrar Deus a partir da cosmologia contemporânea. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VIII, n. 64, 2011. 34p; GIANI, M. Narrar a ressurreição na pós-modernidade. Um estudo do pensamento de Andrés Torres Queiruga. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VI, n. 45, 2009. 56p; KUSCHEL, K.-J. Narrar Deus. Meu caminho como teólogo com a literatura. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VIII, n. 61, 2011. 27p; KUSCHEL, K.-J. Os relatos do natal no Alcorão (Sura 19,1-38; 3,35-49). Possibilidades e limites de um diálogo entre cristãos e muçulmanos. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VI, n. 49, 2009. 30p; LIMA, D. (Im)possibilidades de narrar Deus hoje: uma reflexão a partir da teologia atual. *Cadernos Teologia Pública*, Ano IX, n. 69, 2012. 27p; LUCCHESI, M. O livro de Deus na obra de Dante. Uma releitura na Baixa Modernidade. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VIII, n. 65, 2011. 16p; MACHADO, R. O desencantamento da experiência religiosa em *House*: “creia no que quiser, mas não seja idiota”. *Cadernos Teologia Pública*, Ano XI, n. 84, 2014. 51p; MENDES, V. Posição pós-metafísica e inteligência da fé: apontamentos para uma outra estética teológica. *Cadernos Teologia Pública*, Ano V, n. 35, 2008. 43p; MORI, G. Literatura como lugar da teologia. *Cadernos IHU em formação*, Ano 2, n. 8, p. 54-56, 2006; REBLIN, I. Teologia, arte e cultura: os caminhos da teologia no cotidiano. In: JACOBSEN, E.; SINNER, R.; ZWETSCH, R. (Orgs.). *Teologia Pública: desafios sociais e culturais*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012 p. 181-200; RENDERS, H. Modelos de espiritualidade e contexto cristão brasileiro: uma análise e projeção a partir da distinção kierkegaardiana entre estética, ética e religião. *Revista Caminhando*, v. 17, n. 1, p. 81-101, jan./jun., 2012; RIBEIRO, A. Do discurso religioso à religião na literatura. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 53, n. 1, p. 205-217, jan./jun., 2013; RIBEIRO, A. Prolegômenos: diálogo entre teologia pública e literatura. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 25, p. 73-80, mai./ago., 2011; RIBEIRO, A. Riobaldo e a linguagem da teologia pública. *Entreletras*, Araguaína, v. 5, n. 1, p. 160-175, jan./jul., 2014; SALDANHA, M. Teatro e teologia pública: possibilidades de vivência teológica e teatral em meio ao povo. In: JACOBSEN, E.; SINNER, R.; ZWETSCH, R. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012, p. 187-201; SANTOS, J. Um olhar teopoético: Teologia e cinema em *O Sacrifício*, de Andrei Tarkovski. *Cadernos Teologia Pública*, Ano III, n. 26, 2006. 56p; SCHLEGEL, J.-L. Narrar Deus nos dias de hoje: possibilidades e limites. *Cadernos Teologia Pública*, Ano IX, n. 68, 2012. 24p; SILVA, A. Teologia das águas amazônicas. In: JACOBSEN, E.; SINNER, R.; ZWETSCH, R. (Orgs.). *Teologia Pública: desafios sociais e culturais*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012, p. 73-89; THEOBALD, C. As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: o cristianismo como estilo. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VIII, n. 58, 2011. 38p; THEOBALD, C. Música e Teologia em Johann Sebastian Bach. *Cadernos Teologia Pública*, Ano IV, n. 27, 2007. 34p; WILFRED, F. A crise na narração cristã de Deus e o encontro de religiões em um mundo pós-metafísico. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VIII, n. 63, 2011. 22p. Como se percebe, há uma destacada ocorrência da ideia de *narrativa* em boa parte destas obras. Estas, portanto, compõem

cebeu-se uma maior incidência de textos que tematizavam o aspecto da *narrativa*. Desta forma, privilegiam-se aqui os textos voltados para a questão da narrativa no âmbito das literaturas.

## **1 AS LITERATURAS E SUA PROFUNDIDADE DE SENTIDO A PARTIR DE DAVID TRACY**

David Tracy fala da *Publicness* (publicidade) na teologia, o autor desenvolve três formas de *Publicness*, a primeira diz respeito a razão investigativa, a segunda à razão dialógica, e a terceira trata daquilo que, segundo o autor, as duas racionalidades anteriores não compreendem, sendo algo de suprarracional. Neste espaço nos dedicamos a assim chamada *Publicness Dois*.

A segunda *Publicness* está relacionada ao “fenômeno do diálogo com todas as expressões clássicas (de qualquer texto, evento, símbolo, história, imagem, música; seja na arte, na ética ou na religião)”. Para o autor, é necessário ver que “sem uma noção de razão mais ampla do que a moderna racionalidade cientificista e meramente técnica no espaço público aberto da esfera política”, o debate ficará restrito, pois “só o debate técnico sobre meios eficientes pode ser debate racional, o resto sendo questão de preferência pessoal” (TRACY, 2012, p. 34). Neste sentido, existe uma tensão de racionalidades. Percebe o teólogo norte-americano que “a esfera pública corre o risco de se tornar comercializada (ou colonizada?) pelo rolo compressor [...] dos poderes tecnoeconômicos e tecnológicos do capitalismo tardio, que esmaga qualquer realidade alternativa – religião, arte, ética e, eventualmente, a razão como tal” (TRACY, 2012, p. 35). As religiões, neste contexto, podem

[...] mostrar sua relevância como razão pública. Tal entrada na esfera pública da religião baseada na razão pública pode acontecer por meio de debates (“*Publicness Um*”) ou através do diálogo com os grandes clássicos, especialmente os clássicos religiosos para as visões do Bem, incluindo a vida boa do indivíduo e da sociedade.

Desta forma, compreende-se que a *Publicness Dois* tem a ver com a re-

---

o quadro teórico da atual pesquisa.

cepção de narrativas, compreendidas pelo autor, como “grandes clássicos religiosos” que podem ser “textos, eventos, pessoas, rituais, símbolos”, os quais, “mesmo para o não crente, têm muito a sugerir para a reflexão de qualquer pensador sério na esfera pública” (TRACY, 2012, p. 35).

As religiões, desta forma, podem

não apenas enriquecer a discussão pública sobre os fins (por exemplo, uma sociedade boa, promovendo o bem comum, a dignidade humana e os direitos de cada pessoa), mas também – e parece irônico dizê-lo – ajudar a própria esfera pública para que ela mesma resista à contínua colonização tecnoeconômica. Aqui, nem o otimismo, nem o pessimismo é totalmente adequado. Ambas as perspectivas, das quais ora uma, ora a outra parecem plausíveis, são baseadas em evidências sociais e históricas parciais, bem como no estilo e na história de vida do autor que as evoca. Para o cristão, no entanto, a esperança (com a fé e o amor) é uma virtude sobrenatural, não natural. A esperança é puro dom da graça. Vivemos na esperança, e certamente podemos encontrar melhores modos de comunicar publicamente a singularidade e a necessidade dessa esperança para todo otimista ou pessimista que se disponha a ouvir (TRACY, 2012, p. 36).

Para além da racionalidade tecnicista, Tracy aponta para a importância de uma racionalidade sensível ao humano em sua profundidade de sentido. Os clássicos, neste contexto, tratam desse sentido mais profundo. Assim, para Tracy, um clássico

é um fenômeno cuja própria extraordinariedade e manutenção de significado resistem à interpretação definitiva. Os clássicos da arte, da razão e da religião são fenômenos cujo valor-de-verdade depende das possibilidades desveladoras e transformadoras que têm para seus intérpretes. Isto significa que os clássicos da arte, da razão e da religião são susceptíveis de manifestar significados desveladores e transformadores, bem como verdade, num modo que não é redutível ao debate (TRACY, 2012, p. 37).

A verdade, aqui, é compreendida como “desvelamento-transformação”, que está “disponível, em princípio, a todos os que arriscam entrar em uma autêntica conversação com os clássicos e com suas visões desveladoras-transformadoras do Bem” (TRACY, 2012, p. 37). O intérprete é aqui visto como alguém



que

entra com alguma pré-compreensão dessas questões e mantém sua atenção crítica ao longo da conversa, reconhecendo, por exemplo, que se apresenta uma visão clássica do Bem necessitando crítica mais séria. Não obstante, o intérprete pode arriscar esta pré-compreensão, quando percebe a necessidade de atentar ao clássico como autêntico outro. Esta necessidade de atenção pode variar num espectro largo, desde uma tentativa de ressonância a um choque de reconhecimento. Choque de reconhecimento é uma categoria estética análoga à graça da fé como reconhecimento da revelação. A experiência originária de qualquer clássico autêntico é a de uma realidade que é primeiramente reconhecida como importante e verdadeira na experiência de conversação com o clássico. Todas as pessoas razoáveis (não só os crentes) podem, em princípio, fazer parte da conversação ampla com um clássico religioso. Todos os clássicos autênticos, de todas as tradições, são candidatos ao desvelamento de alguma verdade na esfera pública. Todos os grandes teólogos e filósofos (por exemplo, Agostinho, Anselmo, Tomás de Aquino, Simone Weil, Edith Stein) buscam a compreensão. Quando eles a alcançam – inclusive quando empregam a razão crítica para purificar a visão desvelada pelo clássico (como quando Agostinho “desliteraliza” a apocalíptica cristã) – eles enriquecem a sua fé. Claro que, nesse empreendimento delicado de investigação crítica teológica, haverá erros (como aconteceu para Agostinho, Anselmo, Tomás de Aquino). No entanto, pode-se confiar que a grande comunidade de investigação teológica detectará, se for o caso, os erros – assim como a comunidade da esfera pública pode detectar quais clássicos religiosos são susceptíveis de ajudar na questão dos fins, dos valores e do Bem (por exemplo, budismo e taoísmo nas questões ecológicas; judaísmo, cristianismo e islamismo nas questões de justiça) (TRACY, 2012, p. 37-38).

Daí que esta racionalidade dialógica é importante. O autor destaca dois pontos:

primeiro, o questionamento público não se constitui apenas no debate, mas num modelo mais amplo e flexível de questionamento público, o diálogo com os clássicos; em segundo lugar, todos nós estamos sempre interpretando a fim de buscar a compreensão – portanto, questionando –, e por isso devemos considerar o modelo de questionamento na esfera pública não apenas como debate, mas como diálogo. O questionamento público como diálogo com os clássicos, quando bem montado, ajuda qualquer comunidade pública de investigação numa esfera onde todos são em princípio iguais, todos devem ser ouvidos e todos são chamados a responder na conversação, cada um respeitando cada outro diferente. O questionamento público – tanto a “*Publicness Um*” como debate e a “*Publicness Dois*” como diálogo com os clássicos – poderia granjear um ganho modesto, mas real, mostrando como os clássicos religiosos podem funcionar na esfera pública (TRACY, 2012, p. 44).

A *Publicness Dois*, portanto, tem a ver com o sentido mais profundo presente nos clássicos, exigindo uma racionalidade dialógica e, justamente por isso, uma forma de fazer teológico aberta às distintas tradições e sabedorias.

## 2 A NARRATIVA COMO MODO DE APROXIMAÇÃO TEOLÓGICA

A relação entre teologia e literaturas mostra-se importante a formulação pública do discurso teológico na medida em que é capaz de reunir constantes antropológicas interculturais que sejam significantes ao humano religioso e não religioso. A experiência humana, desta forma, é o ponto de partida para se pensar a vida. Um modo próprio de falar da vida na tradição teológica é a narrativa. Aspecto detectado por Euvé, Giani, Kuschel, Lima, Schlegel, Theobald, e Wilfred. Os textos são oriundos dos *Cadernos Teologia Pública* da UNISINOS, os quais buscam uma relação entre o pensamento teológico e os espaços públicos como a universidade e a sociedade.

A elaboração de Euvé, em *Narrar Deus a partir da cosmologia contemporânea*, pensa o humano em sua relação com a natureza, ao que segue a importância da relação da teologia com as ciências naturais, onde a cosmologia emerge como aspecto que une ambas diante do bem comum. Para ele, “ciências naturais e teologia cristã unem-se e encontram-se na preocupação de um mundo comum a todos” (EUVÉ, 2011, p. 5). Euvé ocupa-se em evidenciar a relação entre ser humano e natureza (EUVÉ, 2011, p. 6). Contudo, apesar de contar com o termo narrar em seu título, pouco o autor se ocupa com aspectos da narrativa em seu desenvolvimento teórico. Efetivamente, há apenas uma ocorrência:

A segunda parte da minha reflexão será dedicada à noção da história, que passa do humano à natureza e vice-versa. Essa noção de história nos fará voltar à teologia admitindo-se que essa tenha se distanciado de uma metafísica da permanência do ser em proveito de uma visão mais histórica, inspirada na narrativa bíblica e valorizando a liberdade do sujeito humano. Assim como a história humana não deve ser confundida com a história da natureza, embora mantenha relações profundas com esta, a história da salvação não deve ser confundida com as duas primeiras. Gaston Fessard distinguiu três “níveis de historicidade”: a história humana, a história natural e a história sobrenatural, procedendo da primeira por ser

marcada pelos atos e pelas obras da liberdade do homem, unidos na linguagem. Essa distinção é legítima, desde que não conduza a uma divisão arbitrária. Esse será o tema da terceira parte (EUVÉ, 2011, p. 8).

Com isso, se percebe que o ponto do *narrar Deus*, está ligado a uma determinada noção de história. O autor compreende que “a pertinência da história é uma redescoberta da teologia do século XX. Isso marca o distanciamento em relação a uma abordagem atemporal, ‘metafísica’, que, durante muito tempo, caracterizou a teologia da criação”. Ademais, para ele, “o que qualifica mais especificamente a teologia cristã é o fato de que *essa história tem um sentido* (EUVÉ, 2011, p. 22).

Neste horizonte, Euvé estabelece a relação entre história e liberdade ao que se somará uma noção de “teologia da liberdade da salvação” que, para ele, seria “profundamente antropológica, uma vez que valoriza a pessoa acima da coisa, o sujeito acima do objeto”. Sua elaboração está no pano de fundo de uma teologia da criação (EUVÉ, 2011, p. 23).

Diante do que o autor compreende como teologia cristã, ele afirma que esta

não tem de se basear numa cosmologia, qualquer que seja, mesmo que uma cosmologia evolutiva pareça melhor acolher a expressão da história bíblica da salvação. Além disso, cabe-lhe respeitar a irredutível pluralidade dos níveis de discurso contra as tendências totalizantes presentes em todas as ciências, inclusive na teologia. Não fazê-lo seria carir na “concupiscência gnoseológica” denunciada por Rahner. No entanto, a teologia cristã não pode ignorar o modo pelo qual a humanidade de hoje representa o mundo, oriundo da criação divina e destinando-se à salvação. Não é por acaso que a visão evolutiva – para não dizer história – dominante há aproximadamente um século tem ressonâncias religiosas. Isso repercute numa teologia também sensível à dimensão histórica de sua mensagem. Reciprocamente, essa teologia pode sensibilizar mais o cientista à dimensão do sentido, que seu discurso não pode produzir, uma vez que essa não é a sua função (EUVÉ, 2011, p. 29).

Por fim, a elaboração de Euvé aponta para particularização dos discursos, uma vez que atenta-se para o risco das propostas totalizantes. Com isso,

dentro de seu campo de trabalho de diálogo entre ciências da natureza e teologia, há um campo de necessidade de reconhecimento de limitações práticas que avança para um espaço de humildade epistemológica onde nem teologia nem as ciências da natureza estão livres da tentação de se compreenderem como a narrativa dominante.

## À GUISA DE CONCLUSÃO

A elaboração de Euvé dialoga com a *Publicidade Dois* proposta por Tracy na medida em que ocupa-se com o “diálogo com todas as expressões clássicas (de qualquer texto, evento, símbolo, história, imagem, música; seja na arte, na ética ou na religião)” (TRACY, 2012, p. 34). Efetivamente, o *clássico* com o qual Euvé dialoga é a assim chamada teologia da criação em sua relação com as ciências naturais. Com isso, poderíamos dizer que Euvé pensa alguns clássicos que em suas densidades de sentido, reservam sempre novas possibilidades de desenvolvimento dialógico. Contudo, cabe dizer que a noção de teologia da criação de Euvé parece perder um pouco da noção de pluralidade e recusa dos totalitarismos evocados pelo autor, é possível pensar que uma teologia da terra, ou da ecologia, ou ainda uma teologia da casa comum, possa estabelecer pontos de contato mais pacíficos e profícuos com as ciências da natureza do que o apelo a uma teologia da criação, a qual já impõe um campo semântico que pode ser mais facilmente recusado por outras ciências.

## REFERÊNCIAS

EUVÉ, F. Narrar Deus a partir da cosmologia contemporânea. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VIII, n. 64, 2011. 34p.

GIANI, M. Narrar a ressurreição na pós-modernidade. Um estudo do pensamento de Andrés Torres Queiruga. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VI, n. 45, 2009. 56p.

KUSCHEL, K.-J. Narrar Deus. Meu caminho como teólogo com a literatura. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VIII, n. 61, 2011. 27p.

LIMA, D. (Im)possibilidades de narrar Deus hoje: uma reflexão a partir da teologia atual. *Cadernos Teologia Pública*, Ano IX, n. 69, 2012. 27p.

SCHLEGEL, J.-L. Narrar Deus nos dias de hoje: possibilidades e limites. *Cadernos Teologia Pública*, Ano IX, n. 68, 2012. 24p.

THEOBALD, C. As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: o cristianismo como estilo. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VIII, n. 58, 2011. 38p.

TRACY, D. A teologia na esfera pública: três tipos de discurso público. In: *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano 44, n. 122, p. 29-51, Jan/Abr 2012.

VILLAS BOAS, A. *Teologia em diálogo com a literatura: origem e tarefa poética da teologia*. São Paulo: Paulus, 2016.

WILFRED, F. A crise na narração cristã de Deus e o encontro de religiões em um mundo pós-metafísico. *Cadernos Teologia Pública*, Ano VIII, n. 63, 2011. 22p.

# Os ensinamentos ambíguos de quelemém

*João Bosco Fernandes<sup>1</sup>*

## RESUMO

A pretensão da pesquisa será a de apresentar o mestre ou o considerado mestre que influenciou de alguma forma a religiosidade do Riobaldo – personagem e narrador de João Guimarães Rosa no romance “Grande Sertão: Veredas”. Dezenas de pessoas cruzaram o caminho de Riobaldo e o ensinaram como um mestre ensina, a entender o sertão, como lugar e como universo que habitava o interior das pessoas. “O sertão é do tamanho do mundo”. “Sertão: é dentro da gente”. Mas, foi com Quelemém que a necessidade de ter uma vida significativa ligado ao sentimento de religiosidade se transformou em aprendizado. E dessa relação ambígua, muitos elementos da religião cristã puderam ser inferidos. “Mestre não é quem sempre ensina, mas quem de repente aprende” (ROSA, 2006, p. 310). Ao relatar as diversas situações vividas pelo letrado jagunço Riobaldo em busca de uma vida significativa, a narrativa refere-se também à relação entre ensinar e aprender como a condição do humano, ligando-se ao tema da religiosidade por considerar que os erros vividos no passado pela vida jagunça de Riobaldo possibilitaram-lhe um aprendizado para uma vida convertida a Deus no presente.

**Palavras-chave:** cristianismo, ambiguidade, ensinamentos.

## INTRODUÇÃO

Temas importantes da tradição religiosa cristã estão presentes no texto que segue através dos ensinamentos dados a Riobaldo por alguns dos mestres que o influenciaram. O próprio Riobaldo carrega em si a aura da maestria ao ser indicado por mestre Lucas para o ofício de professor de Zé Bebelo. De Quelemém, recebe respostas oriundas da doutrina espírita kardecista e da Boa Nova cristã que explicitam o plano de salvação divino ancorado na redenção cristã, o sacrifício crístico e as promessas do reino de Deus. Entretanto, a crítica literária acrescenta peculiaridades que levam o leitor a perceber novos sentidos do papel desse mestre, tal como a crítica de Rosenfield que se organiza a partir das desconfianças de Riobaldo na crença de Quelemém fundada na Boa

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciência da Religião e docente da PUC Minas. Email: bosco@pucpcaldas.br

Nova Cristã que, nas explicações do mestre, se revela contraditória, ingênua e destinada aos ignorantes. Espera-se, pois, do texto que segue, a identificação e a argumentação dos mais significativos elementos do cristianismo presentes no entorno desse personagem.

## 1. DEUS NUNCA DESMENTE...

Compadre Quelemém é um homem dedicado a ajudar as pessoas e gosta de se sentir livre para levar os seus conselhos espirituais àqueles que precisam de orientação e de encontrar um sentido para o caminho da salvação – “um homem fora de projetos”. O conteúdo de seus ensinamentos é derivado da doutrina espírita kardecista e da Boa Nova cristã. Para Riobaldo, Quelemém de Góis é homem simples da Jijujã, de bom coração e a sua lida na lavoura desde a madrugada não o impede de oferecer aos que o procuram o conforto espiritual da sua crença. Questionado sobre o problema do mal, o compadre procura traduzir de forma lógica o conteúdo de sua fé, mostrando a relação entre o plano salvífico de Deus pela graça da redenção e o livre arbítrio humano mergulhado no mistério que se encerra no poder e na sabedoria divina. Para Quelemém, “Deus nunca desmente” porque utiliza a história humana como mediação para comunicar o seu plano de salvação. Na singularidade do itinerário de Riobaldo, contempla-se a universalidade da história humana que caminha do pecado para a graça – “Sertão: é dentro da gente”.

Os conselhos espirituais do compadre Quelemém assumem uma dimensão de afirmação de elementos religiosos do cristianismo, tais como: a existência do mal e a fé no poder e na bondade de Deus. Inicialmente a narrativa apresenta Quelemém como praticante da doutrina espírita de Allan Kardec, mas no decorrer do texto o leitor descobre que Quelemém pratica um sincretismo afirmando elementos fundamentais da Boa Nova cristã. E Rosenfield concorda com essa visão ao afirmar que estão presentes nas histórias edificantes de Quelemém a ideia de uma justiça última – o Juízo Final – que revelará a Verdade dos justos e dos injustos, assim como a remissão dos pecados (ROSENFELD, 2006, P. 368), dando ao mal uma natureza provisória através dos dispositivos de resgate e redenção da providência divina, em que a dor e o sofrimento afirmados pela doutrina de Quelemém representam o meio da

redenção e o acesso ao “Outro Mundo” (Ibidem, p. 388). Riobaldo o considera um homem simples, disposto para trabalhar de madrugada na produção de rapadura e no plantio de algodão e que tem um coração aberto pronto a ajudar e a ouvir as pessoas e os seus problemas. É um mestre espiritual do sertão que ajudará Riobaldo a encontrar um sentido para o trágico desfecho de seu itinerário de jagunço e para as relações de amizade e amor que estabeleceu com Diadorim na vida jagunça. “Compadre meu Quelemém é um homem *fora de projetos*. O senhor vá lá, na Jijujã. Vai agora, mês de junho.[...]. É tempo da cana. [...]. O senhor bebe uma cuia de garapa e dá a ele lembranças minhas”. ROSA, 2006, p. 58-59. Grifos nossos.

Quelemém orienta a respeito das preocupações de Riobaldo com a salvação de sua alma e sobre a relação dos seus pecados derivados de sua vida pregressa com a implicação para a vida após a morte. Afirma o poder e a sabedoria divina ao explicar que o viver humano é um mistério que segue um plano dado por Deus e por seu projeto salvífico, sem tirar do humano o livre arbítrio e a possibilidade das escolhas. “[...] – “Essas são as *horas da gente*. As outras, de todo tempo, são *as horas de todos*” – me explicou o compadre meu Quelemém”. Ibidem, 2006, p. 138-139.

Ao insistir na liberdade, Quelemém mostra a Riobaldo que os desígnios misteriosos da bondade divina possuem motivos em permitir as escolhas de bondade ou de maldade feitas pelo homem. “Minha vida teve meio-do-caminho? Os morcegos não *escolheram* de ser tão feios tão frios – bastou só que tivessem *escolhido* de esvoaçar na sombra da noite e chupar sangue. *Deus nunca desmente. O diabo é sem parar*”. ROSA, 2006, p. 309. Grifos nossos.

Riobaldo velho quer livrar-se da culpa derivada das maldades praticadas no passado, por isso converte-se e dedica-se à religião para passar pelo processo de purificação da justiça divina sugerido pelo compadre a fim de merecer a salvação e o Céu. “Assim que: *tosou-se, floreceu-se!* Ahã. Por isso dito, é que a ida para o Céu é demorada. Eu confiro com compadre meu Quelemém, o senhor sabe: razão da crença mesma que tem – que, por todo *mal*, que se faz, um dia se *repara*, o exato”. Ibidem, p. 22. Grifos nossos.

O problema do mal e da sua origem é o ponto que mais o preocupa e é sobre o que Quelemém oferecerá algumas explicações a fim de acalmar a sua aflição. A Boa Nova cristã ensina que o poder de Deus tudo criou, que o mal exis-



te e que a sua existência deriva das razões morais inerentes à bondade de Deus, incompreensíveis ao ser humano. Se Deus é o responsável pela compreensão do mal, através da paixão de Cristo, a liberdade humana é a responsável pela realidade desse mal. Ao afirmar que todo o mal feito tem um preço, Quelemém busca convencer Riobaldo sobre o projeto salvífico de Cristo, fruto da graça de Deus, e sobre o seu legado que convida a humanidade, mediante a fé, o sofrimento e o sacrifício, a transformar o mal em bem, resgatando o paraíso perdido. Quelemém ainda afirma a crença no purgatório, justificando a necessidade de que as almas precisam estar purificadas, e, na medida em que se aproximam de Deus passando por esse processo, tendem a esquecer as maldades praticadas para estarem aptas à vida na graça. Ao confirmar a crença no inferno como o lugar do eterno afastamento de Deus, Riobaldo compreende a lógica de Quelemém que explicita a natureza do inferno, de seus espíritos inferiores e medonhos como o lugar sobrenatural por excelência do mal e da maldade. Portanto, vender a alma ao diabo ou fazer o pacto com ele, para Quelemém, pouco importa.

A gente viemos do inferno – nós todos – compadre meu Quelemém instrui. Duns lugares inferiores, tão monstro-medonhos, que Cristo mesmo lá só conseguiu aprofundar por um relance a graça de sua substância alumiável, em as trevas de véspera para o Terceiro Dia. [...]. ROSA, 2006, p. 48-49. [...] – “O senhor [Compadre Quelemém] acha que a minha *alma* eu vendi, pactário?!” Então ele sorriu, o pronto sincero, e me vale me respondeu: – “Comprar ou vender, às vezes, são as ações que são as *quase iguais...*” [...]. Ibidem, p. 607. Grifos nossos.

## 2. COMPADRE MEU QUELEMÉM...

O que importa é a opção por Deus através da fé e das boas ações. Para o tema da fé, Riobaldo assume uma postura mais reflexiva por ser um personagem titubeante e desconfiado, tendo necessidade de melhores explicações para perceber de forma mais clara a relação entre Deus e as suas necessidades existenciais. Nesse sentido, o espiritismo kardecista do compadre Quelemém lhe será mais útil para construir esse entendimento. A fé de Riobaldo, em diversos fragmentos do romance, se mostra mais prática e menos espiritual, tal como a crença em Diadorim, no empreendimento de Joca Ramiro, nos coman-

dos de Medeiro Vaz, em Zé Bebelo e nas histórias de Jõe Bexiguento. Infere-se do romance uma fé no sagrado (divino ou demoníaco) com exigência de uma mediação lógica ou com o pressuposto de um conhecimento prévio que sustente alguma confiança. O mergulho na escuridão como expressão de fé talvez não fizesse sentido para a condição de jagunço. No entanto, ele parece não concordar inteiramente com o compadre, pois se a proposta de salvação do cristianismo está fundada na história e na mediação do mundo, da qual partilha o catecismo de Quelemém, então o desejo de afastamento desse mundo de maldades e de pecados vivido pelo jagunço no sertão – o lugar do mal – sugerido por ele mesmo como uma espécie de fazendão de Deus, à espera da morte e do reino de Deus, choca com essa mensagem cristã que vê no sacrifício, na prática das virtudes e na imitação de Cristo o caminho para Deus e, portanto, para a salvação. Outra forma que Riobaldo tem de discordar de Quelemém é explicitada pela inferência feita por Rosenfield desses fragmentos ao pressupor do Compadre uma fé genuína e inabalável na onisciência, onipotência e bondade de Deus que constitui a “salvação dos ignorantes”, entretanto, Riobaldo sabe que a salvação do Evangelho por ser diferente da complexidade da realidade, muitas vezes se contradiz, exigindo, ao contrário da fé, o espírito crítico a fim de libertar-se da ignorância, dos dogmas, das doutrinas e das narrativas legadas da longa tradição cristã, pois ao subverter esses conteúdos dogmáticos, aparecerão os deslizamentos, as aporias e os problemas da matéria evangélica. Para ilustrar e sustentar o argumento a respeito das desconfianças de Riobaldo sobre a Bondade divina, a autora cita uma das histórias exemplares, o caso de Aleixo. É uma história que segue rigorosamente o modelo da narrativa cristã por excelência, ou seja, a imitação de Cristo é a referência desse relato. Em outras palavras, a redenção se realiza através de um sofrimento capaz de salvar tornado viável por intermédio do amor, isto é, depois da queda, a ascensão. Aleixo é resgatado de sua maldade assassina ao ser atingido pelo sofrimento através da dor de seus filhos. Ou seja, o sofrimento no sentido cristão o direciona para o amor paterno, levando esse assassino a aprender a respeitar a vida humana e a assumi-la como um valor. Segundo a autora, Deus na sua infinita Bondade tem um plano salvífico no qual tudo se explica, levando Riobaldo a desconfiar do significado e da dimensão transcendente desse caso e, sobretudo dessa bondade divina (ROSENFELD, 2006, p. 219-220). Essa tensão presente no texto, além de mostrar a capacidade de observação e de perspicácia do protagonista, revela a característica ambígua da narrativa.

Adotar ou não a proposta cristã ensinada por Quelemém é a situação de ambiguidade que o relato do velho Riobaldo quer mostrar. Uma vida de abstinências e sacrifícios parece não combinar com o reino de justiça e amor prometido por Deus. Riobaldo compreende que a imitação da *via crucis* – reviver a paixão de Cristo – constitui um caminho para a salvação, contudo, se sente incomodado com a lógica da justiça divina que resgata o pecador com o sacrifício dos inocentes, por exemplo, o caso do Aleixo e seus meninos doentes. “Mas, em verdade, filho, também, abrande. Olhe: um chamado Aleixo, residente a léguas do Passo do Pubo, no da-Areia, era o homem de maiores ruindades calmas que já se viu. Um dia [...]”, ROSA, 2006, p. 12.

O espírito das bem aventuranças transmitido por Quelemém o deixa confuso, pois ao mesmo tempo em que manifesta a fé nos méritos do sacrifício de Cristo desejoso de salvação buscando os meios para merecer o reino de Deus, também não vê sentido na anulação e no esvaziamento do mundo humano e sua relação com o paraíso celeste, por isso o jagunço opta pelos caminhos do erro e do pecado.

Compadre meu Quelemém, muitos anos depois, me ensinou que todo desejo a gente realiza alcança – se tiver ânimo para cumprir, *sete dias* seguidos, a energia e paciência forte de só fazer o que dá desgosto, nojo, gastura e cansaço, e de rejeitar toda qualidade de *prazer*. ROSA, 2006, p. 153. Grifos nossos.

O relato do conceito de mal identificado ao conceito de demônio dá ao leitor, por exemplo, ora um entendimento de uma realidade autônoma de uma entidade demoníaca, ora sugere um conceito de maldade implicada nas ações humanas. A tentativa ambígua de entender as explicações de Quelemém faz com que Riobaldo ao mesmo tempo em que descrê no diabo, sugira diversos nomes para esse ser sobrenatural. Vê-se, portanto que a ambiguidade implicada no romance não deriva apenas das discordâncias do catecismo do compadre, mas se amplia para a relação entre o jagunço e o narrador se estendendo para a ressignificação no ato de contar a história vivida. Se por um lado, as explicações de Quelemém, por estarem colocadas no universo religioso, se apresentam um tanto quanto misteriosas, por outro, o mistério se coloca na ambiguidade do relato que tem sua origem na relação entre o personagem, o narrador, o interlocutor e o leitor que entre si estão próximos e distantes ao

mesmo tempo.

Por isso, o encontro de Riobaldo com o compadre Quelemém proporciona a inferência de elementos religiosos cristãos que estão colocados no âmbito central das verdades dessa tradição. As interpelações de Riobaldo e as explicações do compadre suscitam a preocupação a respeito de condutas passadas que podem estar conectadas à realidade presente do narrador. Portanto, ao optar por uma vida virtuosa, orientada por Quelemém, Riobaldo sabe que deveria optar também pela visão escatológica do reino de Deus. Em busca do Céu, sabe que a prática evangélica das bem-aventuranças e do sacrifício e do sofrimento imposto pela imitação de Cristo implicado no Mistério Pascal, como graça de Deus, constitui a essência da vida cristã. Ao aceitar as orientações do compadre, tem consciência de que a sua fé estará orientada para um plano de salvação que faz parte da Boa Nova cristã que pressupõe o livre arbítrio, ou seja, a liberdade de escolher entre o bem e o mal implicados no pecado e na graça. Tal aceitação significa também a afirmação da crença nas realidades do demônio e do inferno como realidade definitiva do afastamento de Deus e do purgatório como o lugar de purificação espiritual daquele que deseja a salvação e o Céu. Confiar que Deus tem razões morais para que o mal exista significa ter fé no mistério de seu plano salvífico e, portanto, no seu poder, na sua sabedoria e na sua bondade. Tais afirmações derivadas das explicações e dos questionamentos do narrador, inferidos no romance, constituem alguns dos elementos fundamentais da revelação cristã.

## **CONCLUSÃO**

Entende-se, então, o problema central apontado pela interpretação de Rosenfield, ou seja, o tipo de salvação fundada na Boa Nova cristã do catecismo de Quelemém que se baseia no esquecimento dos pecados e no sacrifício redentor como forma de acesso ao reino de Deus, não é visto com bons olhos por Riobaldo. Ele se coloca com ceticismo diante da ingenuidade e da simplicidade da crença do Compadre que confia no poder e na sabedoria divina, por saber das contradições existentes entre a proposta evangélica e a realidade vivida. Nota-se a ambiguidade da crença de Riobaldo provocada pela ambiguidade presente no relato do velho Riobaldo, isto é, ora adotando a fé genuína cristã,

ora desconfiando dela. Constata-se a presença de elementos religiosos cristãos, explicitados por Rosenfield, através dos ensinamentos que Riobaldo recebe do mestre Quelemém, fundados na “salvação dos ignorantes”, como os que foram explicitados anteriormente no caso do Aleixo e de seus meninos doentes.

## REFERÊNCIAS

ALBERGARIA, Consuelo. *Bruxo da Linguagem no Grande Sertão: Leitura dos elementos esotéricos presentes na obra de Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1977.

ARAÚJO, Heloisa Vilhena de. *O Roteiro de Deus: Dois Estudos sobre Guimarães Rosa*. São Paulo: Mandarim, 1996.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BOLLE, Willi. *Grandesertão*. Br. São Paulo: Duas Cidades, 2004.

1. ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

ROSENFELD, Kathrin Holzermayr. *Desenveredando Rosa*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

UTÉZA, Francis. *Metafísica do Grande Sertão*. Trad. J.C. Garbúglio. São Paulo: EDUSP, 1994.

# Poesia, existência e religião: aproximações entre Murilo Mendes e Søren Kierkegaard

Edson Munck Jr<sup>1</sup>

## RESUMO

Em meio à diversidade temática da obra de Murilo Mendes, destaca-se aquela que versa sobre o sagrado a partir de uma perspectiva original e problematizadora no contexto modernista. Ante os discursos avessos à religião do início do século XX, o poeta executa um fazer poético que atualiza o discurso relacionado ao sagrado, tornando-o significativo. Em sua biblioteca pessoal, Mendes possuía livros de Søren Kierkegaard e, em entrevista, atestava que os escritos do pensador protestante dinamarquês foram um dos que mais lhe influíram sobre o espírito. Desse modo, o presente trabalho pretende aproximar os conceitos kierkegaardianos dos poemas murilianos e vice-versa, com vistas à percepção de como ambos os autores efetivaram, em suas obras, a criação de uma disposição de ânimo (*Stemning*) adequada para o tratamento, em seus respectivos contextos e interesses, de temas relacionados à reflexão do sagrado, e isso através da exploração dos recursos literários. Comparativamente, por meio da leitura dos referidos autores, buscar-se-á evidenciar que, em Kierkegaard, a operação de conceitos como pecado original e verdade é executada, em linhas gerais, para provocar a responsabilidade subjetiva no que tange a questões de existência e de vivência da fé; e, em paralelo, Murilo Mendes deixa evidentes provocações líricas a fim de afirmar a possibilidade da vida – a qual incluiria a fé cristã – em meio ao caos da modernidade.

**Palavras-chave:** Murilo Mendes. Søren Kierkegaard. Poesia. Modernismo. Sagrado.

## INTRODUÇÃO

Em entrevista, cuja publicação se deu em dezembro de 1945 e em abril de 1950, respectivamente, em *O Jornal* e *O Globo*, a Homero Senna, Murilo Mendes respondeu à pergunta sobre os autores que mais o teriam influenciado, citando Victor Hugo, Baudelaire, Apollinaire, no período da adolescência, e, após

---

<sup>1</sup> Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR/UFJF). E-mail: [munckjr@yahoo.com.br](mailto:munckjr@yahoo.com.br).

sua conversão ao catolicismo, o autor destaca a “obra dos filósofos e pensadores”, principalmente de “Platão, Pascal, Kierkegaard e Novalis”, afirmando que esses nomes “hão de ter influído em meu espírito. Sem falar no Novo Testamento, que é a minha leitura predileta” (*apud* SENNA, 1996). O contexto a partir do qual o poeta brasileiro fala é forjado ao longo dos primeiros cinquenta anos do século XX, tempos marcados por tensões sociais, políticas, econômicas que culminaram em duas guerras mundiais. A crença de que a máquina traria para os homens a liberdade e o progresso ruía diante da sociedade ocidental naqueles dias, deixando transparecer um contexto em que as utopias de outrora se desmantelavam. Encarando o caos daquele tempo, Mendes efetiva seus esforços de poeta. E, junto com outros, empreende tentativas de aprofundamento de questões filosóficas, existenciais e espirituais em sua lírica.

Desse modo, a produção literária muriliana – a qual, na conjuntura e na linguagem do Modernismo, tematiza questões relativas à dinâmica espiritual humana – pode ser lida como um indicativo de que o ser humano, independente das eras, manifesta sua preocupação última – o *ultimate concern* de Paul Tillich – e que, além disso, é preciso dinamizar as formas de expressão do sagrado quando estas já não efetivam a capacidade de dizer o seu significado. Parece que é, em parte, também isso que Søren Kierkegaard (1813-1855) executa ao redigir *Temor e tremor*, publicado em 1843. Por meio de um procedimento de aproximação e condução lenta de sua prosa, Johannes *de silentio*, o pseudônimo criado por Kierkegaard, empreende uma leitura das experiências estética, ética e religiosa do ser humano. A partir do dilema de Abraão, o autor destaca que o procedimento estético levado às últimas consequências gera o desespero, e o procedimento ético, na mesma situação, torna-se contraditório. Então, efetiva-se a passagem da existência ética para a religiosa, sendo esta conduta a possibilidade para solucionar a contradição existente entre a estética e a ética. A vivência de fé cristã na Dinamarca do século XIX, segundo a percepção de Kierkegaard, havia se tornado pouco autêntica, deixando de expressar convicção pessoal e individual, abdicando de uma vivência que, de fato, representasse e contivesse implicações existenciais para boa parte dos dinamarqueses naquele momento da história.

Assim, neste trabalho, persegue-se a hipótese de que Murilo Mendes, tal como Søren Kierkegaard, executa uma literatura que, ao tratar da temática religiosa, empreende uma aproximação dialética, recusando-se a um avançar irrefletido ante as questões espirituais que são apresentadas nos poemas que

lidam com a fé cristã. Nos exercícios poéticos murilianos que tratam direta ou indiretamente do sagrado e/ou da fé cristã, o eu lírico se coloca em questão, sugerindo um modo de existência que, mesmo em face dos apelos e dos silêncios modernos, sabe-se como portador de uma preocupação última. Assim, tal como os pseudônimos kierkegaardianos, o sujeito lírico muriliano, no lugar de oferecer um discurso apaziguador da existência, coloca seus leitores diante de questões sobre o sentido último da existência e, com uma dicção moderna, habilita o discurso acerca do sacro no contexto do século XX.

## **1. CONCEITOS EM KIERKEGAARD: PECADO ORIGINAL, FÉ, TORNAR-SE CRISTÃO**

Em *O conceito de angústia* e *Migalhas filosóficas*, Søren Kierkegaard desenvolve os conceitos e as implicações do pecado original e da abordagem subjetiva na apreensão do conhecimento respectivamente. As considerações do pensador dinamarquês acerca dos mencionados temas são fulcrais para a compreensão aprofundada e atualizada da fé cristã. A discussão que Søren Kierkegaard empreende em *O conceito de angústia*, por meio do pseudônimo Vigilius Haufniensis, e em *Migalhas filosóficas*, através de João Clímacus, tomadas as obras em conjunto, quer levar o ser humano à necessária percepção existencial em torno do conceito de pecado e do modo como se apreende a verdade ou o conhecimento.

A obra de Kierkegaard permite compreender que o pecado é uma questão existencial, ou seja, está arraigada densamente ao eu e, dessa maneira, empece a pessoa humana de reconhecer-se como pecadora e, portanto, faz com que ela viva a não-verdade acerca de quem ela mesma é. Angústia, segundo o pseudônimo kierkegaardiano Vigilius Haufniensis, é fundamental para que se dê o salto de fé. Em *O conceito de angústia*, o autor analisa detalhadamente a doutrina cristã do pecado original (ou pecado hereditário) e o faz por meio de uma abordagem que conjuga conhecimentos de ordem “psicológico-demonstrativa”, segundo indica o subtítulo da obra em questão. “A angústia é uma qualificação do espírito que sonha. [...] [A] angústia é a realidade da Liberdade como possibilidade antes da possibilidade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 45). Por si mesma, a angústia não caracteriza pecado, antes, ela é a vertigem da liberdade.



Retomando o texto de *Gênesis*, Kierkegaard postula que, ao receber a proibição de comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, Adão desconhecia o que era “bem” e “mal”, mas, diante da “angustiante possibilidade de ser-capaz-de” (KIERKEGAARD, 2013, p. 48), ele experimentou a angústia.

O pecado nasce em face da angústia e, concomitantemente, traz consigo a angústia. Nesse sentido, a ideia da graça e do juízo de Deus, revelados, simultaneamente, em Cristo Jesus, é fundamental para compreender que a consciência do pecado e da necessidade de salvação executa o movimento de diferenciar o ser humano de Deus e, simultaneamente, fazer com que o ser humano se aproxime de Deus. Por meio de uma relação absoluta com o Absoluto é que a pessoa pode vivenciar a verdade da fé.

## **2. PARADOXO: SER TEMPO E ETERNIDADE**

O paradoxo do eterno no tempo é fundamental para que se compreenda o pensamento de Søren Kierkegaard. Essa temática também fascinou Murilo Mendes, o qual, ao longo do século XX, empreendeu exercícios literários que podem ser lidos como tentativas de conciliação de contrários. Como ilustração desse comportamento, cita-se o livro *Tempo e eternidade*, publicado em 1934, em parceria com o Jorge de Lima, o qual empreende um percurso de aproximação entre as temáticas religiosas da fé cristã e o contexto das primeiras décadas dos anos 1900.

O cristianismo cultivado e problematizado por Murilo Mendes em sua poética, segundo José Guilherme Merquior, possui três elementos: um sentido plástico da finitude; uma ideia heroica da divindade; e uma dupla concepção de poesia (a poesia como martírio e a poesia como agente messiânico). Do primeiro elemento, resultaria a condição humana entre o não-ser e o vir-a-ser; do segundo, a ideia do Cristo-homem, da humanidade de Jesus de Nazaré, a encarnação do Verbo de Deus; e, do terceiro, o testemunho sofrido do ser conjugado à poesia como veículo escatológico, “selo da redenção”. (MERQUIOR, 1994, p. 14-15) Tais considerações críticas permitem esboçar conexões entre os postulados de Kierkegaard, dado que há, potencialmente, na análise efetivada por Merquior sobre a obra muriliana, elementos como a questão do pecado origi-

nal, o paradoxo do Deus-homem e o problema do tornar-se cristão. Ademais, para o crítico, a excelência da poética religiosa de Murilo Mendes reside, justamente, no fato de esta não se concentrar em uma tarefa propagandista, mas sim na problematização da religiosidade (MERQUIOR, 1990). Tal problematização pode estimular a discussão das implicações pessoais que envolvem a vivência religiosa.

### 3. “POEMA DIALÉTICO”: POESIA, EXISTÊNCIA E RELIGIÃO

O “Poema Dialético”, publicado no livro *Poesia liberdade*, que reúne textos escritos entre 1943 e 1945, ilustra como Murilo Mendes efetiva a difícil tarefa de falar a linguagem do eterno na modernidade:

#### POEMA DIALÉTICO

1

Todas as formas ainda se encontram em esboço,  
Tudo vive em transformação:  
Mas o universo marcha  
Para a arquitetura perfeita.

Retiremos das árvores profanas  
A vasta lira antiga:  
Sua secreta música  
Pertence ao ouvido e ao coração de todos.  
Cada novo poeta que nasce  
Acrescenta-lhe uma corda.

2

Uma vida iniciada há mil anos atrás  
Pode ter seu complemento e plenitude  
Numa outra vida que floresce agora.

Nada poderá se interromper  
Sem quebrar a unidade do mundo.

Um germe foi criado no princípio  
Para que se desdobre em planos múltiplos.  
Nossos suspiros, nossos anseios, nossas dores  
São gravados no campo do infinito  
Pelo espírito sereníssimo que preside às gerações.

3

A muitos só lhes resta o inferno.  
?Que lhes coube na monstruosa partilha da vida  
Senão uma angústia sem nobreza, e a peste da alma.  
Nunca ouviram a música nascer do farfalhar das árvores,  
Nem assistiram à contínua anunciação  
E ao contínuo parto das belas formas.  
Nunca puderam ver a noite chegar sem elementos de terror,  
Caminham conduzindo o castigo e a sombra de seus atos,  
Comeram o pó e beberam o próprio suor,  
Não se banharam no regato livre.  
Entretanto, a transfiguração precede a morte.  
Cada um deve assumi-la em carne e espírito  
Para que a alegria seja completa e definitiva.

4

É necessário conhecer seu próprio abismo  
E polir sempre o candelabro que o esclarece.

Tudo no universo marcha, e marcha para esperar:  
Nossa existência é uma vasta expectativa  
Onde se tocam o princípio e o fim.  
A terra terá que ser retalhada entre todos  
E restituída em tempo à sua antiga harmonia.  
Tudo marcha para a arquitetura perfeita:  
A aurora é coletiva.

(MENDES, 1994, p. 410-411).

Ao longo das quatro partes que compõem o “Poema Dialético”, percebe-se a evocação de imagens desconcertantes nos versos iniciais de cada seção, demonstrando a marca muriliana de facção do verso com imagens inesperadas, impulsionando a leitura, desde o início, com a pulsão das visões típicas do surrealismo a fim de efetivar um mergulho na existência humana. Na primeira parte, a metáfora do esboço alia-se, semanticamente, à ideia de transformação manifesta no segundo verso. Pelo uso da conjunção adversativa, “esboço” e “transformações” são questionados quanto à sua estaticidade, rumando, em meio à sugerida imperfeição, para a exatidão da “arquitetura perfeita”. A imagem da lira evocada nos versos faz com que se sugira o ritmo e a melodia da “marcha” do universo prenunciada na primeira estrofe. Esse marchar é acompanhado do aumento da sonoridade da lira, dado que a cada poeta nascido, uma nova corda é acrescida ao instrumento. Efetivando-se corte abrupto, o poeta inicia a segunda parte do poema evocando os tempos imemoriais, conectando o homem moderno ao homem de outrora, fazendo-os irmãos e complementares. O agora e o ontem se encontram no marchar rascunhante do universo.

Os sofrimentos humanos, sinalizados com o pronome possessivo de primeira pessoa do plural, “Nossos suspiros, nossos anseios, nossas dores”, parecem ser hereditários e têm como ponto de partida o “espírito sereníssimo que preside às gerações”.

A terceira parte do poema irrompe-se em meio ao cenário urdido pelo poeta com a tenacidade da imagem do inferno. O uso do “só”, no verso de abertura da seção, associado aos “muitos” sugere a condição desesperada que marca os seres humanos. Nesse trecho, o poeta opta pelo exercício de mover para o início das sentenças o ponto de interrogação, manifestando, a partir do segundo verso, o questionamento, a dúvida acerca das razões que levam os indivíduos a viverem privados de esperança, marcados pela horrenda “peste da alma. Numa clara relação com a narrativa bíblica de *Gênesis*, o poeta identifica esses indivíduos como aqueles que “Comeram o pó e beberam o próprio suor”, como sinal alusivo da queda. A seção terceira do “Poema Dialético” é rica das referências bíblicas e, em contraponto à condição degradante descrita previamente, referindo-se aos homens aos quais não lhes foi dada a chance de efetivar *poiésis*, mostra-se a perspectiva esperançosa da “transfiguração”, da fusão “carne e espírito” e da voz redentora que provém do Verbo de Deus: “Para que a alegria seja completa e definitiva”.

Ante o diagnóstico firmado nos versos precedentes, a quarta parte do poema se inaugura com a potência do dístico: “É necessário conhecer seu próprio abismo / E polir sempre o candelabro que o esclarece.” Em tom imperativo, o sujeito lírico conjuga a condição de todos para cada um, sugerindo as ações de “conhecer seu próprio abismo” e “polir sempre o candelabro que o esclarece”. A paradoxal imagem criada pelo poeta é reveladora da condição humana, pois o candelabro se torna insignificante ante a imensidão do alvo de sua iluminação. Contudo, a imagem criada por Murilo Mendes provoca a consciência do abismo, o saber de sua existência e o detalhar de suas extensões, e, simultaneamente, a consciência dos limites daquilo que é capaz de revelar tal abismo ao sujeito. A ação de “polir sempre o candelabro”, adverbializada para sugerir constância, permanência, parece sugerir percepção daquilo que é usado para definir os riscos existentes. Inequivocamente, o abismo é imagem vigorosa que alude à queda e, nesse sentido, pode indicar a condição humana de fratura em relação à vida ou, na perspectiva do cristianismo, a pecaminosidade do primeiro e de todos os seres humanos.

## CONCLUSÃO

A leitura de “Poema Dialético”, em resumo, deixa evidente o papel que a poesia e o poeta têm ante o caos que se implanta no universo. Ao recuperar a atitude ancestral de elaborar sua lira a partir das “árvores profanas”, o sujeito lírico sugere que é preciso restabelecer o contato com o sagrado. O canto profano manifesto no tempo quer falar da eternidade e trazê-la para o aqui e para o agora. É a partir do ritual efetivado pela composição lírica que, no poema, configura-se a perspectiva de esperança e de redenção do universo. Há, em *Poesia liberdade*, a seguinte epígrafe: “Aos poetas moços do mundo.”. A obra, portanto, pode ser vista como uma celebração e uma chamada à efetiva liberdade da palavra por meio da poesia. No poema em análise, essa perspectiva se demonstra de maneira clara, posto que é mediante a ação dos poetas que aos homens é dado conhecer sons diferentes daqueles advindos da contingência caótica a ponto de provocar a lucidez de revelar-lhes o abismo e lhes motivar a percepção de sua própria condição miserável enquanto, paradoxalmente, esses homens ainda marcham.

Tal como Kierkegaard, por meio de seus exercícios filosóficos, visa provocar, Mendes evidencia a responsabilidade subjetiva no que tange a questões de existência e de vivência da fé, afirmando a possibilidade da vida em meio ao caos da modernidade. Enfim, como diz Murilo Mendes no aforismo 463 de *O Discípulo de Emaús*: “A leitura deve-nos ler, tanto quanto ser lida”. Tanto Søren Kierkegaard quanto o poeta modernista brasileiro efetivam uma literatura que lança desafios existenciais aos seus leitores, fazendo-os defrontar-se com o desconsolo de seus respectivos tempos. Os poemas murilianos e a prosa filosófica de Kierkegaard efetivam a possibilidade de o texto ler seus leitores, convidando-os à responsabilidade existencial.

## REFERÊNCIAS

KIERKEGAARD, Søren. *Temor e tremor*. Trad.: Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

\_\_\_\_\_. *Migalhas filosóficas: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Trad.:

Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

\_\_\_\_. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Virgilius Haufniensis*. Trad.: Álvaro Luiz Montenegro Valls. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

MENDES, Murilo. *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

MERQUIOR, José Guilherme. Notas para uma murilosopia. In: MENDES, Murilo. *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. p.11-21.

\_\_\_\_. À beira do antiuniverso debruçado ou introdução livre à poesia de Murilo Mendes. In: \_\_\_\_\_. *Crítica 1964-1989*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990. p.137-147.

SENNA, Homero. *República das letras*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 3. ed. 1996.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, 1974.

# Viver sem Deus: expressões de uma espiritualidade ateia na literatura de José Saramago

*Karina Masci Silveira<sup>1</sup>*

## RESUMO

Dentre as mudanças que marcam atualmente o campo religioso, destaca-se o despontar de novas formas de espiritualidade, o que tem solicitado a atenção dos pesquisadores das ciências da religião. Entretanto, há muito a percorrer, sobretudo quando se trata das espiritualidades não religiosas e, mais especificamente, das espiritualidades laicas, ateias e agnósticas. Comte-Sponville fez esse percurso, elucidando uma compreensão mais ampla da espiritualidade ateia. As artes em geral costumam expressar, direta ou indiretamente, processos de subjetivação que perpassam a época e constituem o mundo-da-vida de dados sujeitos, dadas comunidades ou dadas sociedades. Nas obras de José Saramago podemos identificar uma complexidade psíquica das personagens e questionamentos sociais, culturais, religiosos e existenciais. Sua literatura é permeada de apontamentos para a construção de valores humanos, revelando expressões que podem apontar para uma espiritualidade ateia. Objetivamos o estabelecimento de um diálogo entre a literatura de José Saramago e o fenômeno da espiritualidade ateia. Destarte, buscaremos responder à questão: Como e em que medida a literatura de Saramago pode contribuir para a compreensão de uma espiritualidade ateia?

**Palavras-chave:** Espiritualidade ateia. Literatura. Saramago. Teopoética.

## INTRODUÇÃO

As artes em geral costumam expressar, direta ou indiretamente, processos de subjetivação que perpassam a época e constituem o mundo-da-vida de dados sujeitos, dadas comunidades ou dadas sociedades. O conceito de mundo-da-vida para Husserl, segundo Ângela Ales Bello (1998), considera aspectos subjetivos e intersubjetivos para a compreensão dos fenômenos,

---

<sup>1</sup> Mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais sob fomento de taxa CAPES. E-mail: karinams@yahoo.com.br

uma vez que, para ele, a nossa existência é composta, concomitantemente, por aspectos pessoais e coletivos. Assim, partimos do pressuposto que a literatura de José Saramago possa revelar expressões sobre o fenômeno contemporâneo da espiritualidade ateia.

O interesse para a realização dessa pesquisa, portanto, pauta-se no desejo de esclarecer sobre provocações e inquietações saramaguianas que possam apontar para uma espiritualidade ateia, uma vez que identificamos nessa interface uma possibilidade fértil de pesquisa. As obras literárias adotadas são *Caim* (2008) e *Ensaio sobre a cegueira* (2009).

Objetivamos com essa pesquisa estabelecer um diálogo entre a literatura saramaguiana com o fenômeno da espiritualidade ateia. Para tanto, discutiremos sobre a subárea que engloba o diálogo entre religião e literatura, denominada Ciências da Linguagem Religiosa. Em seguida explanaremos sobre a literatura de José Saramago. Finalmente, aclararemos sobre o fenômeno da espiritualidade ateia sob a ótica de André Comte-Sponville.

## **1 CIÊNCIAS DA LINGUAGEM RELIGIOSA**

A área das Ciências da Religião e Teologia possui, atualmente, oito subáreas na árvore do conhecimento CNPq. Entre elas, destacamos aqui as Ciências da Linguagem Religiosa. Esta possui como temas correlatos, entre outros, as relações entre as linguagens religiosas e as artístico-literárias. (SENRA, 2015). Dessa forma, sendo essa uma proposta de pesquisa sobre um fenômeno religioso (a espiritualidade ateia) em diálogo com a literatura (obras literárias de José Saramago), ela se enquadra dentro da área Ciências da Religião e Teologia, que estuda os fenômenos religiosos, especialmente na subárea *Ciências da Linguagem Religiosa*.

O campo intitulado de Teopoética faz parte dessa subárea. Ele é voltado para o diálogo entre a literatura e a teologia. Segundo Cantarela (2014), a aproximação entre literatura e religião pode ser percebida a partir de dois eixos:

Em linha de princípio, o namoro entre religião e literatura pode-se explicar com facilidade: Do ponto de vista dos estudos da religião, incluindo as teologias, pressupõe-se que o universo particular



das tradições religiosas e das espiritualidades não se estabelece fora da linguagem; e que o fenômeno religioso pode ser mais bem compreendido quando situado no conjunto das outras manifestações culturais, incluindo as expressões do mundo da arte. Do outro polo, trata-se de afirmar o papel possível da literatura e da crítica literária de propiciar, ao lado do conhecimento teórico-científico oferecido pela teologia, pelas ciências da religião e pelas ciências sociais, certa interpretação do fato religioso. (CANTARELA, 2014, p.1229).

Nossa proposta se aproxima, então, da perspectiva destacada por Cantarela (2014), a qual considera que a literatura possa trazer contribuições para a compreensão e interpretação do fato religioso.

## 2 PROVOCAÇÕES SARAMAGUIANAS

José Saramago foi um crítico do cristianismo, em especial do catolicismo e abordou, em diversas obras, a temática religiosa, evidenciando sua criticidade quanto às suas instituições e dogmas. Segundo o literário, “Sem Deus a minha obra ficaria incompleta.” (SARAMAGO apud AGUILERA, 2010, p.82).

A literatura saramaguiana é envolta de polêmicas acerca das críticas religiosas expressas pelo autor. Em suas obras podemos identificar uma complexidade psíquica das personagens e questionamentos sociais, culturais, religiosos e existenciais. Em *Caim*, Saramago (2009) questiona, ao longo de toda a obra, a imagem de um Deus cruel, impiedoso, vingativo, capaz de mandar um pai sacrificar o próprio filho como prova de sua fé e obediência. Na trama de *Ensaio sobre a cegueira* (SARAMAGO, 2008) podemos pensar em uma metáfora que remete à cegueira social e em reflexões, virtudes e posicionamentos humanos que apontam para a superação desse mal.

Em Saramago (2005)<sup>2</sup> encontramos demonstrações de uma incessante busca pela exigência de justiça e liberdade na história bíblica, especialmente na vida de Jesus. Dessa forma, podemos relacionar os questionamentos críticos do literário em relação a Deus a essa busca e sua revolta contra uma imagem de Deus que, ao seu crivo, cerceia essas exigências:

---

<sup>2</sup> Apesar dessa obra não fazer parte do nosso recorte metodológico, consideramos oportuno o destaque trazido para esse momento da pesquisa.

Então Jesus compreendeu que viera trazido ao engano como se leva o cordeiro ao sacrifício, que a sua vida fora traçada para morrer assim desde o princípio dos princípios, e, subindo-lhe à lembrança o rio de sangue e de sofrimento que do seu lado irá nascer e alagar toda a terra, clamou para o céu aberto onde Deus sorria, Homens, perdoai-lhe, porque ele não sabe o que fez. (SARAMAGO, 2005, p. 259).

A partir da nossa pesquisa realizada até o momento, percebemos que a literatura de Saramago é permeada de apontamentos para a construção de valores humanos, revelando expressões sobre uma espiritualidade ateia. Diante dessas considerações, nos deparamos com o seguinte questionamento: Como e em que medida a literatura de Saramago pode contribuir para a compreensão de uma espiritualidade ateia? Acreditamos que a compreensão do fenômeno da espiritualidade ateia pode ser melhor compreendido e desvelado a partir das tramas e personagens das obras literárias de Saramago, uma vez que partimos da hipótese que este autor, para além do seu ateísmo expresso como críticas e provocações ao cristianismo e a Deus, revelava também em suas obras esse dado fenômeno religioso.

#### **4 ESPIRITUALIDADE ATEIA**

O filósofo francês André Comte-Sponville, em sua obra intitulada *O espírito do ateísmo* (2016), discorre sobre os termos *religião* e *espiritualidade* para que possa aclarar seu conceito do que denominou de *espiritualidade ateia*. A partir de evidências históricas, o autor conclui que é possível viver sem religião, se considerarmos o sentido restrito do termo, ou seja, uma comunidade que partilha, além de crenças e ritos em torno do sagrado, a crença em um ou vários deuses. Ele destaca que não é possível, no entanto, que uma sociedade viva sem comunhão, nem fidelidade. Ele define o termo comunhão como um compartilhamento sem divisão e afirma que este é, portanto, um ato do espírito, pois somente este é capaz de compartilhar sem, no entanto, realizar uma divisão. É isso que possibilita a criação de vínculos. O autor ressalta que isso não pode ser considerado como prova da necessidade de uma religião, da crença em Deus ou Deuses, nem em forças sobrenaturais, mas pode indicar a necessidade da

crença em algo sagrado. Um sagrado entendido não enquanto algo ligado ao sobrenatural ou divino, mas enquanto um *valor absoluto*:

Em compensação, se entendermos por *sagrado* o que tem um valor absoluto, ou que assim parece, o que se impõe de maneira incondicional, o que não pode ser violado, sem sacrilégio ou sem desonra (no sentido em que se fala do caráter sagrado da pessoa humana, do dever sagrado de defender a pátria ou a justiça, etc.), é verossímil que nenhuma sociedade possa dispensá-lo duradouramente. (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 26).

Dessa forma, Comte-Sponville (2016) ressalta que valores como a liberdade e a justiça não são sobrenaturais, nem são Deuses e, portanto, um ateu pode respeitá-los e até mesmo se sacrificar por eles. São valores morais e isso não faz, segundo o filósofo, uma religião.

O outro ponto que o autor afirma que uma sociedade não pode viver sem, a fidelidade, é compreendida por ele como aquilo que recolhe e relê. Dessa forma, acredita que não é possível haver comunhão sem fidelidade: “Não é possível recolher-se juntos (comungar), a não ser onde alguma coisa, primeiro, foi recolhida, ensinada, repetida ou relida. (...) Não há civilização sem transmissão”. (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 28). Assim, o autor diferencia fidelidade de fé. Para ele, a fé trata-se da crença em um (ou vários) deus. Já a fidelidade trata-se de um comprometimento e reconhecimento de valores, da história, da pessoa humana, da comunidade. No seu entendimento, um ateu não possui fé, mas pode ter um compromisso moral, ético, histórico: é o que o autor denomina de ateu fiel.

Camurça (2008) destaca o momento de tensão entre o secular e o sagrado vivido na contemporaneidade. Ele destaca que, concomitante ao processo de secularização, a contemporaneidade tem sido marcada também pelo desabrochar de *Novos Movimentos Religiosos*, misticismo, revigoração das tradições e fundamentalismos de religiões institucionalizadas. Esse contexto desafiador e tenso, segundo Camurça (2008, p. 93), lança “(...)desafios interpretativos e classificatórios aos estudiosos da religião e da realidade sociocultural contemporânea”. É nesse contexto de tensão entre o secular e o sagrado que surge, além dos novos movimentos religiosos, o fenômeno da espiritualidade atea.

Consonante a esse pensamento, Freixes (2014) pontua que, ao contrário

do que se esperava com o fenômeno da secularização, a religiosidade e a espiritualidade não desapareceram. A religião tradicional tem perdido cada vez mais espaço, mas a espiritualidade tem se multiplicado e se diversificado, atingindo cada vez mais pessoas. Dessa forma, o autor ressalta a necessidade investigar quais são essas formas de espiritualidade e se a espiritualidade laica e atea são uma resposta ao tradicionalismo religioso:

A espiritualidade atea é a dos ateus filhos do Iluminismo de matriz judaico-cristã que, em grande medida, foi possível também graças a espiritualidade laica que surgiu como reação ao cristianismo clerical e monástico. Não é estranho que hoje já pareça evidente que, em determinadas ocasiões há, entre os ateus, a aceitação da existência de alguma realidade absoluta ou última que não seja pessoal. Inclusive, ainda que se negue a existência de um Deus pessoal, ele pode significar algum tipo de espiritualidade. (FREIXES, 2014, v.12, p. 723, Tradução nossa)<sup>3</sup>.

Nessa direção no que tange a espiritualidade ainda que sem um Deus pessoal, Comte-Sponville (2016) ao falar sobre a espiritualidade atea, ressalta que, apesar de soar estranho o termo, espiritualidade e ateísmo não são, para ele, paradoxais. Ele destaca que o fato de não crer em Deus ou não ter uma religião não são impeditivos de ter um espírito e uma vida espiritual. O filósofo considera a espiritualidade enquanto dimensão humana que corresponde aos atos do espírito. Esses atos, para ele, não exigem transcendência, tampouco a existência de Deus, Deuses ou seres sobrenaturais. De acordo com Comte-Sponville (2016), a espiritualidade corresponde à abertura do ser para a realidade, diante de uma série de exigências, mas especialmente, de amor e verdade, no qual o ser é contido pelo Todo, em sua imanência. O autor compreende o ser humano enquanto seres relativos abertos para o absoluto. Essa abertura é, para o autor, o espírito. É o que nos permite estarmos abertos à realidade. Assim, ele enfatiza:

Ser ateu não é negar a existência do absoluto; é negar a sua

---

<sup>3</sup> La espiritualidad atea es la de los ateos hijos de la ilustración de matriz judeocristiana que, em gran medida, fue posible también gracias a la espiritualidad laica surgida como reacción frente al cristianismo clerical y monacal. No es extraño que hoy parezca ya evidente que, em ocasiones, se da entre los ateos la aceptación de la existencia de alguna realidad absoluta o ultima que no sea personal. Incluso aunque se niegue la existencia de un dios personal, ello puede significar algún tipo de espiritualidade.

transcendência, a sua espiritualidade, a sua personalidade – é negar que o absoluto seja Deus. Mas não ser Deus não é ser nada! Senão, o que seríamos, e o que seria o mundo? Se se entender por ‘absoluto’, é o sentido corrente da palavra, o que existe independentemente de qualquer condição, de qualquer relação ou de qualquer ponto de vista – por exemplo, o conjunto de todas as condições (a natureza), de todas as relações (o universo), que também engloba todos os pontos de vista possíveis ou reais (a verdade) -, não vejo como poderíamos negar sua existência: o conjunto de todas as condições é necessariamente incondicionado, o conjunto de todas as relações é necessariamente absoluto, o conjunto de todos os pontos de vista não é um ponto de vista. (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 129-130).

Dessa forma, Comte-Sponville (2016) compreende a espiritualidade atea enquanto uma espiritualidade naturalista, imanentista ou materialista. O autor descarta a possibilidade da transcendência espiritual, demarcando o caráter imanente da espiritualidade. Para ele, uma vida espiritual não é recolhimento ao próprio interior, introspecção. Não se poderia acessar o absoluto sem sair de si, estando aberto (espírito é abertura). Não é possível, para Comte-Sponville (2016) conter o absoluto. Ao contrário, é o absoluto que nos envolve. Estamos contidos no absoluto e, portanto, acessá-lo é um ato imanente, e não transcendente.

## **CONCLUSÃO**

Diante da emergência de novos fenômenos religiosos e do aumento expressivo de uma espiritualidade não religiosa, aliado à necessidade de as Ciências da Religião buscarem a compreensão dos processos de subjetivação no campo religioso contemporâneo, acreditamos que essa pesquisa possa corroborar com a maior elucidação do tema, trazendo contribuições para a academia e para a sociedade. Pensamos que Saramago seja uma referência literária de grande valia para a realização desses estudos, uma vez que o autor mostrou-se provocado pela religião e religiosidade. Através das leituras realizadas até o momento para essa pesquisa, identificamos que as expressões literárias de Saramago apontam para interfaces com a compreensão da espiritualidade atea conforme explicitado por Comte-Sponville (2016).

Segundo o filósofo, a função mais elevada do ser humano é a espiritual. Para ele, é devido aos atos do espírito que podemos nos diferenciar dos animais não humanos e, ainda, nos tornar melhor do que somos. Dessa forma, “Não ter religião não é motivo nenhum para renunciar a toda vida espiritual”. (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 127). Destacamos, aqui, uma passagem de Saramago (2008) em que as personagens discutem o que seria o espírito:

O médico só disse, Se eu voltar a ter olhos, olharei verdadeiramente os olhos dos outros, como se estivesse a ver a alma, A alma, perguntou o velho da venda preta, Ou o espírito, o nome pouco importa, foi então que, surpreendentemente, se tivermos em conta de pessoa que não passou por estudos adiantados, a rapariga dos óculos escuros disse, Dentro de nós há uma coisa que não tem nome, essa coisa é o que somos. (SARAMAGO, 2008, p. 262).

Ressaltamos que nossa pesquisa está em andamento e, portanto, foi possível traçar apenas um esboço do caminho que estamos percorrendo. Há muito que ser desenvolvido para que possamos alcançar o objetivo proposto de estabelecermos um diálogo entre a literatura saramaguiana e o fenômeno da espiritualidade atea. Portanto, percebemos que esse é um caminho possível e fecundo, que pode levar a contribuições para a área.

## REFERÊNCIAS

AGUILERA, Fernando Gómez. **As palavras de Saramago**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

ALES BELLO, Angela. *Culturas e Religiões: uma leitura fenomenológica*. Bauru (SP): EDUSC, 1998.

CAMURÇA, Marcelo. **Ciências Sociais e Ciências da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2008.

CANTARELA, Antônio Geraldo. A pesquisa em teopoética no Brasil: Pesquisadores e produção bibliográfica. **Horizonte**, Belo Horizonte, v.12, n.

36, p. 1228-1251, out./dez. 2014. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n36p1228/7526>. Acesso em: 10 jun. 2017.

COMTE-SPONVILLE, André. **O espírito do ateísmo**. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

FREIXES, Francesc Torradeflot. Espiritualidad laica y espiritualidad atea. **Horizonte**, Belo Horizonte, v.12, n. 35, p. 716-745, jul./set. 2014. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n35p716/7103>. Acesso em: 15 out.2016.

SARAMAGO, José. **O Evangelho segundo Jesus Cristo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SARAMAGO, José. **Ensaio sobre a Cegueira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SARAMAGO, José. **Caim**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SENRA, Flávio. Estudo de Ciência(s) da(s) Religião(ões) e Teologia no Brasil: situação atual e perspectivas. **Rever- Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 15, n 2, p. 196-214, Jul/Dez 2015. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/26196> Acesso em 17 mar. 2017.

## GT 9 - Religiões afro-brasileiras: memórias, narrativas e símbolos de religiosidade



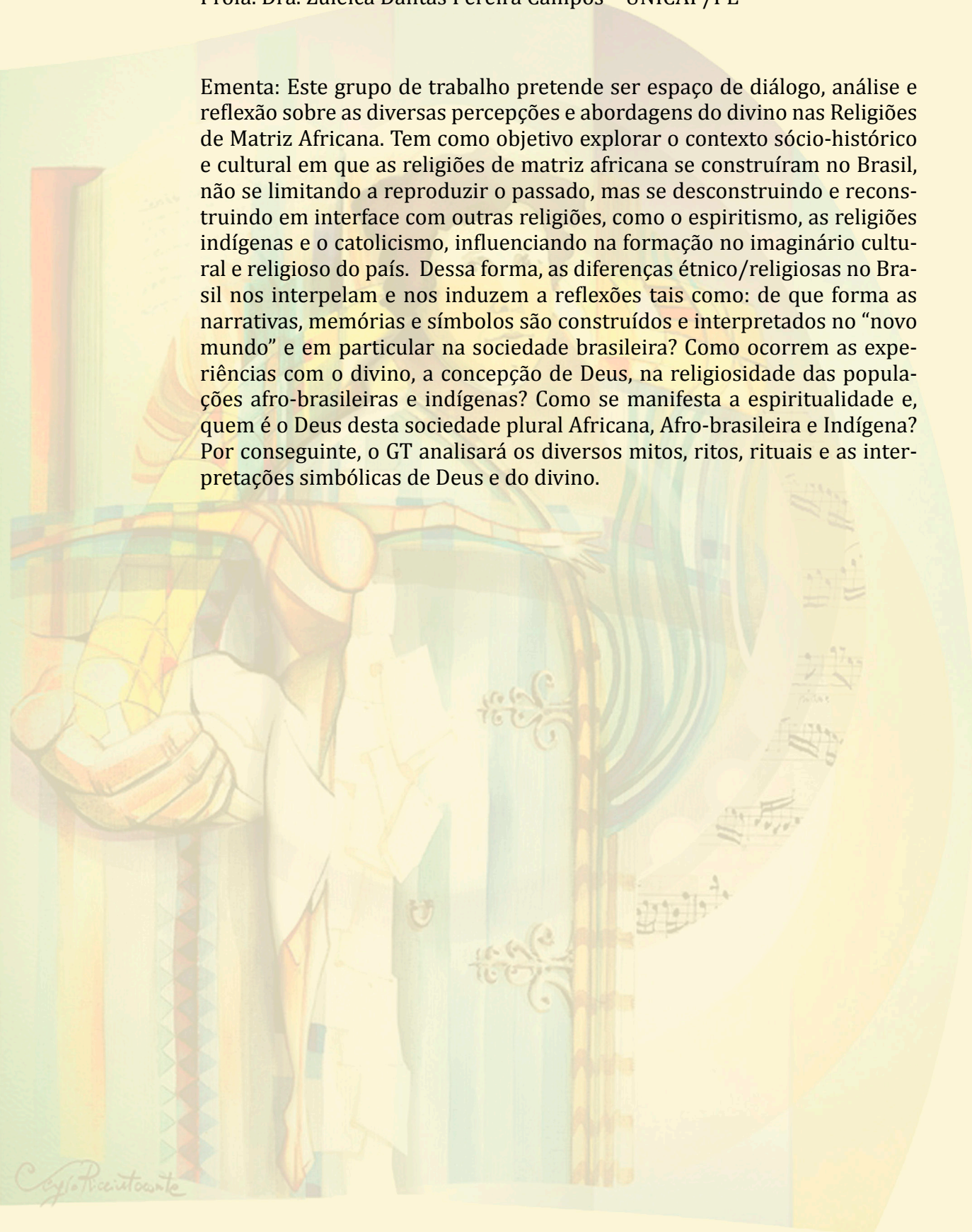


## Coordenadores:

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 do 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.



*Cygo Picarescante*

# A concepção filosófica e religiosa de ser humano em África: uma breve abordagem comparada dos povos fula, bambar, Ioruba e bantu.

*Luís Tomás Domingos<sup>1</sup>*

## RESUMO

Há uma unidade na diversidade do conceito filosófico e/ou religioso de ser humano em África. Destarte, é primordial saber que não se trata apenas de uma sociedade africana, mas de várias, pois as civilizações e tradições neste continente são múltiplas. Porém, no meio dessa multiplicidade cultural complexa existente em África, há uma singularidade, que é o fato da base cultural no fundamento. Trata-se de uma tradição filosófica e religiosa semelhante que de certa maneira poderíamos considerar, uma base comum, *munthu*, ser humano. Por conseguinte, a relação de homem, Deus e natureza, mesmo com as suas especificidades, está presente em quase todas as civilizações africanas. Não há termo, de forma explícita que possa esgotar o conteúdo e o sentimento religioso africano. Esta filosofia e/ou religiosidade africana constitui, conforme Marcel Griaule (1948) um sistema de relações entre o mundo visível dos homens e o mundo invisível regido pelo Criador e as potências, sob nomes diversos, mas todos sendo manifestações desse Deus único, e todos eles especializados nas diferentes funções. O presente trabalho, foi desenvolvido a partir de pesquisas bibliográficas e tem como objetivo apresentar essa concepção filosófica e/ou religiosa, ou seja, a forma como os povos africanos, em especial os bantos e yorubas, que percebem o ser humano e sua relação entre Deus, o homem e a natureza.

**Palavras-chave:** ser humano, Deus, homem, natureza, povos africanos

## INTRODUÇÃO

Durante longo percurso da história colonial o continente africano no Sul do Saara, foi designado como África Negra. Os habitantes desta parte do mundo

---

<sup>1</sup> UNILAB

foram considerados pela história colonial como “pagãos”, “selvagens”, “homens primitivos” “naturais” mantidos no estado original da espécie humana. FANON (1952, p.133) dizia: “Assim, à minha irracionalidade, a gente opunha o racional. A minha racionalidade, o verdadeiro racional”. Destarte, se esforçou de proceder o julgamento da civilização africana conforme a escala axiológica que escapava à sua própria natureza. E a discussão sobre a civilização africana se tornou desprovida de sentido, pois não existia na mesa de valores ditos universais, na qual seria possível julgar todas as culturas da humanidade. Pois, qualquer cultura, por definição é superior à todas as outras quando se procede a uma avaliação seguindo a escala de valores que foi elaborada para ela mesma.

Neste trabalho propomos a “epistemologia africana”, de maneira sucinta e transversal. Trata-se de uma revisão metodológica na forma de produção de conhecimento. É uma teoria de conhecimento que inclui, a priori, a necessidade de reflexão sobre a concepção e natureza de saberes e conhecimentos nas dinâmicas das sociedades tradicionais africanas. Por outras palavras, o significado de uso de saberes e conhecimentos, os critérios e sua validade e o papel que desempenha sobre a existência do ser humano nas sociedades ditas tradicionais africanas. (Cf. MUDIMBE, 1988). É nessa perspectiva que é importante analisarmos o conceito da filosofia e religiosidade africanas como chave para toda compreensão do ser humano na África negra e em especial nos Bantos e Iorubas. Desde que há uma consciência, imagem do mundo que é objeto de crença, de intuição e experiência vivida, ela se transforma em filosofia. “Toda coisa tem sua filosofia” (FRIEDEL, vol. I, p.3), ou seja, toda coisa é filosofia. O papel do homem é pesquisar a ideia que se encontra escondida em cada fato, de perseguir em cada fato o pensamento, portanto não é apenas uma simples forma. Kagame (1951), Ogotemmêli (1948) e Tempels já formularam de maneira sistemática respectivamente a filosofia dos Ruandeses, dos Dogon, dos Bantos. Eles concordaram nos seus princípios fundamentais, embora sejam povos aparentemente de regiões da África distantes uma da outra. Todavia, aparece o denominador comum que vai nos permitir de interpretar o conjunto de cultura africana, assim antiga como a nova. A generalização destes princípios filosóficos e religiosos a todas as culturas particulares do continente se encontra justificada a posteriori pelo resultado de um método epistemológico próprio de explicação. Pois, como se trata de conceito filosófico e/ou religioso de ser humano em África, e não de uma variedade da filosofia europeia, é evidentemente perigoso desenvolver este pensamento no depósito do vocabulário filosófico e

da religiosidade europeia. Portanto, ao querer estabelecer concordâncias muito precisas com as próprias categorias ocidentais, a gente se risca de e se arrisca deixar escapar o que é realmente fundamental ao olhar do pensamento africano. E esta Filosofia é fundamento de toda a cultura africana. Neste contexto a Filosofia é essencialmente atividade reflexiva. E filosofar é refletir a experiência humana na procura de respostas das questões fundamentais.

## **1 BREVE ABORDAGEM COMPARADA SOBRE SER HUMANO NAS TRADIÇÕES FULA E BAMBARA, IORUBA E BANTU.**

O ser humano, nas tradições culturais das etnias malianas fula e bambara, não é uma unidade monolítica, limitada a seu corpo físico, mas sim um ser complexo habitado por uma multiplicidade em movimento permanente. Não se trata, portanto, de um ser estático, ou concluído. A pessoa humana, como a semente, evolui a partir de um capital primeiro, que é seu próprio potencial e que vai se desenvolvendo ao longo da fase ascendente de sua vida, em função do terreno e das circunstâncias encontradas. As forças liberadas por esta potencialidade estão em perpétuo movimento, assim como o próprio cosmos. Conforme o maliano, Amadou Hampaté Bâ:

“Os Fula e os Bambara possuem dois termos próprios para designar a pessoa. São eles: a) *neddo e neddaaku*. b) *maa e maaya*. A primeira palavra de cada um desses quatro termos acima significa “pessoa” e a segunda “as pessoas da pessoa”. Por que “as pessoas”? A tradição ensina, com efeito, que há primeiro *maa*: pessoa receptáculo, e *maaya*: diversos aspectos de *maa* contidos na *maa* receptáculo. A expressão de língua bambara “*maa ka maaya ka ca a yere kono*” significa: “As pessoas da pessoa são múltiplas na pessoa”. (HAMPATÉ BÂ, 1981, 181)

E para os povos bantos, o ser humano *Munhtu*, está à procura de aperfeiçoamento constante para a sua conquista de espírito de justiça, harmonia, do seu *Maat*, equilíbrio no Universo. E na dinâmica da existência da pessoa humana segundo a tradição bambara:

O *maa* pode ser considerado como o receptáculo visível e palpável que serve de invólucro e suporte a outros aspectos, mais sutis, da pessoa humana. Este ser é, ao mesmo tempo, simples e múltiplo. Ele comporta elementos físicos, psíquicos e espirituais. Aquilo que se mostra mais fácil de compreender é a existência física. Ela vai desde a concepção da criança, *lasiri*, à sua mudança de lugar, *somayeleva* - dito de outro modo, sua morte. (HAMPATÉ BÂ, 1981, 181)

Destarte, a relação de homem, Deus e natureza, mesmo com as suas especificidades, está presente em quase todas as civilizações africanas. Não há termo, de forma explícita que possa esgotar o conteúdo e o sentimento religioso africano. Esta filosofia e/ou religiosidade africanas constitui, conforme Marcel Griaule (1948) um sistema de relações entre o mundo visível dos homens e o mundo invisível regido pelo Criador e as potências que, sob nomes diversos, e todos sendo manifestações deste Deus Único, são especializados nas diferentes funções. ” (GRIAULE, 1948). Essa visão do mundo dos povos africanos considera a religião tradicional uma dimensão global e integrante. É uma visão específica de mundo que não inclui apenas a percepção do sobrenatural, mas também da concepção da natureza do universo, dos seres humanos e do seu espaço no mundo, bem como a compreensão da natureza de Deus, cujo nome varia de uma etnia para outra ou de uma região para a outra.

Segundo o pensamento Yoruba, desde os tempos de Oludumaré, um edifício de conhecimento se formou no seio do qual o dedo de Deus está presente em tudo e se manifesta até nos elementos mais rudimentares da vida natural. A filosofia, religião, política, sociologia, direito, medicina, psicologia, nascimento e morte se encontram interligados, conectados num sistema lógico bem rigoroso onde não é possível amputar uma parte sem paralisar a estrutura no seu conjunto todo. (ADESANYA, 1958, p. 39 s.). A exigência de compatibilidade global e integrante se compreende de igual modo por todo pensamento tradicional africano. E praticamente por toda filosofia africana como tal. Na vontade de fornecer explicações racionais a todas as coisas, o filósofo termina por ultrapassar o limite. Neste contexto, a relação do mito com a filosofia é de fato muito sutil e este não se apresenta em nenhuma parte mais claramente senão na exposição de cosmogonia dos Dogon interpretado pelo Ogotemmêli (cf. GRIAULE, 1948). Assim se observa o encadeamento consequente dos mitos uns aos outros seguindo uma lógica rigorosa e de um conjunto que resulta em um sistema de mundo, claro e coerente, que reflete por sua vez os ritos, a ordem social, e até a

construção de habitação e dos objetos utilitários. E através do mito se revelam os princípios filosóficos que sustentam um conjunto, no que concordam análises de P. Tempels (1946), Maya Deren (1953), Germaine Dieterlen (1950) e Alexis Kagame (1951).

Seguindo a dinâmica tradicional africana, os mortos são, portanto, potências espirituais que podem agir eficazmente sobre os seus descendentes e que não tem, por conseguinte, outra finalidade do que consolidar as forças destes. Quando o homem se torna pai de uma criança, ele agradece antes de tudo aos seus ancestrais, a interseção deles em relação a essa criança. O nascimento corporal é o resultado da reunião de um corpo e de uma sombra, o nascimento espiritual, pelo contrário, é o fato do princípio de *Magara*: ele é produto da reunião do corpo e do Momo. A força que se mantém na existência dos ancestrais se torna novamente efetiva no ser humano vivo; e é por isso que se dá à criança que vem de nascer o nome de defunto no qual o *Magara* é suposto se manifestar no recém-nascido. O pensamento Africano admite que o defunto revive em vários indivíduos simultaneamente, nos netos, por exemplo. Na realidade, se trata neste caso de uma consequência que interfere no papel realizado pelo princípio *Magara*, sobre o qual se repousa todo o sistema de “reforçamento” e de “enfraquecimento da “vida” do ser humano. Seguindo este sistema, uma força pode ‘reforçar” ou “enfraquecer” interiormente uma outra força vital e o crescimento individual não é possível senão pelo crescimento da energia específica de linhagem ou de espécie humana toda inteira. (cf. JAHN, 1958, p.122 )

Aquele que “crê” nesse processo, é *Magara*, a “potência de vida” que se realiza nos seres humanos em bem-estar e felicidade e se desenvolve sob influência dos Ancestrais. Esta força é que distingue o homem de todas outras criaturas vivas: inteligência, a sabedoria dispensadora da felicidade; mas ela pertence ao domínio dos defuntos. E a intervenção desses é rigorosamente indispensável para estar à disposição dos vivos. E nesse sentido, é possível dizer que o sábio está “ mais perto dos mortos” e “participa” desde então à sua condição. Por outro lado, os vivos têm igualmente a possibilidade de fortificar os ancestrais, de aumentar pela veneração, reza e o sacrifício, a potência do *Magara* dos defuntos. Como dizia Leopoldo Sedar Senghor:

“ Quanto ao que é a religião em ato, ela se exprime em África Negra por sacrifício. É o chefe da família que oferece o sacrifício. Ele é o res-

ponsável designado pelo seu caráter de mais velho, ancião descendente do Ancestral comum. Ele é o mediador natural entre os vivos e os mortos. Mais perto destes, ele vive na sua intimidade. Sua carne é menos carne, seu espírito mais ligado, sua palavra mais potente, persuasiva, já participando a natureza dos mortos. O sacrifício é, antes de tudo, uma entrada em relação com o Ancestral, o diálogo de Tu e Eu. A gente partilha com ele os alimentos nos quais a força existencial lhe dará o sentimento da vida. E a comunhão vai até a identificação, de maneira que pelo movimento inverso a força do Ancestral flui no sacrificador e na coletividade que o incarna. O sacrifício é ilustração mais típica da lei geral de interação das forças vitais do Universo. (SENGHOR, 1959, p.54)

A potência do defunto é, por conseguinte, diferente de um caso a outro, seguindo a importância da sua descendência viva e fervor do culto que lhe é endereçado. O ancestral que é toda inteira concentração de *Magara* pode fornecer a numerosos recém-nascidos a pequena quantidade de energia vital que cada um deles precisa para aparecer neste mundo. Esta “quantidade” não é grande, mas ela deverá constantemente ser reforçada ao longo de crescimento da criança, e é ainda ao Ancestral que a pessoa se endereça para obter o *Magara* necessário a este crescimento. Esta “força” não deve ser compreendida no sentido material de energia biológica, o que retornaria ao identificar com o princípio *Buzima*; os “anciãos” que a possuem no mais alto grau são, muitas vezes, as pessoas idosas, velhos fisicamente fragilizados, que seria difícil, do ponto de vista estritamente biológico, de serem colocados no alto da escala dos seres vivos. *Buzima* e *Magara* são um e outro “potência de vida”, mas *Buzima* é um princípio constante que a pessoa não pode “ter”, mas somente “ser”. Ao contrário, o homem vivo pode “ter”, possuir o *Magara*, o receber e o perder, mais ele não é jamais *Magara*; “ser” *Magara* é ser defunto, “existir” dá existência ao *Muzimu*. Nesse sistema filosófico se desenvolve igualmente uma ética. Os *Bazimu*, os defuntos, são os guardiões de costumes. Cada homem tem o seu espaço na vida de comunidade, cada um tem o direito da sua parte de *Magara*, de bem-estar e de felicidade de viver. Se o *Magara* de um homem vem a ser fragilizado pela falta ou pelo erro de outro homem, se torna necessário que este último se restabeleça, incluindo o seu equilíbrio. A iniciação na tradição africana é renascimento, graças à qual os ancestrais conferem ao iniciado novas forças *Magara* em recompensa da sua fidelidade à sua pessoa e a sua tradição. A revelação da sua beleza é a sabedoria dos Ancestrais. E os Ancestrais privilegiados aos quais a pessoa presta um culto particular, aos que a força aumenta pela veneração de muitos fiéis e que podem em troca de virtude desta força ajuda os seres humanos, se tornam “deuses”, ou

para retomar o termo Ioruba utilizado geralmente, *Orixás*. Para os Ioruba:

[...] existem dois elementos gerais: os elementos físicos, coletivamente conhecidos como *ara* (corpo), e os elementos espirituais, que incluem *èmí* (alma), *orí* (cabeça interior), e *ese* (pernas). É preciso anotar que existem outros elementos menores que poderiam ser discutidos, como *òjìjì* (sombra) e *ìbínú* (temperamento), mas que as limitações deste artigo não nos permitem discuti-los. (ABIMBOLA 1971, 19)

E o sistema dos orixás nos Ioruba é orientado sobre o mundo dos seres humanos.

## 2 DIMENSÕES COMPLEXAS DO SER HUMANO NAS TRADIÇÕES AFRICANAS.

A compatibilidade sistemática das instituições e da relação que o sistema conceitual europeu julga contraditória já foi objeto de observação de muitos estudiosos ocidentais, mas a interpretação que eles deram estava viciada e baseada pelos profundos mal-entendidos e conseqüentemente gerou interpretações errôneas. Como os modos de pensamento africanos não poderiam ser comparados à lógica ocidental se decretou que toda lógica era ausente. Por exemplo, Lévis -Bruhl teve longo tempo o “pensamento primitivo”, por um fenômeno mental “pré-lógico”, caracterizando assim um pensamento que não suscitava a contradição interna, um pensamento no qual “os objetos, os seres, os fenômenos podem ser, de maneira incompreensível para os ocidentais, por eles mesmos e outra coisa do que eles mesmos. (ADESANYA, p. 39 s.). Todavia, hoje se sabe que “a estrutura lógica de espírito é a mesma em todos os homens. “ (LEVY – BRUHL, 2, p. 73).

Um ser humano ou defunto (*Muzima* ou *Muzimu*) pode diretamente reforçar ou enfraquecer o ser de outro homem. O poder da vida humana espiritual (*Magara*) pode influenciar indiretamente o ser de forças situadas ao nível inferior da vida cósmica, quer dizer, forças de categoria *Kintu*<sup>1</sup>. Um ser dotado de inteligência (*Muzima* ou *Muzimu*) pode influenciar indiretamente de um outro ser igualmente dotado de inteligência fazendo agir sob este último a sua própria potência de vida (*Magara*) pelo intermediário de uma força inferior de tipo *Kin-*



tu. As relações dos seres humanos entre eles são regradas pelo princípio *Magara*. O papel do princípio *Magara*, que associa estreitamente *Bazima* e *Bazimu*, vivos e defuntos, no ciclo de “reforço” recíproco, nos poderia ser um dos traços fundamentais da cultura africana. Senghor define a África como o país “ onde os Reis e os Mortos eram meus familiares. ” (Cf. SENGHOR, 1949, p.28).

Esta ação retornada produzirá necessariamente seu efeito, ao menos que o ser inteligente visado por esta indireta não seja mais forte, ou ajudado por um ser inteligente mais forte do que aquele que está em outro. Ou ainda, a menos que o ser visado pela dita ação não recorra para se proteger à ação de forças inferiores mais potentes que aquelas que o seu inimigo utilizou. Entrando neste último caso todas as práticas ditas mágicas, a ação dos curandeiros, os talismãs, etc.. Entretanto, trata-se sempre de pôr em jogo forças relevando o princípio *Magara*, força de inteligência que vem do ser humano pela ação dos Ancestrais ou de Orixás, sem a ajuda dos quais ele não pode fazer nada. Todavia, *Kintu* ou *Bintu* não exercem nenhuma espécie de atividade por eles mesmos. Somente a intervenção do ser humano, Munthu vivo ou defunto, ancestral, Orixá ou Deus ele mesmo, pode tornar-se *kintu*, coisa “ativa” e a exercer através de uma ação sobre outras “coisas” ou sobre outros seres vivos pensantes. O princípio *Magara* se realiza, portanto, graças a esta força vital que é o verbo, a palavra. “ Potencia da palavra em África Negra” (SENGHOR, 1956, p.58). É a eficiência da palavra que é a origem de toda a transformação, de toda geração, de toda concepção. Todas as atividades humanas, todo o movimento na natureza repousa ainda sobre o verbo, sobre a potência criadora da palavra que é água e calor e semente e palavra, potência da vida (HAMPATÉ BÂ, 2010). O verbo libera as forças latentes das “coisas”, os *binthu* ao nível onde elas se realizam encontrando um sentido numa ação. A palavra do Ser Humano – o verbo dos homens, vivos defuntos, ou de divindades – é a força ativa, a causa de todo o movimento nas coisas que gera ação. E no que concerne à inteligência de ser humano ativa, *Ubwenge* se apresenta sobre duas formas distintas: inteligência atual ou inteligência “habitual”, que significa saber ativo, poder de penetração, sabedoria. Neste último sentido, uma nova distinção ainda se introduziu a uma época muito recente na significação do conceito de *Ubwenge*:

“Desde nossos contatos com a cultura europeia, o fato dos estudos tem posto uma concepção anteriormente desconhecida, na qual surgiu uma outra *Ubwenge*. Proponha a questão a respeito de uma crian-

ça: Esta criança tem a inteligência? Escutem a resposta: Ele tem a inteligência dos livros, mas ela não tem inteligência”.(KAGAME, 1951, p. 221.)

Quer dizer com isso que a criança compreende facilmente o que lhe ensinam na escola, mas lhe falta a sabedoria da vida, o conhecimento de relações e condições nas quais será posta pelo jogo de circunstâncias de vida. Em outras palavras, ela possui uma inteligência viva, mas não a sabedoria, pois o seu saber teórico não se encontra para aplicar com proveito as conjeturas concretas da existência. Essa inteligência habitual ou sabedoria ativa que constitui o verdadeiro entendimento, é o saber de ser e das relações de conexão que regem um conjunto do mundo. Essa sabedoria inclui igualmente o conhecimento de vias e métodos segundo os quais o ser humano dotado da inteligência, o *Munthu*, pode pôr os *Binthu*, as “coisas” ao seu serviço tornando ativas suas potências enfraquecidas.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS.**

A concepção filosófica e/ou religiosa do ser humano em África, de uma forma geral, nos remete ao conceito de Ubuntu. Ubuntu é ser e/ou ser compaixão em relação aos outros, que se define pela expressão: “eu sou porque nós somos”. Portanto, “ nós somos logo eu sou”. Donde a identificação do *munthu*, ser humano em relação aos dois mundos (visível e invisível) e na estrutura hierarquizada dos seres (ser supremo, seres sobrenaturais, naturais...). Seu exercício e participação nos ritos de passagem e em outros rituais em diversas etapas ou fases da sua vida, todavia, expressam a dimensão filosófica e/ou religiosa da sua existência. Deste modo, não há contradição entre filosofia e a religião. Essa é reflexo daquela e vice-versa. E é sua aplicação na vida quotidiana dos homens, seres humanos.

## **REFERÊNCIAS**

ABIMBOLA, Wande. A concepção iorubá da personalidade humana. Trabalho

- apresentado no Colóquio Internacional para A Noção de Pessoa na África Negra, Paris, 1971. Tradução, notas e comentários<sup>1</sup> : Luiz L. Marins 2011.
- ADESANYA, Adebayo. Ioruba Metaphysical Thinking. In Odú 5, Ibadan: 1958.
- DEREN, Maya. Divine Horsemen, the Living Gods of Haiti. London, New York: 1953.
- DIETERLEN, Germaine. Essai sur la religion bambara. Paris: 1950.
- FANON, Franz. Peau noire, Masques blancs. Paris:1952.
- FRIEDEL, Egon. Kultugeschichte der Neuzeit. Munchen, 1946.
- GRIAULE, Marcel. Dieu d'eau. Paris: 1948.
- HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 167-212.
- HAMPATÉ BÂ, Amadou. La notion de personne en Afrique Noire. In: DIETERLEN, Germaine (ed.). La notion de personne en Afrique Noire. Paris: CNRS, 1981, p. 181 – 192.
- JAHN, Janheinz. Muntu, l'homme Africain et la culture Neo-Africaine. Paris: Éditions du Seuil, 1958.
- KAGAME, Alexis. La philosophie bantu-rwandaise de l'Etre. Bruxelles, 1951.
- LÈVY-BRUHL, Lucien. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris: 1910.
- LÈVY-BRUHL, Lucien. Carnets. Paris: 1949.
- MUDIMBE, V. *The Invention of Africa : Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Indiana University Press (1988)
- SENGHOR, Léopold Sédar. Chants pour Naett. Paris: 1949.
- SENGHOR, Léopold Sédar. L'ésprit de la civilização ou les lois de l'aculture négro-Africaine. In Presence Africaine VII-X. Paris: 1956.
- TEMPELS, Placide. Bantoue-Filosofie. Antwerpen: 1946.

(Endnotes)

1 Se designa todos os seres desse mundo que não fazem parte da categoria de munthu, todos “sendo” concretos não humanos – animais, minerais, vegetais, etc., pertencem à categoria de Kintu. Todavia, kintu (singular) ou Bintu (plural), quer dizer as coisas, forças desprovidas da inteligência e postas à disposição dos homens, seres humanos.

# A dimensão religiosa em África: uma abordagem de Paulina Chiziane em *O sétimo juramento*

*Joanna Cavalcante Pinheiro Farias<sup>1</sup>*

## RESUMO

Para se falar de África, é essencial saber que não se trata apenas de uma sociedade, mas de várias, pois as civilizações e tradições neste continente são múltiplas. Porém, neste meio nota-se uma singularidade, que é o fato da base cultural encontrar em seu fundamento a tradição filosófica e religiosa. Essa particularidade tão presente nestes grupos étnicos é debatida em trabalhos acadêmicos e até mesmo na literatura, como é o caso da obra *O sétimo juramento* (2000), da escritora moçambicana Paulina Chiziane. Este romance nos apresenta a dimensão da religiosidade tradicional africana nos seus mais diversos aspectos, em um contexto social pós-colonialista, onde as práticas religiosas são definidas pelo seu espaço. O presente trabalho, portanto, tem como objetivo apresentar estes traços, usando como metodologia o diálogo do que fora exposto na narrativa com a bibliografia específica de teóricos e estudiosos, como Hampaté Bâ (1981), Domingos (2015) e Altuna (1985). No decorrer da pesquisa, concluiu-se que a filosofia e religião em África se complementam e estão presentes nas mais diversas expressões humanas e compreender isso é o primeiro passo para se conhecer as sociedades africanas.

**Palavras-chave:** Religiosidade. *O sétimo juramento*. Paulina Chiziane. Banto. Tradição.

## INTRODUÇÃO

A literatura em África desempenha, entre outras abordagens, um papel de importância em múltiplos aspectos (histórica, cultural e social) para os africanos, como um todo. As narrativas africanas, de um modo geral, exibem representações da cultura e da tradição de povos, tanto autóctones quanto os que foram trazidos pela colonização ocidental. Ambos, certamente, sofreram

---

<sup>1</sup> Mestranda em Sociobiodiversidade e Tecnologias Sustentáveis pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). Bolsista CAPES. E-mail: Joannacpf@gmail.com

movimentações e interferências mútuas, desde o período colonial, quando os europeus forçaram a fixação de sua cultura, costumes e religião aos africanos, desconsiderando o modo de como as sociedades locais viviam. Tais situações são descritas por muitos críticos, como Inocência Mata (2001); Carmem Lúcia Tindó Secco e Maria Geralda de Miranda (2014) em análises de romances referentes à África. Assim sendo, a literatura africana é, possivelmente, uma base muito oportuna para o estudo de espaço, religiosidade, tradições e culturas, proporcionando novos saberes e reflexões sobre o continente.

O conceito de literatura africana é bastante controverso. Para efeito deste trabalho, significa a “literatura formada de obras que se constrói por meio de elementos da representação da identidade cultural africana, que implica a identificação do continente, frente às modificações impostas pela colonização, seja as que ressaltam estas motivações, bem como os vários processos de deslocamentos e mesclagens delas decorrentes” (FONSECA, 2008, p.11).

## **1. PAULINA CHIZIANE NO CONTEXTO DAS LITERATURAS AFRICANAS**

Paulina Chiziane, a autora de *O sétimo juramento* (2000), é pouco conhecida no Brasil, tendo apenas uma obra publicada aqui: *Niketche: uma história de poligamia* (2004). Ela já veio ao país diversas vezes para participar de eventos literários, sendo último a Bienal do Livro (2012), em Brasília.

Reconhecida como a primeira romancista de Moçambique, iniciou suas atividades literárias no contexto do pós-Independência, com a publicação de contos em jornais (MACHADO apud TEIXEIRA, 2011, p. 106).

Chiziane também tem dado destaque às mulheres moçambicanas, em seus romances que, por muito tempo, foram vistas apenas como objetos de troca e prazer pelas sociedades patriarcais, além de proporcionar reflexões à cerca do seu papel como participando de diversas vivências, às vezes dolorosas, em busca de posicionamentos sociais (MATA, 2001). Mais ainda: suas obras são marcadas por temas tidos como polêmicos, como lobolo, poligamia e feitiçaria, todos presentes na obra aqui em análise.

De acordo com MACHADO (2007):

Apresentando o que considera temas do “universo feminino”, a escritora faz com que surja uma voz forte e denunciadora, para que todos conheçam personalidades femininas que são meias e dóceis, mas que, ao mesmo tempo, são capazes de lutar por um lugar na sociedade, ao ultrapassar seus próprios limites e transformar sua realidade. Através deste percurso, Paulina Chiziane contrapõe certos valores tribais às diretrizes urbanas e modernas, demonstrando a relação existente entre o passado e o presente. De forma clara, apresenta marca da tradição e, contraditoriamente, da modernidade, com a finalidade de exprimir aspectos da realidade moçambicana. (MACHADO, Alessandra. **Ventos do apocalipse**: conexões entre a guerra e a esperança; Encontro regional do ABRALIC, 2007. Disponível em: <http://www.abralic.org.br/enc2007/anais/19/235.pdf> - acesso 08 de maio de 2008)

## **2. OS CONFLITOS EM UMA MOÇAMBIQUE PÓS-COLONIAL: A BUSCA DE PODER EM *O SÉTIMO JURAMENTO***

O enredo de *O sétimo juramento* (2000) se passa em Zavala, na província de Inhambane, ao sul de Moçambique, já no período de pós-Independência, ainda algo recente. Na história, estão aparentemente bem delimitados dois espaços: urbano e rural. Encontra-se situado no meio urbano a sociedade moderna, com costumes e práticas que seguem a linha de assimilação posta pela colonização portuguesa. Já no meio rural se percebem as práticas que evocam as tradições dos povos de origem Banto.

É na cidade que vive David, um ex-guerrilheiro nas lutas pela independência que, no presente se torna um dos diretores de uma empresa estatal. Diante de problemas financeiros, por conta de sucessivos desfalques, ele se vê em apuros, diante de uma iminente greve de funcionários que estão com os salários atrasados há mais de seis meses. Na empresa, os desvios de dinheiro começam a ser expostos, gerando uma desconfiança entre os outros diretores. David, diante de uma lógica pessoal, não se importa com o fato, por acreditar que suas ações são méritos por tudo que foi feito durante guerra de independência. Ele diz: “No tempo da revolução eu investi. Agora estou na fase do egoísmo. Quero colher tudo o que semeei. Este estatuto de director não foi dádiva, foi conquista. Lutei para a liberdade deste povo.» (CHIZIANE, 2000. p. 15).

Ele é casado com Vera, uma moçambicana assimilada, e que repudia os

comportamentos que levem às práticas tradicionais, fazendo, assim, parte de um sistema cultural moderno, que teve seu conjunto de costumes construído por décadas durante os contextos históricos de colonização e pós-colonização de Moçambique. Os dois têm filhos, dentre eles Clemente, que tem crises, interpretadas como psicológicas, ainda no início da narrativa, e Suzy, uma garota aparentemente saudável. Ambos sofrerão as consequências das atitudes insanas do pai que, ouvindo o amigo Lourenço, recorrerá à feitiçaria para manter seu *status quo* na empresa e sociedade.

Vera é vista por David como aquela “que o representa na esfera pública” (CHIZIANE, 2000, p. 216). Apesar de ter tido uma infância difícil, sendo filha de uma prostituta e pai desconhecido, o seu posto na sociedade a faz desprezar a mulher da classe operária. Ela assim se define:

Nasci da pobreza, mas não tenho a sina de miséria. Tenho um marido que me dá tudo: um orçamento gordo no fim de cada mês, sexo na hora certa, honra, prestígio social. Cada um tem a sua sina e carrega a sua cruz. Essas mulheres sem trela pululando pela estrada grande e na maior das misérias devem ser uma camada de divorciadas, prostitutas reformadas, mulheres soltas que desprezaram o casamento para viver com mais liberdade todos os prazeres da vida. (CHIZIANE, 2000, p. 16-17)

Ligando o meio urbano com o meio rural, está Avó Inês (mãe de David). Manifestando traços culturais por meio da oralidade, vive em permanente conflito com Vera, com que encontra dificuldades para conversar, dado o desprezo que sua nora tem pelas práticas culturais africanas, que jamais são abandonadas pela Avó, que assume uma atitude de crítica em relação aos “novos tempos”:

O rosto da velha ganha uma ligeira tristeza. Sempre que tenta comunicar, não encontra espaço. Os jovens dizem que as ideias dos velhos são fábulas, mitos, cantigas de embalar. A vida moderna torna as gerações incomunicáveis. A nova língua afasta as pessoas de suas origens. (CHIZIANE, 2000, p. 30).

Com seus conhecimentos, Avó Inês consegue perceber os problemas que acontecem dentro da casa de David, inclusive os ataques que atingem Clemente. Para Avó Inês, o neto é dominado por uma possessão e terá de ser assistido por

um curandeiro (que vive no meio rural), questão sobre a qual Vera, a princípio, despreza e silencia.

Percebendo que as possessões do filho aumentam, à medida que David vai se envolvendo, cada vez mais com a feitiçaria, para auferir benefícios próprios, Vera acaba se rendendo aos conselhos de Avó Inês e segue em busca de ajuda, “retornando ao ninho”.

Adentrando pelo meio rural, após alguns contratemplos, Vera entra em contato com uma feiticeira (Moya), que interpreta as alucinações de Clemente, dando-lhe conta de serem manifestações de um “iniciado”.

David, completamente encantado com a feitiçaria se envolve com a filha, Suzy, com quem manterá um relacionamento incestuoso, cumprindo assim o prescrito pelo feiticeiro no “sétimo juramento”. Ao todo, na narrativa os outros seis juramentos feitos realizados são: batismo; juramento da bandeira; matrimônio; lutar de independência; servir a nação; agir com competência e zelo na tomada de posse como diretor da empresa. Por último, no sétimo juramento, David firma o seguinte compromisso:

- Matarei a minha mãe, meus filhos e todos aqueles a quem amo, se esse for o desejo dos deuses. Hei-de transformar o seu sangue em ouro, para que a riqueza corra nas mãos dos deles como águas do rio (CHIZIANE, 2000, p. 168).

Em resumo, este sétimo juramento consiste na total destruição de sua família, sendo o único meio pelo qual David entende como meio de ascender ao poder, sua maior ambição.

### **3. ASPECTOS DOS POVOS BANTO E A RELIGIOSIDADE PRESENTES EM *O SÉTIMO JURAMENTO***

Habitando a região ao sul de Moçambique, mais precisamente na província de Inhambane, os grupos se estenderam neste espaço que está representado no romance em apreço (vide mapas abaixo), o qual traz constantes atribuições



à cultura tradicional dos povos banto, principalmente quando se trata do valor familiar, como é percebido neste trecho da obra:

Os bantu colocam a vida humana acima de todas as coisas. Dizem que os filhos valem mais que qualquer fortuna. Que o nome vale mais que a libra, o dinheiro mais forte do mundo. Um bantu que se preza tem muitos filhos para nomear os antepassados da família e trazer à luz todos os mortos adormecidos. No mundo dos bantus a pessoa não nasce. Renasce. E recebe o nome de um morto antigo, porque nome é veículo de reencarnação (CHIZIANE, 2000, p. 60-61).

Ressaltando as características acima citadas, a narrativa de Chiziane não denomina banto à um grupo de tronco linguístico (com mais de 2000 línguas, conforme Lopes), mas, sim, a um grupo étnico com características próprias.

Altuna (1985?) afirma que os banto diversificam-se a partir do meio em que vivem e de alterações sofridas ao longo dos anos, mas permanecem com um “(...) fundo de crenças, ritos e costumes similares, uma cultura com traços específicos e idênticos que os assemelha e agrupa, independentemente da identidade racial” (ALTUNA, 1985. p. 18).

A vida dos banto está diretamente atrelada às práticas religiosas. A vida, o princípio-base da cultura banto é vista como sua maior aspiração, que foi concebida por Deus. Até o momento de sua morte, o homem banto busca viver uma vida plena e harmoniosa, tanto de modo individual como na comunidade, conforme nos lembra Altuna:

A civilização banto busca a imersão do homem, com todo o seu ser, na natureza, em Deus, nos antepassados, na comunidade, em si mesmo. A ali, bebe sem pressa até à embriagues, o doce e reconfortante licor da vida A participação inter-activa forma o núcleo inicial do humanismo e da antropologia banto. (ALTUNA, 1985?, p. 51).

Assim sendo, a compreensão da religiosidade banto é fundamental para o entendimento do caminho da cultura tradicional desse povo, pois, a religião tradicional faz parte de sua existência, tendo em vista que a fé se resume na visão espiritualista de todas as coisas do universo (ALTUNA, 1985?). De acordo

com Domingos (2014),

A religião tradicional africana se resulta de uma síntese ponderada de atitudes organizadas, variáveis com os modos de vida, provavelmente construídas ao longo do tempo segundo contingências históricas atualmente perdidas e exprimem diversamente ao pensamento africano (p. 1140)

Em *O sétimo juramento* (2000) a espiritualidade banto é marcante, por exemplo: no momento, Clemente, filho de Vera e David, fica fora de si e diz ver coisas que ninguém mais consegue enxergar, Avó Inês, compreendendo toda a mística que envolve o neto, sugere Vera levá-lo a um curandeiro por acreditar que há um espírito manifesto que o envolve. Vera, no debate com a Avó, rebate:

- Consultar um adivinho é uma tentação que me devora. Mas também me pergunto sobre a eficácia de uma consulta de adivinhação. Haverá mesmo necessidade de dar as costas à ciência que até hoje deu respostas a todos os meus problemas?

- Essa tua ciência, que resultados trouxe para o Clemente? As consultas de psiquiatra intoxicam a criança com remédios inúteis, são um fiasco, não resolvem nada. Há coisas que os remédios não curam. Há fenômenos da vida simplesmente inexplicáveis. Há coisas que as buscas humanas não alcançarão jamais, verdadeiros segredos dos deuses.

(...) - Os espíritos fazem a vítima sofrer. Abrem caminhos, fecham caminhos, transtornam. (p. 58)

Essa crença religiosa que a personagem Avó Inês tem em seres espirituais foi o que Edward Burnett Tylor denominou de animismo, que é um dos elementos das variadas manifestações das crenças banto que foi, por muito tempo, considerado um conjunto de superstições dos homens negros, que iam ao encontro da feitiçaria: “Afirmava-se que essas crenças não trazem nenhuma contribuição, porque a sua religiosidade não ultrapassou o feiticismo tosco e elementar” (TYLOR apud ALTUNA, 1985. p. 356).

No animismo acredita-se que os espíritos têm influência aos acontecimentos na Terra e se divide, segundo a teoria de Tylor, em dois “grandes dogmas”, que consistem em um princípio: o primeiro dogma trata-se de uma exis-

tência da alma após a morte do corpo, como uma vida espiritual contínua, que podemos perceber na explicação dada por Avó Inês à Vera sobre o estado psicológica de Clemente; o segundo dogma se diz respeito aos espíritos que, após a morte no mundo material, se elevam a um nível de divindade espiritual. E que no caso de *O sétimo juramento* (2000) se exemplifica numa conversa entre David com Nwamilambo, a serpente (CHIZIANE, 2000. p. 169), esta que aparece à ele como uma divindade que promove efeitos no mundo visível:

- Eu é que apaguei as velas, naquela madrugada fatal. Eu é que mandei a cobra negra no lugar onde iam atirar os objectos do culto. Ajudei-te a abrir os cofres da fábrica e tirar o dinheiro. Afastei o perigo de guerra durante a viagem." (CHIZIANE, 2000. p. 169-170)

O Animismo, vale lembrar, não designa todas as crenças da religiosidade banto, mas sim uma das concepções de mundo desses povos.

Portanto, as diversas definições para o que seria essa religião tradicional não são nada mais que um grupo de religiões que encontram diversos elementos que possibilitam diferenciações devido o modo que estas se manifestam, dentre elas os nomes de Animismo, já explicado acima, o Ancestralismo e Feiticismo, que terão um enfoque neste capítulo.

Assentado no Ancestralismo, o homem negro africano tem a crença de um único Deus, um ser onipotente, e que há os antepassados, que servem como intermediários entre Ele e o mundo visível, conforme Altuna (1985?).

No romance em epígrafe, há uma passagem em que a crença é apresentada:

Deus está longe daqui, dizem. Nem os pássaros, nem as naves espaciais o conseguirão alcançar, jamais. (...) Mesmo que fosse acessível estaria tão ocupado com as preces de cada alma que levaria milhões de anos-luz a responder aos anseios de cada habitante do sistema solar.

Por isso colocou os antepassados como seus ministros principais. Colocou os defuntos e outros deuses à altura dos homens para mais depressa socorrerem os problemas do universo. A eles cabe o papel intermediário entre homem e o Deus maior. (...)

Se os mortos falam com os seres terrestres em zulu, ndau e nguni significa que é nessas línguas que comunicam também com o Deus maior no momento da prestação de contas. Deve ser ndau. Ou nguni. Ou zulu. Numa só palavra, o Deus supremo fala as línguas bantu. Ele também é bantu. (CHIZIANE, 2000. p. 106)

No trecho acima, há essa percepção do que foi colocado por Altuna: a crença de um único Deus que tem os antepassados como intermediários para ajudar nos problemas daqueles que vivem na Terra. Além disso, observa-se a crença de que o Senhor supremo é bantu, devido à língua com que os mortos se comunicam com os intercessores, a mesma língua dos povos bantu.

Dois pontos a serem destacados no contexto do Ancestralismo é que normalmente se tornam ancestrais pessoas muito velhas, de vasto conhecimento; o outro ponto se relaciona a denominação, pois, embora sejam temidos e adorados, os antepassados nunca são chamados de deuses e nem estão presentes no céu. Acredita-se que eles ficam em locais mais afastados, em contato com a natureza. Além disso, vale destacar que o Ancestralismo não se trata de politeísmo, como defende Altuna (1985):

O negro africano reconhece apenas um Deus Criador e muitos intermediários entre Ele e o mundo visível, os quais contudo nunca podem ser “deuses”. É como se qualificássemos de politeísta o católico que venera e tem como advogados os santos e os nomeia patronos de Estados, vilas ou actividades humanas. Os negros fazem uma clara distinção entre as atribuições e personalidade do Único Deus e as dos intermediários, por muito poderosos que sejam. (ALTUNA, 1985. p. 362)

Além das crenças acima citadas, o romance apresenta uma manifestação recorrente em África: a feitiçaria, que Altuna se referiu ao Feiticismo, que “deriva do vocábulo português ‘feitiço’ (...), com significado e encanto mágicos e que, além disso, são objecto de culto.” (ALTUNA, 1985, p. 360). O feiticismo, para o bantu, não passa de um aspecto parcial de sua cultura, não tendo algum significado, que entende-se pelo uso de feitiços, que são, nada mais que, objetos feitos a mão possuíentes de uma força vital “manipulável para atacar ou defender-se, proteger ou propiciar, que os converte em objectos mágicos-eficazes” (Ibidem, 1985?).

Chiziane situa o leitor quanto a feitiçaria, no modo de realização de rituais que têm como finalidade a obtenção de algo, que normalmente resulta forças contra o outro, também chamada de magia negra. No enredo a prática é realizada por David, que pretende derrubar todos os diretores da empresa que desconfia serem traidores, para ter novamente o poder em suas mãos.

Intermediando as práticas religiosas do grupo banto, ainda podem ser citados: o curandeiro, o adivinho e o feiticeiro. Os três estão presentes em *O sétimo juramento*.

O curandeiro ocupa na cultura banto o papel do médico. É aquele que cura, como já diz o nome, mas utilizando-se de elementos naturais. Sua sabedoria, herdada pelos antepassados, o faz ser privilegiado e respeitado. As doenças, para os curandeiros, são causadas por uma força vital, entendida num contexto cultural e religioso desses povos. Na obra estudada, o curandeiro é indicado por Avó Inês quando vê o neto possesso, para que ele acalme o espírito. Esse tipo de ação também pode ser controlada por esses agentes: “Tem primazia a palavra-fórmula, a palavra-mágica que vitaliza os medicamentos e garante a eficácia do sacrifício ou ‘chama’ o ser do mundo invisível que, uma vez denominado-identificado, pode ser acalmado” (ALTUNA, 1985?, p. 580).

O adivinho pode confundir-se com o curandeiro, de modo que este também conhece segredos para a cura. Mas para além disso, o adivinho tem o poder de comunicação religiosa que aproxima os mundo visível e invisível, e conhece o que é desconhecido na visão de um homem comum. Chiziane expõe na narrativa o modo como se dá a adivinhação:

O adivinho prepara o primeiro lance. Diz palavras invocativas em gestos de cantigas. Palavras santas. Reina um silêncio pesado, nervoso. O adivinho lança os ossos e conchas que rolm na esteira numa linguagem muda. (...) Aponta os ossos e explica:

- São seis homens rodeando-te: súbitos prestando vassalagem. São seis homens invejando-te: inimigos. É uma multidão te aclamando: servos, admiradores. És rei! Serás ainda mais rico e terás muitos homens sob o teu comando. (CHIZIANE, 2000, p. 84).

O feiticeiro é o especialista temido pelos povos banto. O homem de uma sabedoria e especialidade na chamada magia negra, que usa das forças negati-

vas para ações de má fé. Na cultura tradicional bantu, é um ser desconhecido, que ninguém nunca viu. Uma lenda ou símbolo que não faz parte da realidade, mas que transmite um medo que só pode ser enfrentado pelo adivinho ou curandeiro, pois o feiticeiro possui uma força maligna de grande poder, que causa males inexplicáveis.

Na sociedade banto, a crença da existência do feiticeiro se deve a presença do mal. Ele existe para explicar mistérios da vida. No romance, o feiticeiro é apresentado, mesmo que seu nome remeta a lendas e histórias de terror (ALTUNA, 1985?, p. 599). Após passar pelas provas impostas David escuta o discurso de Makhulu Mamba, apresentando o mundo da feitiçaria:

- Nós abrimos caminhos. Fechamos caminhos. Protegemos. Punimos. Elevamos a posição dos nossos membros. Pertencem à nossa confraria os milionários. Os ditadores de políticas de todo o mundo. Os poderosos da maior parte das esferas da vida. No nosso mundo não há barreiras de espaço nem de tempo e comunicamos com todos os mundos que queremos. Controlamos os cérebros dos nossos adversários. Somos aqueles que escaparam à sentença original, porque conseguimos descobrir a fruta da árvore da vida e vivemos eternamente. (CHIZIANE, 2000, p. 171)

## CONCLUSÃO

*O sétimo juramento* (2000) aborda diversos aspectos que tem, por fim, conduzir o debate do processo de colônia à pós-colônia, que pode ser interpretado como denúncia ao resultado do processo injusto da colonização, em vários sentidos. A narrativa é um sistema opressor ao processo de colonização, que deixou rastros aparentemente enraizados no pós-independência recente de Moçambique. Diante desse caos, a guerra teria gerado, de acordo com a narrativa, a possibilidade de um diálogo intercultural por meio de reconhecer que há valores tradicionais fortemente presentes (grupo étnico banto) e que a colonização trouxe novos valores à Moçambique. Esse diálogo é promovido de Avó Inês, que não se dilacera com o poder das “novas linguagens”. Ela participa dos dois lugares sem entrar em conflito com nenhum deles. Na verdade, ela “mimetiza” o aprendizado da colonização, e, conforme Homi K. Bhabha, funciona como a grande mediadora dos dois extremos interculturais. E o melhor exem-

plo disso é seu neto, que foi educado em moldes brancos e acaba conhecendo e aderindo ao percurso indicado pela Avó. Com isso, percebe-se que a identidade africana está profundamente relacionada à religiosidade, uma vez que em O sétimo juramento (2000) traz a reflexão acerca do tradicional e moderno a partir das vivências.

## REFERÊNCIAS

ALTUNA, P. Raul Ruiz de Asúa. Cultura tradicional Banto. 2ae. Luanda: Secretariado arquidiocesano de Pastoral, 1985?.

BHABHA, Homi K.. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ufmg, 1998.

CHIZIANE, Paulina. **O sétimo juramento**. Lisboa: Editorial Caminho, 2000.

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, 201, Belo Horizonte, Anais, p. 1140-1152. Disponível em: <<http://www.soter.org.br/anais/27.pdf>>. Acesso em 10/08/2017.

FONSECA, Maria Nazaré Soares: **Literaturas africanas de língua portuguesa: percursos da memória e outros trânsitos**. Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2008.

LOPES, Nei. **Bantos, Malês e Identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008

MATA, Inocencia. O SÉTIMO JURAMENTO, DE PAULINA CHIZIANE – UMA ALEGORIA SOBRE O PREÇO DO PODER. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 4, n. 8, p.187-191, 2001.

TEIXEIRA, Izabel Cristina dos Santos. **Ecoss feministas na literatura moçambicana contemporânea**. Florianópolis, SC, 2011. Tese de doutorado.

# A influência das religiões de matriz africana na obra de Vinícius de Moraes e Baden Powell

*Raquel Turetti Scotton<sup>1</sup>*

## RESUMO

Conforme destaca Lomax (1959), o canto é uma ação humana complexa e a música popular, por sua vez, apresenta-se como um “evento musical total”, pois tem caráter social na vida do ser humano: oferece sentimento de segurança, rememora passagens de sua infância, catalisa a experiência religiosa e uma série de vivências que constroem sua trajetória. O presente trabalho tem como objetivo analisar a influência das religiões de matriz africana nas canções do letrista Vinícius de Moraes e do violinista Baden Powell, em especial, no álbum intitulado “Os Afro Samba”. A obra que completou 50 anos em 2016, possui oito faixas musicais, sendo sete delas com referências diretas às religiões de Umbanda e de Candomblé. A escolha em abordar a obra de Vinicius de Moraes acompanhado de Baden Powell deu-se pelo caráter instrumental que Powell garantiu às letras do poeta, tornando-as mais próximas de acordes que capturam os sons e ruídos presentes nos atabaques das religiões afros. Revisitar esta parte da obra de Vinicius de Moraes permite, portanto, analisar elementos das religiões afros através da estética poética e, também, por meio da musicologia.

**Palavras-chave:** Religião afro-brasileira. Vinicius de Moraes. Baden Powell.

## INTRODUÇÃO

O que é estilo? Tal pergunta pode ser respondida de variadas maneiras. Para Mattoso Câmara Jr., o estilo pode extrapolar os limites intelectuais para ceder espaço à emoção e ao desejo Medeiros (2016, p. 129). Roland Barthes (2000, p. 52), por sua vez, nomeia de estilo o processo de construção inventiva do autor, nos quais são abordados os grandes temas de sua vida, tais como infância, vida amorosa, família, conversão religiosa.

“Pode-se dizer que o estilo é o homem, o pensamento, a obra, a expressão inevitável e orgânica de um modo individual de experiência, assim como

---

<sup>1</sup> Cursando Mestrado em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), bolsista CNPq, raquel.turetti@hotmail.com.



o aspecto do enunciado que resulta de uma escolha dos meios de expressão, determinada pela natureza e pelas intenções do indivíduo que fala ou escreve”. (MARTINS, 2008, p. 19). O estilo aparece pertencente à linguagem. “Como disse Stuart Hall (2005), as palavras são multimoduladas, carregam ecos de outros significados que elas colocam em movimento. É o sentido da palavra que leva à busca de efeitos musicais num determinado grupo de sons”. (MOUTINHO, 2009, p. 153).

Na música, o estilo do autor está extrínseco à linguagem verbal. Podendo ser identificado por meio ritmo da canção, da melodia, da variação dos acordes e de outras sonoridades. Tais elementos não são inseridos meramente para demarcar a canção. Há de se atentar que a música tem como objetivo central proporcionar ao ouvinte uma série de sensações seja para mobilizar um grupo rumo a um engajamento político-social, para celebrar momentos festivos ou para demarcar práticas religiosas, proporcionar enlances amorosos, entre outras experiências que compõem a vida do sujeito. Bauer; Gaskel (2011, p. 376).

Vinicius de Moraes foi um artista multifacetado, sua obra é encontrada na poesia, na música popular, no teatro, na literatura infantil e também no cinema. Na música, seu estilo autoral ficou reconhecido principalmente por suas parcerias com compositores como Tom Jobim, Toquinho e Chico Buarque. Em 1966, juntamente a Baden Powell, lançou o álbum “Os Afro-Sambas”. Distanciando-se da Bossa Nova, Vinicius de Moraes pretendia, com esse trabalho, se aproximar ao máximo de um estilo que melhor se aproximasse de ritmos dotados de características brasileiras, para tal se utilizou do samba tradicional e de letras e sons que remetessem às religiões afro-brasileiras.

## **1 A OBRA DE VINICIUS DE MORAES**

Vinicius teve uma grande influência da escola modernista, possuindo assim características lingüísticas dotadas de meticulosidade, bem como a abordagem de temáticas transcendentais, como variações místicas, pertencentes à sua formação cristã. Em suas primeiras obras esses traços são visivelmente marcantes, como pode ser notado em “O caminho para a distância (1933), “Forma e exegese (1935) e “Ariana, a mulher (1936). Junqueira (2013, p. 16).

Vinicius de Moraes foi ao longo da sua vida identificado como o poeta. No começo da sua criação ele se dedicava somente ou melhor, principalmente a poesia. Mais tarde, na segunda etapa da sua vida, trabalhou grande parte com a música, mas isso não quer dizer que foi deixando de lado a poesia. Pelo contrário, na obra vinicianiana houve uma simbiose incrível entre a música e a poesia. Por um lado as canções passavam a usar textos literários perfeitos e por outro a música popular laborava com a experiência gráfico-visual qual antes foi usada pela poesia concreta. (VALEKOVÁ, 2010, p.14).

Vinicius de Moraes dizia que os poetas de sua geração não compreendiam a sua transitoriedade entre a música e a poesia. Afirmava que muitos consideravam um desperdício esgotar seus versos para adequá-los à musicalidade. Porém, Vinicius não enxergava a música e a poesia de maneira segregada e declarou ser esse um conceito errôneo. Para o poeta as duas artes podem se complementares. Valeková (2010, p. 14).

Vinicius de Moraes também se aventurou no teatro, ao escrever a peça Orfeu de Conceição, baseado no drama da mitologia grega de Orfeu e Eurídice:

Com a peça Orfeu da Conceição, Vinicius de Moraes “personalizou” o mito grego, dando-lhe uma feição brasileira e se aproximando da cultura afro presente no Brasil. Ao mesmo tempo, como drama social, o “universalizou” musicalmente. Apenas três anos depois da estreia, Orfeu da Conceição inspirou o diretor francês Marcel Camus para uma versão cinematográfica, intitulada de Orfeu Negro. Apesar da versão estereotipada e comercial, o filme foi aclamado internacionalmente e conseguiu a proeza de abocanhar, no mesmo ano de 1959, o Prêmio do Festival de Cinema de Cannes e o Oscar da categoria de Melhor Filme Estrangeiro. Nas décadas de 1960 e de 1970, o filme e as músicas A Felicidade e Se Todos Fossem Iguais a Você se tornariam sucessos duradouros que renderam a seus autores uma grande projeção para o exterior, impulsionando, desse modo, a disseminação internacional da Bossa Nova. (KUEHN, 2014, p.6).

## **2 A MUSICALIDADE DE BADEN POWELL**

A formação musical do violinista Baden Powell recebe a influência da música erudita e também da música popular brasileira. Sua musicalidade é marcada por essas duas vertentes que recebem influências, ainda, de músicos como Fernando Sor, Andrés Segovia, Dilermando Reais, entre outros. Nesses

variados encontros musicais, Powell encontrou seu próprio estilo e consagrou seu nome na música brasileira. Shroeder (2010, p. 171).

Mediante a essas influências, Powell desenvolveu seu estilo, de forma sutil, no qual se pode dar o nome de carnavalização. Este termo é adotado por conta de seu tom característico, que remete a interpretação que os músicos forneciam às festas populares da idade média. Powell destaca-se justamente por fornecer, em sua musicalidade, sons presentes nas festividades populares brasileiras. Pode, ainda, ser considerado um sambista, visto que este gênero esteve presente ao longo de sua trajetória artística. Com Vinicius, em “Os Afro-sambas” utilizou de elementos do samba tradicional e músicas do Candomblé. Shroeder (2010, p. 174).

### **3 OS AFRO-SAMBAS**

Conforme ocorreu na obra Orfeu de Conceição, os Afro-sambas tinham como intuito levar a tônica da musicalidade carioca somada a elementos sonoros do candomblé, bem como produzir uma linguagem verbal que colocasse nesse contexto mitos presentes na tradição ioruba. Pode se afirmar que, mesmo romanticamente, Vinicius e Baden Powell contribuíram para a formação de um hibridismo entre o terreiro, o morro e a elite social carioca, da qual os músicos mesmos pertenciam. O álbum “Os Afro-Sambas” pode ser considerado uma dimensão estética, urbana, somado a toques hibridizados do Candomblé e representa uma interpretação artística acerca das características místicas e mitológicas das religiões afro-brasileiras. Kuehn (2014, p. 20).

Amaral; Silva (2006, p.207) destacam que esse disco foi um marco na história das religiões afro-brasileiras e da música popular nacional. Os referidos autores ressaltam que o processo criativo do álbum ocorreu por meio do contato de Powell e Vinicius com o berimbau e a musicalidade dos terreiros. Vinicius considerou que este contato com o Candomblé, no qual resultou nas composições do disco “Os Afro-Sambas”, uma mudança na sua trajetória artística musical, até então marcada especialmente pela Bossa Nova. Amaral; Silva (2006, p. 207). “A aproximação destes já conceituados artistas do universo religioso afro-brasileiro ampliou sua visibilidade e legitimidade a partir da década de 1960,

momento em que estas religiões conquistavam novos espaços, sobretudo entre a classe média dos centros urbanos. (AMARAL; SILVA, 2006, p. 207).

### 3.1 CANTO DE OSSANHA

Assim é intitulada a primeira canção do álbum. Ossanha, também chamado de Ossaim, é conhecido como o orixá que possui conhecimento das ervas, o curandeiro. Haudenschild, (2010, p. 10). O canto emitido por Ossaim é considerado poderoso, pois este orixá também é conhecido como feiticeiro e um grande mestre da persuasão levando os seres humanos às ilusões terrenas. Tais características foram incluídas na canção, como pode ser observada nesses versos: “O homem que diz “dou”, não dá, porque quem dá mesmo, não “diz” [...] Coitado do homem que cai no canto de Ossanha, traidor Coitado do homem que vai atrás de mandinga de amor”

Kuehn (2014, p. 11) destaca que canto de Ossanha possui musicalidade rica em contrapontos e contracantos em que as vozes, o naipe de sopros, o violão, o coro feminino – realizado pelo Quarteto em Cy - e a percussão dialogam na canção. Para Vinicius, Canto de Ossanha é o afro-samba mais conhecido, tanto em território nacional quanto fora dele.

### 3.2 CANTO DE XANGÔ

Canto de Xangô se destaca por suas variações rítmicas e as percussões recebidas ao longo da canção.

Já o Canto de Xangô, cantado com um sujeito em primeira pessoa, tem um ritmo sincopado marcadamente africano com sua instrumentação repleta de percussões, como o agogô (de metal) e os atabaques (com suas peles percutidas com hastes de bambu), que criam uma sonoridade típica de um terreiro de candomblé bem apropriada para a lírica desta canção. Vale atentarmos também para o seu arranjo, pois entram na introdução apenas o agogô, os atabaques e o violão, seguidos da voz de Baden Powell, que contrastam com a entrada do coro feminino (Quarteto em Cy) no refrão: Salve, Xangô, meu Rei Senhor / Salve, meu Orixá / Tem sete cores sua cor / Sete dias para gente amar. (HAUDENSCHILD, 2010, p.6).

Pode ressaltar ainda que esta canção é marcada por suas nuances rítmica. É a canção mais longa do álbum, possivelmente esta tenha sido a intencionalidade de seus compositores. Kuehn (2014 p. 13).

### **3.3 CANTO DE IEMANJÁ**

No Brasil, Iemanjá é cultuada como senhora possuidora das águas salgadas, sendo considerada, ainda, como mãe dos orixás, Sendo um dos orixás, mais conhecidos do Brasil, é sincreticamente associada ao culto à Nossa Senhora. Haudenschild (2010, p.8).

Sua ambigüidade reside na força de sua sedução, contrapondo ao seu caráter maternal, transitando entre essas características e gerando ilusão aqueles que a procuram: “De Iemanjá a cantar o amor / E a se mirar / Na lua triste no céu, meu bem / Triste no mar/ Como se ela também sofresse com a sina de sua condição predadora, pois “é muito tristeza que vem” na maré do mar”.

### **3.4 LAMENTO DE EXU**

Exu é considerado o mais humano dos orixás, por ser o elo de comunicação entre os deuses africanos e os seres humanos. Seu nome simboliza “dono da força”. É considerado, ainda, o guardião dos lares e das encruzilhadas o mais humano dos orixás. Seu nome significa A canção “O Lamento de Exu” é a faixa mais curta do álbum. Destaque para a introdução em forma de “canto instrumental”. Árido e solitário, o lamento exala algo místico, melancólico. Kuehn (2014, p. 17).

## **CONCLUSÃO**

As demais faixas do disco: “Canto do caboclo Pedra Preta”, “Bocoché” e “Tristeza e Solidão” seguem trazendo a tônica afro-religiosa proposta por Vi-

nicius e Powell no álbum “Os Afro Sambas”, contribuindo, conforme destacam Amaral e Silva (2006), para a compreensão e valorização da temática afro-religiosa na música brasileira, bem como reforçando a importância de valorização dessas religiões ainda tão estigmatizadas na sociedade.

Vale destacar que, embora essas canções não possuam caráter propriamente religioso, ou mesmo de engajamento social por parte de Vinicius e Powell, destaca-se sua importância na formação artística nacional, bem como servindo de influência para a continuidade de Vinicius em composições que realizou posteriormente como “Samba da Benção”, também composta com Baden Powell e “Meu Pai Oxalá”, feita com Toquinho e, inclusive, entoada como cantiga em casas de Umbanda e Candomblé.

## REFERÊNCIAS

AMARAL, Rita; SILVA, Wagner Gonçalves. Foi conta para todo canto: As religiões afro-brasileiras nas letras do repertório musical brasileiro. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 34, 2006, p. 189-235.

BAUER, M.W; GASKELL, George. **Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som**. 5. ed. Vozes, Petrópolis, 2011.

BARTHES, Roland. **O grau zero da escrita**. Martins Fontes: São Paulo, 2000.

HAUDENSCHILD, A.R.L., A poética dos Orixás nos afro-sambas de Baden e Vinicius: por uma pedagogia da canção popular. 4º CELLI- Colóquio de Estudos Linguísticos e Literários, Maringá, 2010, p. 1 -11.

JUNQUEIRA, Ivan. Vinicius de Moraes: língua e linguagem poética. **Conferência proferida na ABL**, 2013, p. 15 – 75.

KUEHN, Frank M.C., Estudo sobre os elementos afro-religiosos do candomblé em letra e música de Vinicius de Moraes e Baden Powell: os “afro-sambas”. In: **Anais do 3º Colóquio de Pesquisa em Música**, Rio de Janeiro, Escola de Música da UFRJ, 2014.

LOMAX, Alan. **American Anthropologist**. New York City. n. 61, 1959, p. 927 – 954.

MARTINS, N. S. **Introdução à Estilística**. 4ª edição. Ed. Usp, São Paulo, 2008.

MEDEIROS, Vanise. Saussure por Mattoso Câmara Jr: Reflexões em Torno do Lugar da Estilística. **Eutomia**. Recife, 2016, p. 125-136.

MOUTINHO, Jorge. Canções do Clube da Esquina à Luz da Estilística. **CADERNOS DO CIFEFIL**, Vol. XIII, n. 3, Rio de Janeiro, 2009, p. 147 – 165.

SCHROEDER, J.L. Corporalidade musical na música popular: uma visão da performance violinística de Baden Powell e Egberto Gismonti. **Per Musi**, Belo Horizonte, n. 22, 2010, p. 167 – 180.

VALEKOVÁ, Martina. **A análise da paixão na vida e obra de Vinicius de Moraes**. Brno, 2010.

# A inserção do protestantismo na comunidade quilombola do Jiquiri- Afogados da Ingazeira-PE

*Zuleica Dantas Pereira Campos<sup>1</sup>*

## RESUMO

O objetivo dessa comunicação é analisar as práticas religiosas dos quilombolas do Jiquiri, comunidade localizada no município de Afogados da Ingazeira – PE. 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 autodefinir, como forma de expressão da sua identidade. Com a Constituição de 1988 a expressão “comunidades remanescentes de quilombos” vem à tona e 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. Muitos autores acreditam que a vida urbana, através do “imaginário citadino” interage com esse tipo de comunidade tradicional possibilitando a inserção das igrejas pentecostais. Nesse caso a prática do pentecostalismo se torna viável, uma vez que estabelece a relação entre a tradição e a modernização. A inserção do protestantismo na comunidade é recente. Nossa pesquisa demonstra que, apesar da prática do catolicismo popular ser vivenciada pela maior parte dos moradores, a Assembleias de Deus com Ministérios de São Bernardo do Campo aos poucos estabelece a conversão nessa comunidade de afrodescendentes.

**Palavras- chave:** quilombos; negros; religiosidade; conversão; neopentecostalismo

## INTRODUÇÃO

O estudo das populações de contextos populares tem sido uma temática destacada dentro da investigação acadêmica, desde as últimas décadas do século XX. Condenadas a invisibilidade pelo preconceito, a discriminação, a exclusão

---

<sup>1</sup> Doutora em História do Brasil, Professora da Universidade Católica de Pernambuco. E-mail zuleica@unicap.br.



social, a expropriação, a violência física, essas comunidades se embrenharam em uma auto solidão, nos mais longínquos espaços muitas vezes inóspitos.

De acordo com Gomes (2015) no Brasil existe em torno de 5 mil comunidades negras rurais remanescentes de quilombos. Para o autor, os quilombos ganharam visibilidade não só com a Constituição de 1988 mas também pelos protestos organizados pelos movimentos negros para lembrar os 100 anos de abolição.

O objetivo dessa comunicação é analisar as práticas religiosas dos quilombolas do Jiquiri, comunidade localizada no município de Afogados da Ingazeira – PE. 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 autodefinir, como forma de expressão da sua identidade.

Com a Constituição de 1988 a expressão “comunidades remanescentes de quilombos” vem à tona e 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. Muitos autores acreditam que a vida urbana, através do “imaginário citadino” interage com esse tipo de comunidade tradicional possibilitando a inserção das igrejas pentecostais.

A importância da pesquisa, através de nossos registros e análise singulares, contribui para o entendimento da cultura religiosa de Pernambuco e, mais especificamente da região do Sertão do Pajeú.

De acordo com Parker (1996) a religião popular é produto simbólico de grupos sociais historicamente situados, dessa forma, não se trata de uma realidade em si. Há uma multiplicidade de práticas tanto do ponto de vista morfológico e semiótico (representações, mitos, crenças, ritos), como do ponto de vista sócio-religioso, cultural, social e histórico. Essas religiões, que são formas coletivas, expressam de forma impar as necessidades, angústias, esperanças e anseios do grupo.

Estabelecemos como fio condutor que possibilitasse entrar em contato com o nosso campo empírico, a cidade de Afogados da Ingazeira na qual essas comunidades estão inseridas e constroem em torno dela a sua sociabilidade.

Distante 385 km da capital do estado de Pernambuco, Afogados da Ingazeira é um município de 377,696 km<sup>2</sup>, situado no semiárido do Alto Pajeú. Com população de 35.088 habitantes, sendo **27.402** na área urbana e **6.756** na zona rural, detém Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDH-M) de 0,657. Limita-se em seu entorno: ao norte, Solidão e Tabira, ao sul, Carnaíba e Igaracy, a leste, Tabira e Igaracy e, a oeste, Carnaíba (BRASIL, 2005). Em 2009, completou 100 anos, tendo sua emancipação em 1º de julho.

Afogados da Ingazeira é fundamentalmente um município agrário. A principal fonte econômica está relacionada com a produção de milho, feijão, tomate, cebola, manga, castanha de caju. Realizada por pequenos e médios sítiantes, seja em terras próximas à Barragem de Brotas, seja nas mais afastadas, isto é, na Caatinga. Além desses produtos, manipulados pelas técnicas da agricultura tradicional, onde a terra é queimada e preparada com enxada ou arado – raros são os que alugam tratores. Há alguns anos, vem sendo desenvolvido o cultivo de frutas e hortaliças por meio de técnicas agroecológicas.

A produção cultural do município é diversificada, seja nas manifestações consideradas eruditas, seja nas de contextos populares. Literatos, pesquisadores, poetas, poetisas, cordelistas; repentistas; pintores; artesãos com trabalhos em madeira, pedra, bucha, palha de milho, bordados em pontos de cruz e cheio; músicos, compositores, com destaque à Paizinha, conhecida nacionalmente por Maria da Paz. Destacam-se, ainda, grupos artísticos de dança, teatro; bacamar-teiros; o Grupo de Reisado do Sítio São João, com mais de 100 anos (AFOGADOS DA INGAZEIRA, 2006) e dos Grupo de Coco Negros e Negras do Leitão e da Banda de Pífanos do Sítio Leitão da Carapuça.

## **1 METODOLOGIA**

O estudo foi realizado utilizando técnicas combinadas de pesquisa bibliográfica e coleta de dados sobre os temas da religiosidade popular e comunidades tradicionais

Para estabelecermos contatos com os moradores do Município e consequentemente com os quilombolas do Jiquiri e Leitão/Umbuzeiro nos dirigimos a Cooperativa dos Profissionais em Atividades Gerais (Coopagel) que presta

assessoria as CNRQs. Lá entramos em contato com lideranças de ambas as comunidades que nos auxiliaram tanto na aplicação dos questionários, como nos servindo de guia no momento da realização das entrevistas.

Realizamos entrevistas semiestruturadas com as lideranças das comunidades e informantes-chaves capazes de nos fornecerem informações relevantes acerca das práticas religiosas da comunidade em questão. Também utilizamos o diário de campo para anotações de informações importantes registradas em campo.

Em ambas as comunidades, a recepção por parte dos moradores e daqueles que se dispuseram a serem entrevistados foi bastante calorosa. De acordo com a etiqueta comum aos sertanejos nos foram servidos café, bolo e frutas típicas da época. Prosearam com simpatia e se fizeram bastante prestativos em nos ajudar com a pesquisa.

## **2 O CAMPO RELIGIOSO**

O campo religioso dessas comunidades se configura a partir de uma prática católica, além dos evangélicos. Entretanto, o que mais se destaca entre esses quilombolas é uma religiosidade estabelecida em uma versão popular, adaptada ao cotidiano da comunidade.

A devoção protestante em ambas as comunidades é recente e está relacionada às gerações mais novas. Para Abumanssur, a vida urbana que interage com essas populações tradicionais através do “imaginário citadino”, possibilita a inserção das igrejas pentecostais.

A vantagem que o pentecostalismo leva na conquista dos corações e mentes dos povos tradicionais é que ele não representa uma total ruptura com o passado católico popular. O discurso pentecostal, entre quilombolas e caiçaras, cria uma interface amigável entre o novo e o antigo e a nova realidade vai sendo cozida lentamente no molho das velhas tradições (ABUMANSUR, 2011, p.411).

Nesse caso a prática do pentecostalismo se torna viável, uma vez que estabelece a relação entre a tradição e a modernização. No caso das comunidades estudadas foi a Assembleia de Deus que implementou uma Igreja.

Ao que parece os devotos que foram cooptados pelos pentecostais pertencem a gerações mais novas. Dos nossos entrevistados do Jiquiri e de Leitão/Umbuzeiro, todos maiores de sessenta anos, se consideraram católicos, porém tinham filhos e filhas convertidos pela igreja. Nos conta um quilombola do Jiquiri:

as minhas meninas quase tudinho são crentes. Vocês veio por ali? Não tem uma igreja ali? Numa casa assim vizinha? Ali é a casa de uma filha minha. [...]. Agora depois que meu esposo morreu, as meninas também gostaram dessas igrejas, aí... já tá com um bocado de tempo que elas... foram pra São Paulo aí lá foi que elas entraram na coisa (RELIGIOSO 1, 2016).

Outro entrevistado, dessa vez de Leitão/Umbuzeiro, faz o seguinte relato:

agora tem aí uns filhos, uma filha mais um neto que entraram nessa lei de crente. Eram católicos mais nós aqui. Agora não procuram muito a igreja não. Vão lá pra estória dos crentes. Não gosto deles. Bem eu não digo nada. Eu reclamo sabe?! Oxente?! (RELIGIOSO 2, 2016).

Todos fizeram questão de demonstrar o seu respeito pela crença alheia, porém com uma ressalva: a insistência por parte dos assembleianos no sentido de participarem de seu culto e de tentar convencê-los para conversão causava constrangimento. Um exemplo de fala de um morador do Leitão/Umbuzeiro:

assim, eu conheço assim gente que é dessa religião de crente sabe? Aqui na Carapuça, por ali. Aqui na Serra Branca por aqueles lados dali... muitos deles chamam para a pessoa passar. Tá mais ou menos com uns três anos que eu tentei ficar... É porque nessas épocas aí, é tempo que a gente sente frequentar aquelas leis de vida, essas coisas. Ai não dava muito certo. Eu gostava de beber whisky. Bebo não. Foi desde essa época que eu deixei. Agora eu não deixei passando pra lei de crente não, eu deixei porque eu quis mesmo (RELIGIOSO 2, 2016).

As mesmas reclamações encontramos também na fala dos moradores do Jiquiri:

cada um viva a sua lei tranquila para não mexer com ninguém... tudo bem. [...] essa lei rapaz, fica na tua lei que eu fico na minha e acabou... não adianta. Porque eles, quer dizer... falam que já são salvos. Quem é crente já é salvo... tão salvos vão para o céu e tal... aquela não tá certa... vocês vão para o céu que eu fico aqui na terra (RELIGIOSO 3, 2016).

É importante ressaltarmos mais uma vez que a presença de um templo da Assembleia de Deus em terras quilombolas é novidade. Apesar de alguns já fazerem referência ao contato com o pentecostalismo quando em visita a Afogados da Ingazeira, a prática dominante na comunidade é a católica.

A Igreja neopentecostal que conseguiu inserção na comunidade do Jiquiri foi a Assembleia de Deus com ministério em São Bernardo do Campo. De acordo com o Pastor da Assembleia de Deus com Ministério em São Bernardo do Campo, que dirige o culto na comunidade e também na igreja existente em Afogados da Ingazeira a Assembleia de Deus foi fundada no Brasil em 1911 por dois missionários suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg.

Hoje nós somos uma ramificação dela, hoje nós temos 70 anos e quando a nossa igreja foi fundada, foi fundada pelo pastor Roberto Montanheiro, que dorme já no Senhor (RELIGIOSO 4, 2017).

Apesar da placa defronte à igreja no Jiquiri informar que suas atividades acontecem às quartas e sábados das 19:00h às 21:00h, o pastor informou que, como tem problemas de transporte só consegue realizar atividades aos sábados. Mesmo assim nem todo sábado consegue transporte para que seja possível realização de culto no Jiquiri.

O pastor se estabeleceu em Afogados da Ingazeira por volta do mês de agosto de 2016. Tem como missão expandir a prática religiosa não só na cidade como também em seu entorno.

Em Afogados a igreja estava um pouco fraca, porque o pastor que estava é aquele tipo de pastor que ele fica muito mais dentro da igreja, ele não é aquele camarada de ir para a rua, de ir lá na obra (RELIGIOSO 4, 2017).

Então lançou um desafio no município de expandir sua comunidade. A igreja no Jiquiri faz parte desse projeto.

Apesar de nossas pesquisas apontarem para o fato de que são as gerações mais novas das comunidades quilombolas que primeiramente entram em contato com os evangelizadores da Assembleia de Deus, o pastor afirma que os convertidos são pessoas idosas. Um depoimento de uma quilombola do Jiquiri nos diz:

nessa casa, foi o meu filho mais velho, Tiago. Aí começando a gostar e ele sempre me convidava né? Mas a gente sempre fica meio assim. Hoje não! Aí quando foi um dia decidi. Depois de passar um dia e de sofrer muito, tinha acabado de perder meu pai fazia um mês, que tinha perdido meu pai, aí decidi. Fui porque eu sabia que estava precisando daquela ajuda e que eu já tinha procurado muito lugar e não tinha encontrado. Ficava ansiosa que chegasse àquela hora de ir, de o pastor dissesse quem fazia é que quer hoje mudar de vida e eu ficava muito chegava a hora para ir sabe que uma coisa que já estava dentro de mim aí eu fui. Tá com três anos e meio, através do meu filho (RELIGIOSO 5, 2017).

Aparentemente é uma prática mais visível na comunidade do Jiquiri que em Leitão/Umbuzeiro. Uma vez que no Jiquiri já se dispõe de espaço físico apesar de que a visita do pastor, da mesma forma que a visita do padre católico ser dificultada pelo difícil acesso a comunidade.

## **CONCLUSÃO**

Nesse caso a prática do pentecostalismo se torna viável, uma vez que estabelece a relação entre a tradição e a modernização. A inserção do protestantismo na comunidade é recente. Nossa pesquisa demonstra que, apesar da

prática do catolicismo popular ser vivenciada pela maior parte dos moradores, a Assembleias de Deus com Ministérios de São Bernardo do Campo aos poucos estabelece a conversão nessa comunidade de afrodescendentes.

Essas populações não estão totalmente isoladas, mas vivem em região de difícil acesso. Ao que parece, nossos quilombolas se autodefinem mais como agricultores pobres que propriamente como quilombolas.

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

ABUMANSUR, Edin Sued. A conversão ao pentecostalismo em comunidades tradicionais. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p.396-415, jul./set. 2011. Disponível em:

< <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2011v9n22p396/2917>>. Acesso em: 24 nov. 2016

AFOGADOS DA INGAZEIRA. Prefeitura Municipal. **O município**, 2006.

Disponível em: <<http://www.afogadosdaingazeira.pe.gov.br/afogados/municipio.php>>.

Acesso em: 24 out. 2009.

ARAGÃO, Gilbraz S. A religiosidade popular e a fé cristã. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**, ano 1, nº1, p.38-64, jan., 2002.

BRASIL. Ministério de Minas e Energia. **Projeto cadastro de fontes de abastecimento por água subterrânea: diagnóstico do município de Afogados da Ingazeira**, 2005. Disponível em: <<http://www.cprm.gov.br/rehi/atlas/pernambuco/relatorios/ADIN003.pdf>>. Acesso em: 30 dez. 2008.

\_\_\_\_\_. **Constituição da república federativa do Brasil**, 1988. Disponível em:

<[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm)>.

Acesso em: 10 mar 2016.

CERQUINHA, Gastão. **Afogados da Ingazeira**: retalhos de sua história. V. 1. Afogados da Ingazeira (PE): Ed. Do Autor, 2003.

GOMES, F. S. **Mocambos e quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

PARKER, Cristián. **Religião popular e modernização capitalista**: Outra lógica na América Latina. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

PIRES, Fernando. **Afogados da Ingazeira**: “memórias”. Recife: Ed. do Autor, 2004.

SILVA, José Alves da. **Identidade Cultural Religiosa dos Afrodescendentes de Leitão/Umbuzeiro**. Jan.2016. Entrevistador: Zuleica Dantas Pereira Campos e Alfredo Sotero Alves Rodrigues. Comunidade do Leitão/Umbuzeiro-Afogados da Ingazeira-PE, 2016. Entrevista gravada em formato MP3.

SILVA, Judite Josefa da Conceição. **Identidade Cultural Religiosa dos Afrodescendentes de Jiquiri**. Jan.2016. Entrevistador: Zuleica Dantas Pereira Campos e Alfredo Sotero Alves Rodrigues. Comunidade do Jiquiri-Afogados da Ingazeira-PE, 2016. Entrevista gravada em formato MP3.

SILVA, José Barbosa da. **Identidade Cultural Religiosa dos Afrodescendentes de Jiquiri**. Jan.2016. Entrevistador: Zuleica Dantas Pereira Campos e Alfredo Sotero Alves Rodrigues. Comunidade do Jiquiri-Afogados da Ingazeira-PE, 2016. Entrevista gravada em formato MP3.

SILVA, Sales Fausto da. **Identidade Cultural Religiosa dos Afrodescendentes de Jiquiri**. Jan.2017. Entrevistador: Alfredo Sotero Alves Rodrigues. Comunidade do Jiquiri-Afogados da Ingazeira-PE, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

UMBELINDA, Adriana Silva Santos. **Identidade Cultural Religiosa dos Afrodescendentes de Jiquiri**. Jan.2017. Entrevistador: Zuleica Dantas Pereira Campos e Alfredo Sotero Alves Rodrigues. Comunidade do Jiquiri-Afogados da Ingazeira-PE, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.



# As canções que você fez para o sagrado: a dádiva nas músicas de Maria Bethânia

*Eroflim João de Queiroz<sup>1</sup>*

## RESUMO

Este artigo pretende identificar o conceito de Marcel Mauss sobre a dádiva, relacionando-o a algumas canções inspiradas nos elementos culturais das religiões afro-brasileiras no trabalho da cantora baiana Maria Bethânia. Identificar os rudimentos da dádiva de Marcel Mauss nas canções popular interpretada por Maria Bethânia. Trata-se de uma pesquisa qualitativa e bibliográfica onde buscamos através das letras das músicas a passagem da temática sobre os elementos apontados pelo autor quando versa sobre a dádiva. Realizaremos esse intuito por meio da introdução no ensaio sobre a dádiva no qual o autor apresenta uma leitura de um poema celta. Através dessa análise, baseada em seus apontamentos, fazendo um paralelo entre os mesmos com algumas canções de Maria Bethânia, inspiradas nas tradições culturais das religiões afro-brasileiras. Apresentaremos indícios nas letras das canções analisadas, fazendo inferências sobre as mesmas e apontando os elementos contidos no conceito de dádiva. Para essa análise, utilizaremos apenas quatro canções, que ao nosso entendimento são as que carregam em suas essências elementos religiosos que dialogam com os conceitos de Mauss sobre a dádiva: dar, receber e retribuir. Nesse sentido, o viés da religiosidade afro-brasileira contido nesses poemas nos permitiu essa transposição, entre a dádiva e a intenção expressa nas letras das músicas: trocas simbólicas de dar, agradecer e retribuir. Encontramos pistas dessas trocas como descreve Mauss, explicitando o seu caráter voluntário, livre e gratuito, mas que se apresentam imbuídos com valores obrigatórios da recompensa, assim como nessas canções interpretadas por Bethânia.

**Palavras-chave:** dádiva. Música. Religião afro-brasileira

## INTRODUÇÃO

---

1 Licenciado em Estudos Sociais (UFRPE), especialista no Ensino de Geografia (UFPE), especialista em Direitos Humanos (UFPE). Mestrando em Ciências das Religiões pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Atualmente Equipe Técnico Pedagógico da Secretaria de Educação do Recife. E-mail: [eroflimqueiroz@yahoo.com.br](mailto:eroflimqueiroz@yahoo.com.br)

“(...) Sem folha, não tem sonho  
Sem folha, não tem vida  
Sem folha, não tem nada.”

(Geronimo/Ildásio Tavares)

No cancionário da música popular brasileira é comum encontrarmos cantos que tratam do sagrado e da dádiva. Na extensa discografia da música popular brasileira encontramos alguns artistas que apresentam em seus repertórios um tipo de música que evoca o Sagrado em diversos aspectos. Nesse sentido, concordamos com Caillois quando nos ensina sobre as características principais do sagrado:

O sagrado pertence como uma propriedade estável ou efêmera a certas coisas (os instrumentos do culto), a certos seres (o rei, o padre), a certos espaços (o templo, a igreja, os lugares régios), a certos tempos (o domingo, o dia de Páscoa, o Natal, etc). Nada há que não possa tornar-se sua sede e revestir assim aos olhos do indivíduo ou da coletividade um prestígio sem igual. Nada há, igualmente, que não possa ver-se desapossado dele. CAILLOIS (1988. p.20).

Seguindo esse raciocínio, fizemos alguns breves recortes, uma vez que, neste artigo, o objetivo é tratar da dádiva na música popular brasileira, utilizamos como enfoque as canções com temática sobre as religiões afro-brasileiras e interpretadas por Maria Bethânia. De sua importância para a nossa cultura explicita Carneiro que:

(...) Culturalmente, sua importância é enorme. As religiões afro-brasileiras são uma das chaves da cultura popular brasileira, podendo-se constatar sua presença marcante nos mais diversos campos de nossa civilização, incluindo literatura, música, cinema teatro, dança, carnaval, lutas marciais, culinária, estética, moralidade, pensamento e visões de mundo. Difícil pensar o Brasil sem recorrer à umbanda e ao candomblé e seus congêneres. (CARNEIRO, 2014, p.9).

Temos ainda outros exemplos clássicos de artistas como a cantora Clara Nunes, que nas décadas de 1970 e 1980 nos brindou com diversos trabalhos,

onde exalta a sua fé nas religiões de matrizes africanas. Ela foi uma das pioneiras, além de ser uma das mais expoentes intérpretes musicais dessa temática, nos brindando com algumas pérolas como: Canto das Três Raças, Banho de Manjerição, Guerreira, entre outras.

Temos exemplos distintos de cantores que também flertam com essa temática ao trazerem em seus cantos elementos das religiões de matrizes afro-brasileiras: Baden Powell (Os afro-sambas, 2008), Virgínia Rodrigues (Mares Profundos. 2003), Rita Ribeiro (Tecnomacumba, 2006), Roberta Sá (Quando o Canto é Reza, 2010) e Carlinhos Brown (Candombles, 2005), além de Maria Bethânia, que interpretamos algumas de suas canções neste artigo.

Essas canções expressam um esboço de fé, aqui materializadas em formato musicais, nesse sentido, o que nos chama atenção é que, em algumas delas, há expressão dos elementos relacionados à dádiva, não como sistema de trocas completas, ou como Potlatch, defendido por Mauss (2015, pag.187) quando analisa o poema épico do Eda escandinavo afirmando que na civilização escandinava e em muitos outros povos desde a proto-história isso acontecia. Essas trocas ou contratos se fazem sob a forma de presentes, em teoria voluntária, mas que na verdade há uma obrigatoriedade em dar, assim como de retribuir. Esse é um fato interessante na sua análise. Posto que a dádiva ocorra de certo modo tão intrínseca em seu próprio ato, que traz em seu bojo a aparência em ser natural ou espontânea coisa que também o é, mas está carregada da natureza da obrigatoriedade da retribuição.

Fizemos uma análise comparativa entre as músicas de Maria Bethânia e de alguns elementos contidos na dádiva, que segundo Mauss (2015), trata-se especificamente da obrigação de dar, agradecer e de retribuir os presentes.

Deixamos claro que são apenas alguns elementos ou fragmentos da conceituação de Mauss sobre a dádiva, seja ela denominada conforme as tradições de cada povo pesquisado ou através de suas complexidades que retratam essas trocas simbólicas, podendo ser denominadas ainda, segundo o autor, de Prestações, Dádiva ou Potlatch.

## **1 AGRADECER E ABRAÇAR COMO UMA DÁDIVA**

Mauss (2015) em seu ensaio sobre a dádiva traz a análise sobre exemplos de sociedades ditas primitivas onde acontece o que ele vai chamar de fenômenos sociais totais. Afirma que nessas sociedades o sistema de trocas está inserido na natureza das relações humanas de mercado, esse regime de trocas aqui descrito é diferente dos nossos. Nele, tudo se mistura e vai se exprimir em diversas instituições quer sejam elas religiosas, jurídicas ou morais.

Outra especificidade apresentada é que esse sistema de trocas é realizado pela coletividade e não pelo indivíduo, neles encontramos pistas que detalhamos mais na nossa análise, nos exemplos das canções.

Tomando como base o trabalho de Maria Bethânia, que tem uma discografia com alguns elementos identitários das religiões afro-brasileiras. Dentre eles, citamos como exemplo os que nos permitirão realizar a nossa análise, músicas contidas em seus álbuns: Diamante verdadeiro (1991) e Dentro do mar tem um rio (ao Vivo-2007).

De acordo com os elementos apontados pelo autor quando trata da dádiva, assim como, através da introdução do seu ensaio onde apresenta o poema Celta, baseado em seus apontamentos, fizemos a análise em paralelo com algumas canções de Maria Bethânia, onde são apresentados indícios nas canções analisadas, com os elementos da tradição religiosa afro-brasileira, especificamente, elementos contidos na Dádiva de Marcel Mauss.

(...) Nesses fenômenos sociais “totais”, como propomos chamá-los, exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo -; econômica – estas supondo formas particulares da produção e do consumo, ou melhor, do fenecimento e da distribuição -; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam esses fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam. (MAUSS, 2015, p.185).

Nessa apreciação, utilizamos, apenas, devido ao curto tempo e ao espaço limitado, algumas canções que trazem em sua essência os conceitos de Mauss.

Empregamos alguns conceitos da dádiva, associando-os aos elementos das religiões afro-brasileiras escolhemos, dentre tantas outras músicas dessa

cantora, para começarmos essa análise a música *Morena do Mar* de Dorival Caymmi. Encontramos a dádiva já descrita aqui por Mauss (2015), quando na canção diz que o pescador está ali para agradar, por isso, traz para Yemanjá, como presentes, conchinhas do mar, e as pratas e o ouro para o orixá das águas salgadas. Logo a dádiva é naturalizada por presentes materiais. Um presente, um agrado, uma dádiva, conforme traduz seus versos: “(...) Pra te agradar/ Ai, eu trouxe os peixinhos do mar/ Pra te enfeitar/ Eu trouxe as conchinhas do mar/ As estrelas do céu/ Morena/ As estrelas do mar/ Ai, as pratas e os ouros de Yemanjá (...)”.

A segunda canção foi escolhida por conter, os rudimentos da dádiva em *Agradecer e Abraçar*, de Vêve Calazans e Gerônimo, que de acordo com o próprio título traduz agradecer, entregando rosas e perfumes para o orixá que habita no mar, aqui poeticamente descrita nos versos da canção: “(...) Uma dúzias de rosas, cheiro de alfazema/ Presentes eu fui levar/ Nada pedi, entreguei ao mar (E nada pedi)/ Me molhei no mar (E nada pedi)/ Só agradeci(...)”.

A terceira canção escolhida para essa análise se chama *Dois de Fevereiro*, de Dorival Caymmi. Em singelos versos recheados e de configuração poética, ele traduz o seu pedido em forma de bilhete entregue para o Orixá. Nessa canção, a narrativa cita que ele tivesse paciência e que o presente enviado junto com o bilhete com o seu pedido chegaram, foi recebido, e no caso, pela resposta trazida na própria canção, haveria retribuição e essa seria atendendo ao pedido do bilhete. Mais uma vez perceberemos aqui as trocas, a graça recebida, sistema de trocas simbólicas entre o homem e o sagrado. Conforme Mauss (2015) ensina e exemplifica aqui essa dádiva, tal qual, transcrevemos no fragmento desta canção: “(...) Escrevi um bilhete pra ela/ Pedindo para ela me ajudar/ Ela então me respondeu/ Que eu tivesse paciência de esperar/ O presente que mandei pra ela de cravos e rosas vingou (...)”.

Como último exemplo dos conceitos por nós trabalhados, encontramos no *cd Dentro do Mar Tem Um Rio*, de Maria Bethânia, a canção intitulada de *Iemanjá Rainha do Mar*, de Pedro Amorim e Cesar Pinheiro: “(...) O que ela gosta?/ O que ela adora?/ Perfume, flor, espelho e pente/ Toda a sorte de presente pra ela se enfeitar. (...)” Nesse caso, onde percebemos a intenção da dádiva, pois, o dar e agradecer traz a relação de presentes que o Orixá gosta de receber como forma de agrado.

## **CONCLUSÃO**

Nessa análise, percebemos os fragmentos dos conceitos de Marcel Mauss referentes às dádivas trocadas, contidas em seu estudo intitulado: Ensaio sobre a dádiva.

Em nosso trabalho, esse conceito sobre dádiva, aplicado nas canções de Maria Bethânia que faz diálogo com a influência da religião afro-brasileira, não é aquele apontado pelo autor de sistemas de prestações totais, uma vez que realizamos o corte com os elementos de religiosidade e fé contidas nessas canções.

Dessa maneira, essas trocas simbólicas nos permitiram essa transposição entre a dádiva e essas canções. Encontramos algumas pistas dessas trocas como descreve Mauss, explicitando o seu caráter voluntário, livre e gratuito, mas que se apresentam imbuídos com valores obrigatórios da retribuição.

Destacamos que nessas canções analisadas esse valor obrigatório não aparece explicitamente, sendo observado apenas em uma delas, nos versos da canção: Dois de fevereiro/Caymmi, onde consta a resposta da divindade à dádiva ofertada.

Apenas essa vem tratando os três elementos pertinentes à dádiva de Marcel Mauss (2015) que são: o dar, agradecer e retribuir. Observamos que esse conceito de prestações totais trazido pelo autor, não se apresenta como regra nas músicas que dialogam com as religiões afro-brasileiras e cantadas por Maria Bethânia. Mas percebemos que em cada canto há uma prece e que em cada prece há uma dádiva.

## **REFERÊNCIAS**

CARNEIRO, João Luiz. Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica. Petrópolis, RJ: Vozes. 2014.

CAILLOIS, Roger. O homem e o sagrado. 1988. Lisboa, Perspectivas do homem.

MALINOWSKI, Bronislaw. A arte da magia e o poder da fé. \_\_\_\_\_. Magia, ciência e religião. Lisboa: Edições, v. 70, 1984.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: \_\_\_\_\_. Sociologia e antropologia. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 47-181.

#### Discografia pesquisada

Dentro do mar tem um rio, ao vivo (Maria Bethânia) - Biscoito fino - CD. - 2007;  
Diamante Verdadeiro, ao vivo (Maria Bethânia) - BMG - CD. - 1999.

# As Ciências das Linguagens Religiosas e a Umbanda

*Ana Carolina Gomes<sup>1</sup>*

## RESUMO

O ser humano desenvolveu diversas formas de comunicação e condensação de informações, na construção de saberes e síntese de percepções, através do desenvolvimento de técnicas, seja na utilização do corpo, seja nas expressões externas, para representar as experiências vividas. A existência humana, marcada pelas experiências, é codificada, decodificada e expressa através da criação do mundo cultural, desta forma, as experiências religiosas se apresentam como parte deste mundo. Neste sentido, pode-se afirmar que a religião é praticada, na sociedade, de forma expressiva. As Ciências das Linguagens Religiosas se apresentam com o objetivo de se estudar as diversas formas de linguagens utilizadas pelas religiões, dentre elas, a oral e a escrita. Desta forma, as Ciências das Linguagens Religiosas se apresentam como um dos caminhos para se compreender a prática religiosa umbandista. Para tanto, busca-se nesta comunicação, através de pesquisa bibliográfica, a compreensão da Umbanda, religião brasileira, que apresenta um caráter universalista, plural e agregador em sua constituição e cosmovisão, através de algumas linguagens utilizadas. Os pressupostos teóricos e metodológicos obtidos através da pesquisa bibliográfica serão utilizados nas análises de dados de campo, que serão adquiridos na pesquisa qualitativa, através de observações das sessões e reuniões, bem como, de entrevistas pré-estruturadas com membros do Lar Espírita Filhos de Ogum e Oxóssi, casa umbandista da cidade de Itabira-MG.

**Palavras-chave:** Linguagens. Linguagens religiosas. Umbanda.

## INTRODUÇÃO

O ser humano desenvolveu diversas formas de comunicação e condensação de informações na construção de saberes e síntese de percepções, através do desenvolvimento de técnicas, seja na utilização do corpo, seja nas

<sup>1</sup> Mestranda em Ciências da Religião pela PUC-MG- Bolsista da FAPEMIG. E-mail: carolgomes.socio@yahoo.com.br



expressões externas, para representar as experiências vividas (NOGUEIRA, 2013).

Assim como a existência humana, marcada pelas experiências, é codificada, decodificada e expressa através da criação do mundo cultural, as experiências religiosas, se apresentam como parte deste mundo. Neste sentido, pode-se afirmar que a religião é praticada, na sociedade, de forma expressiva (NOGUEIRA, 2013, p. 443). Para Brito, mesmo que a linguagem humana seja incapaz de traduzir de modo pleno o que ocorre na experiência religiosa, ainda assim, ela nomeia o objeto de sua experiência (BRITO, 2013, p. 439).

Nogueira aponta, a partir de Lotman, que a religião apresenta um sistema de linguagem próprio na tentativa de representar o mundo. Assim, a religião, nessa tentativa, apresenta uma complexa estruturação de linguagens, seja na língua falada, na gestual, escrita, iconografia, através de mitos, ritos e diversidade textual (NOGUEIRA, 2013, p. 452).

Pensando nessa complexidade da estrutura de linguagens, não podemos nos esquecer, segundo o referido autor, que muitas das nossas experiências religiosas são induzidas pela linguagem, por meio de hinos, orações, mantras e na leitura de textos, etc. Mas, não somente, há que se reconhecer as expressões corporais, seja através dos gestos miméticos em seus significados determinativos, seja através das danças, ou a partir de outras ritualísticas e através das imagens (NOGUEIRA, 2016, p. 244).

Em análise a um tipo de linguagem, a oral, especificamente, Brito destaca as religiões afro e afro-brasileiras como as tradições orais religiosas no Brasil. Os africanos, vindos como escravos, mantinham, em sua terra, tradições orais. Porém, ao chegarem em outro contexto e outras condições, foram impossibilitados de reproduzir a mesma organização e estrutura que mantinham (BRITO, 2013, p. 495).

Desta forma, o estudo das linguagens religiosas se mostra como mais um caminho a percorrer em busca de significados e entendimentos sobre a Umbanda, religião brasileira que, de forma sincrética e sintética, apresenta uma diversidade de elementos religiosos da tríade religiosa: católica, indígena e africana, abarcando, também, a espírita kardecista e oriental.

## **1 AS CIÊNCIAS DAS LINGUAGENS RELIGIOSAS**

As Ciências da Religião se defrontam com uma diversidade de expressões do religioso, principalmente, em suas diversas linguagens. O estudo dessas linguagens religiosas se mostra primordial para o entendimento da própria religião e das religiosidades (BRITO, 2013, p. 439).

Neste sentido, Nogueira afirma que as formas híbridas e sincréticas de religiosidade são de interesse prioritário para as Linguagens da Religião (NOGUEIRA, 2016, p. 246). Desta forma, o referido autor se fundamenta em Donald para apresentar uma abordagem sistemática da origem da linguagem. Assim, apresenta a divisão do desenvolvimento “[...] da mente, cognição e cultura em três estágios e transições das formas de linguagem e representação: (a) da cultura episódica à cultura mimética; (b) da cultura mimética à cultura mítica, e (c) do armazenamento simbólico externo até a cultura teórica” (NOGUEIRA, 2013, p. 448).

Sobre as linguagens da religião, Nogueira, ao entender a religião como um sistema secundário de linguagem da cultura, lista os eixos de trabalho no modelo proposto na construção de uma área de estudos Linguagens da Religião. Apresenta, neste sentido, os sistemas básicos, elementares e fundamentais na cognição humana e na origem da linguagem: o gesto, as imagens e a narrativa (NOGUEIRA, 2016, p. 248).

Dentre os diversos aspectos desta complexa estrutura de linguagem religiosa a serem examinados, destacam-se, aqui, a linguagem oral e a escrita. Para Amalou Hampâté Bá “[...] Nas sociedades orais, não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte”, assim, destaca a relevância e o valor da palavra, a prática da preservação da fidelidade da mesma, na transmissão oral da memória de um povo (BRITO, *apud*, HAMPÂTÉ BÁ, 2013, p. 486-487).

## **2 A UMBANDA**

Ao dirigirmos nosso olhar para a Umbanda, na tentativa de elucidar os processos, pelos quais ela foi gerada, buscando assim, uma melhor compreensão do todo que a cerca, para identificar, desta forma, a existência e as formas pelas quais reconhecemos o (s) sincretismo (s), constatamos, inicialmente, que a fundação da Umbanda não apresenta um consenso, não apresenta uma visão una que esclareça a sua origem.

Ao se falar sobre a Umbanda, há que se analisar os processos de sincretismo e síntese atentando para a definição de Ortiz:

A Umbanda é uma religião endógena que se situa na encruzilhada de três raças que contribuíram para a formação do povo brasileiro: o negro, o índio e o europeu. Neste sentido pode-se dizer que ela é uma religião nacional, isto é, brasileira (ORTIZ, 1980, p. 92).

A referência à Umbanda como religião brasileira, evidenciando a existência dos elementos da tríade dos povos formadores do Brasil, como afirmou Ortiz acima, também será encontrada em Sanchis. Para tanto, o referido autor apresenta a Umbanda como “a religião brasileira”, porque ela representa exatamente isso, uma construção “sincrética” até mesmo na forma lógica de sua montagem institucional (SANCHIS, 2012, p. 40).

Ainda sobre esta diversidade de elementos de variadas religiosidades, Silva destaca: “As origens afro-brasileiras da umbanda remontam, assim, ao culto às entidades africanas, aos caboclos (espíritos ameríndios), aos santos do catolicismo popular e, finalmente, às outras entidades que a esse panteão foram sendo acrescentadas pela influência do kardecismo” (SILVA, 2005, p. 107).

Renato Ortiz (1978), ao demonstrar as formas pelas quais a Umbanda buscou sua legitimação frente ao Estado e à sociedade brasileira, nas décadas de 1920 e 1940, destaca três pontos: 1- a antiguidade da religião; 2- o discurso científico e, 3- o discurso cultivado.

Ao que se refere ao item 1, à antiguidade da religião, Ortiz se fundamentará em discursos do Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda que traz, também, a origem dessa religião a tempos imemoriais, à Lemúria, ao hinduísmo, budismo e ao Antigo Egito. Em relação ao segundo item, ao discurso científico, recorre às explicações científicas, características do espiritismo, para a justificativa dos usos de bebidas alcólicas e fumo nos cultos umbandistas e, o que se mostra mais relevante neste momento, o item 3, o discurso cultivado.

Neste ponto, Ortiz nos apresenta o entendimento de discurso cultivado: “esta parte da cultura relativa ao conhecimento histórico, filosófico, filológico, enfim, a erudição, assim como a forma pela qual a erudição se manifesta” e que este discurso desempenha uma importante função legitimadora da religião umbandista (ORTIZ, 1978, p. 158-159). Desta forma, para além da tradição

oral, característica das religiões e cultos afro-brasileiros, a Umbanda apresenta a tradição escrita.

As novas formas do relacionar humano, neste caso, com o pai de santo, que pode assumir o papel também de escritor, apresenta uma tendência à universalização, em destaque a relação entre os que podem e querem adquirir os conhecimentos umbandistas (ORTIZ, 1978, p. 164). Assim, ao leigo ou iniciado, o conhecimento umbandista está disponibilizado não somente nas giras e assistência, mas, neste objeto disposto ao manuseio, em que se registra saberes prontos a serem apreendidos por aqueles que buscam uma elucidação desta religião.

### **3 “DEIXE A GIRA GIRAR”- AS LINGUAGENS RELIGIOSAS EM UMA GIRA DE UMBANDA**

Para além da oralidade e da escrita que se apresentam como linguagens que estão presentes na dinâmica da Umbanda, destacaremos outras. Desta forma, ao analisar a complexidade e diversidade das linguagens da religião, Nogueira tece algumas considerações sobre a missa católica e uma sessão de Umbanda para melhor exemplificar seu entendimento sobre este campo de estudo.

Assim, aponta que, tanto em uma missa católica, quanto em uma sessão de umbanda, há uma sobreposição e interação de códigos semióticos em tensão, criando textualidades híbridas e de maior complexidade. Tem-se a palavra falada, cantada, os sons de instrumentos, os gestos, as imagens, a arquitetura, as sequências temporais de ações e falas (NOGUEIRA, 2016, p. 246).

Em análise a uma gira de Umbanda, assim como Nogueira (2016) realizou, temos, conforme apresenta Barros (2012), o seguinte cenário: no altar principal, chamado “congá”, vemos imagens de santos católicos, orixás, ciganos, índios e Buda. Neste espaço sagrado, chamado terreiro, encontram-se, também, imagens de exus e pombogiras, erroneamente demonizados; tem-se imagens de pretos e pretas velhas; tem-se objetos de uso ritualístico, como “pemba” e “insaba”, flores e velas (BARROS, 2012, p. 291).

Pai-nosso e ave-maria são rezados, orixás são invocados e as entidades da umbanda “descem” nos médiuns por meio de transe provocados pelo toque

dos atabaques; há as cantigas (“pontos cantados”) e sinais cabalísticos (“pontos traçados”) são desenhados no chão, e a sessão começa com a defumação da sala (BARROS, 2012, p. 291).

Assim, essas entidades incorporadas, realizam atendimentos, aconselham as pessoas em seus conflitos cotidianos e realizam “passes”, purificando-as e protegendo-as de possíveis ataques místicos (BARROS, 2012, p. 292). Desta forma, a linguagem falada, a gestual e a iconográfica estão presentes na forma dos cantos, do som do atabaque, do gesto dos corpos, das danças, das imagens dos santos, orixás, entidades e objetos, dos pontos riscados. Enfim, há uma interligação de expressões e linguagens que nos remetem a uma percepção de coexistência entre as mesmas (BARROS, 2012, p. 292-294).

Retomando a análise de Nogueira, há que se ressaltar que o sujeito religioso, com as variações dos seus códigos específicos, ou seja, a partir da sua constituição sociocultural, ele interage com esta complexidade de códigos religiosos e cria novas textualidades, produzindo, assim, novas liturgias a cada ação performática.

Neste sentido, afirma que, se dois desses sistemas complexos se encontram numa forma mista de religiosidade, que contemple elementos de duas tradições diferentes e até aparentemente irreconciliáveis, teremos um aumento considerável na complexidade do novo ritual e a consequente produção de novas mensagens (NOGUEIRA, 2016, p. 246).

Esse parece ser um ponto iluminador na compreensão do sincretismo da Umbanda. Se a mesma é síntese das religiosidades da tríade do povo brasileiro, essas complexidades de códigos, que parecem irreconciliáveis: catolicismo, kardecismo, afro e indígena, entram em contato, se transfiguram e produzem novas religiosidades. Se uma religião já é um sistema complexo de códigos e linguagens, uma religião que representa a síntese de quatro complexos religiosos, se apresenta com uma complexidade diferenciada e singular.

Essas produções de novas mensagens, a partir da interação e contatos dos diversos sujeitos e sistemas já estruturalmente constituídos social e culturalmente, ou seja, essas formas híbridas e sincréticas de religiosidades, como afirma Nogueira (2016), são de interesse para as Linguagens da Religião, e, também, se apresentam como um feixe de luz, no prisma das Ciências da Religião para se compreender a brasilidade e universalidade da Umbanda.

Um dos aspectos a se considerar, nessa tentativa de formação de novas

expressões religiosas, pode ser reconhecido na Umbanda: essas duas formas, a transmissão oral e a escrita, ou letramento religiosos. Ortiz 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, na forma da tradição oral, para, também, da escrita. Evidenciando, assim, o acesso aos saberes da Umbanda por todos os que almejem, e, não somente aos iniciados e membros (ORTIZ, 1978, p. 164).

## **CONCLUSÃO**

Ao dissertar sobre a proposta de articulação do campo complexo que é a Religião e a Linguagem, Nogueira apresenta uma visão de conjunto de conceitos e perspectivas que podem configurar uma base para a construção da área de pesquisa Linguagens da Religião nos programas de Ciências da Religião no Brasil. Nessa perspectiva, o referido autor apresenta a possibilidade das Linguagens da Religião serem articuladas com outros saberes da área (NOGUEIRA, 2016, p. 258).

Este poderoso sistema de modelagem do mundo e de constituição das relações, como afirma o autor, vai para além de oferecer formas para expressão de conteúdo. Desta forma, as linguagens da religião também compartilham do poder da linguagem na organização do mundo (NOGUEIRA, 2016, p. 258-259).

Assim, as Ciências das Linguagens Religiosas apresentam-se como uma lupa, proporcionando maior visibilidade às diversas formas de expressão e ordenamento do mundo religioso e como geradora de sentidos para as comunidades de fé.

Para se compreender a Umbanda em sua complexidade e especificidade, em seus códigos e gestos, em suas narrativas e ícones, em seus cantos e danças, enfim, em sua cosmovisão e vivência, há que se valer dessas diversas metodologias e ciências, na busca de uma instrumentalização que possa elucidar os processos pelos quais ela vem se configurando e transfigurando.

Desta forma, o presente estudo apresentou um caminho para se compreender a universalidade da Umbanda, em sua pluralidade mítica e ritualística, em sua produção de sentido e significado e em suas configurações. Neste sentido, as linguagens religiosas umbandistas serão analisadas, a partir

desses e de outros referenciais teóricos, no Lar Espírita Filhos de Ogum e Oxóssi, na cidade de Itabira-MG.

## REFERÊNCIAS

BRITO, Ênio José da Costa. Introdução à Parte IV. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013.

BRITO, Ênio José da Costa. Tradições religiosas entre a oralidade e o conhecimento do letramento. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013.

BARROS, Sullivan Charles. As entidades “brasileiras” da Umbanda. In: ISAIA, Artur Cesar e MANOEL, Ivan Aparecido (orgs.). *Espiritismo e religiões afro-brasileiras: história e ciências sociais*. São Paulo: Unesp, 2012.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Linguagens religiosas: origem, estrutura e dinâmicas. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 240-261, abr/jun. 2016. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2016v14n42p240/9577>>. Acesso em: 10 jun. 2017.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

ORTIZ, Renato. *A consciência fragmentada- Ensaios de cultura popular e religião*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

SANCHIS, Pierre. O “som Brasil”: uma tessitura sincrética? In: MASSIMI, Marina (Org.). *Psicologia, cultura e história: perspectivas em diálogo*. Rio de Janeiro: Outrasletras, 2012.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

# As vestimentas das senhoras de fé: a cultura material e a visualidade das mulheres da Irmandade da Boa Morte

*Hanayrá Negreiros<sup>1</sup>*

## RESUMO

O trabalho tem por objetivo analisar através das imagens produzidas pelo fotógrafo Adenor Gondim, a indumentária das mulheres associadas à Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte, situada na cidade de Cachoeira, no Recôncavo Baiano. O foco do artigo é pensar através da fotografia de Gondim, os códigos de vestuário que são criados por essas mulheres: os sincretismos, cores e texturas. As imagens analisadas datam desde o período da década de 90, até os anos 2000, quando o fotógrafo começou a sua pesquisa com a irmandade. Os adornos do corpo usados por elas, as chamadas “Jóias de Crioula”, e a “Roupa de Beca”, um conjunto de vestimentas que são usadas em ocasiões de festejo, nos contam sobre a relação da religiosidade negra com a cultura material, criada aqui a partir das memórias e dos encontros entre Áfricas e Brasis.

**Palavras-chave:** Irmandade da Boa Morte. Indumentária. Adenor Gondim. Religiosidade afro-brasileira.

## INTRODUÇÃO

É através dos códigos mostrados pelas vestimentas e adornos do corpo, que podemos entender as dinâmicas culturais, como também as religiosidades de uma determinada comunidade. Neste estudo, procuramos perceber as dinâmicas dessas mulheres que compõem a Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte, situada na cidade de Cachoeira, no Recôncavo Baiano. Uma das características dessa irmandade formada apenas por mulheres negras, é a visualidade expressa através de suas roupas, usadas de acordo com o rito e o mito que envolvem esse universo religioso afro-brasileiro. No seio dessa irmandade, vemos encontros e conversas entre referências de herança africana e europeias, como

---

1 Mestranda em Ciência da Religião pela PUCSP e bolsista pelo CNPq. E-mail: hanayra@outlook.com



as francesas e portuguesas. É nesse diálogo entre religiosidades de matrizes africanas, com o catolicismo, por exemplo, que podemos notar como as memórias e heranças são passadas através do tempo, da oralidade e dos costumes que se tornam rituais.

As fotografias de Adenor Gondim servem como dispositivos para entendermos o que chamamos aqui de visualidade e cultura material. Pois é através da foto que podemos nos transportar para a cidade de Cachoeira, nos momentos de festa em que essas mulheres transbordam não só as suas próprias estéticas, como também contam a história da irmandade através dos modos de vestir.

## **1. AS AFRO-MEMÓRIAS DA IRMANDADE DA BOA MORTE**

Segundo Lucilene Reginaldo (2011), as irmandades negras surgem no Brasil não apenas como territórios de resistência, mas também como locais de expressão e produção de identidades negras, onde esses ambientes se tornam chão para se preservar heranças de origem africana em uma nação escravista. Essa ideia também pode ser vista através dos estudos de Castro, onde as irmandades são entendidas como territórios protetivos, e também como responsáveis por preservar e difundir valores étnicos e de resistência cultural, além de fazer com que os negros encontrem, por meio delas, espaços que possibilitem autonomia nessa sociedade de regime escravocrata (CASTRO, 2006, p. 45 *apud*, CIDREIRA *et al.*, 2015, p. 14).

Para além do significado de proteção e difusão dos costumes negros, as irmandades possuíam um papel importante para a sociedade escravizada ou forra, organizavam e destinavam enterros para seus membros, que poderiam não os ter em outras ocasiões. Essa ligação com a morte, nos remete à uma cosmovisão negra, onde ritos fúnebres e de passagem precisam ser feitos e conduzidos de forma, com que o morto tenha esse estágio de sua existência feito com dignidade, como podemos observar em passagem do livro *As Vestes da Boa Morte* (2015):

A morte, na visão afro aparece como o grande elemento de ligação entre os dois mundos. Na interpretação com os rituais

católicos, os irmãos e irmãs africanos adaptam suas crenças a uma nova sobrevivência e, assim, novos conteúdos significativos são incorporados aos seus imaginários escatológicos de origem (CASTRO 2006, *apud* CIDREIRA *et al.*, 2015, p. 21).

A origem datada da Irmandade da Boa Morte, popularmente assim conhecida, não é exata, mas acredita-se que ela tenha surgido em meados do século XIX, em Salvador e posteriormente tenha sido transplantada para a cidade do Recôncavo Baiano. De acordo com histórias antigas, um suposto incêndio na igreja da Barroquinha, em Salvador, destruiu os documentos da irmandade, o que dificulta saber com exatidão a data de sua fundação. O que por outro lado, faz com que a oralidade, elemento tão presente dentro da cultura afro-brasileira, tome conta de salvaguardar uma parte dessa história.

Formada apenas por mulheres negras, a Irmandade se mantém até os dias de hoje, através principalmente da gestão de suas componentes, que trabalham em diversos ofícios, como também de doações e ações turísticas. A sua festa é organizada no mês de agosto, geralmente entre os dias 13, 14 e 15, que são os dias em que se celebram a Morte, o Velório e a Assunção de Nossa Senhora, numa adaptação do calendário cristão (SILVA; FREITAS, 2005). Por mais que não tenhamos os documentos como registros históricos que legitimem a história da Irmandade, para além dos livros, temos também a memória de suas associadas, que como mencionamos acima, nos remete à oralidade, método de transmissão e preservação de histórias, tão caros para a população afro-brasileira, onde essas histórias são passadas através da palavra dos mais velhos para os mais novos. No caso da Irmandade da Boa Morte as mulheres se encarregam dos papéis de guardiãs dessas memórias, e contam a sua história através de ritos, orações, comidas e também vestimentas.

Mãe Filhinha, Narcisa Cândida da Conceição, falecida em 2014, com mais de 100 anos, era uma dessas guardiãs da Irmandade, que com os seus tantos anos de vida e memória, contava muito da história da instituição que antes de fazer parte, via as suas parentes mais velhas inseridas. Mãe Filinha além de irmã da Boa Morte, era também mãe de santo do Terreiro Ilê Axé Itaylê, situado também na cidade de Cachoeira. A presença de Mãe Filinha tanto em uma irmandade católica de origem afro, quanto em um terreiro de candomblé, mostra uma das dimensões sincréticas dentro do universo da Irmandade.

Para entender o sincretismo, usamos dos pensamentos de Ferretti (1995), que apoiado nos estudos de Roberto da Matta (1987), explica que podemos ver o sincretismo como a capacidade de relacionar coisas que parecem opostas (DA MATTA, 1987, p. 14 *apud* FERRETI, 1995, p. 17).

Também encontramos sentido da ideia de sincretismo, quando nos atentamos para os pensamentos de Bhabha (2001), quando pensamos no conceito de entre lugar, no qual a capacidade de criar espaços entre culturas diferentes, se torna ponte para um novo imaginário. O sincretismo aparece então, não só na fé das irmãs da Boa Morte, onde catolicismo e heranças afro-religiosas se encontram, mas também nas vestimentas e adornos usados por essas mulheres negras, onde percebemos influências múltiplas, de várias referências culturais, e que nos aprofundaremos mais adiante.

## **2. CULTURA MATERIAL E VISUALIDADE ATRAVÉS DAS FOTOGRAFIAS DE ADENOR GONDIM**

A história do fotógrafo baiano Adenor Gondim com a Irmandade da Boa Morte, começa na década de 1990, quando ele se aproxima da comunidade e acaba responsável pelas fotografias e registros das irmãs e festas, além de ser mediador das relações entre a Irmandade e a Igreja Católica. Para esse estudo, os registros fotográficos de Gondim, servem como documentos para entendermos através da imagem, a dimensão simbólica, estética e religiosa das vestes das irmãs, pois é através das fotos que percebemos as texturas, cores e memórias dessas mulheres, que nos comunicam através de suas vestimentas e adornos de seus corpos negros.

O conceito de cultura material e visualidade é usado aqui, segundo Carp (2011, p. 475), onde podemos entender esses fatores como tudo o que é perceptível à cultura, não apenas artefatos, mas também os contextos, processos e habilidades de uso e produção, que cercam e interpenetram esses artefatos. O traje de beca, que veremos mais adiante por exemplo, nos remete a uma marca da relação com as sociedades de sua época, o que transforma a materialidade da roupa, com seus tecidos, adornos e arranjos, em documento, símbolo e sentimento (MONTEIRO, FERREIRA E FREITAS, 2005, p. 412 *apud* CIDREIRA,

2015, p. 27). Um outro exemplo para falar desses artefatos que envolvem o vasto território imaginativo da cultura material, são as joias usadas pelas irmãs, que possuem valor simbólico as vezes muito maior do que o material do qual são feitos, em si. Uma herança estética que vem de uma época em que poucas mulheres negras poderiam se vestir e se adornar de tal maneira, levando em conta a sociedade escravocrata em que estavam inseridas.

### **3. AS VESTES DA BOA MORTE**

Para os dias de festa, as mulheres da Boa Morte possuem um código de vestimenta específico, onde as roupas podem ser entendidas nesse caso, como contadoras de histórias e guardiãs de memória. As vestimentas, chamadas também de indumentárias, carregam o objetivo de identificar a comunidade por meio de cores e texturas específicas, construídas para o grupo. Isso se aplica no cotidiano das comunidades religiosas, como extensão do rito, fazendo parte do imaginário de tal comunidade, onde cada elemento possui o seu significado e importância simbólica, sendo importante para que o ritual aconteça.

Para além da imagem da indumentária pronta e vestida, é importante pensarmos também na feitura dessas peças, onde a escolha do material, o corte e a costura, também são processos importantes para o resultado final. Mas quem são as mãos que fazem essas peças, como se dão esses processos criativos que também fazem parte do ritual? A resposta pode ser recolhida da própria histórias dessas mulheres, que aprendem com seus parentes mais velhos, na maioria mulheres, o ofício do corte e da costura. Em depoimento no documentário *Vestidas Vibrantes, Mulheres Fascinantes* (2010) Dona Daddy, irmã da Boa Morte, que cresceu numa família candomblecista, conta que aprendeu a costurar ainda pequena, e que fazia as roupas dos orixás de sua mãe. Segundo Lody (2015) para entendermos uma parte da dimensão que abrange o imaginário das vestimentas e estéticas afro-brasileiras, precisamos passar pelo “traje de baiana”, uma indumentária que traz também fortes marcas mulçumanas, como a bata; o turbante e as chinelas de couro com pontas viradas para cima, além de uma evidência barroca, através das rendas e uso de amplas saias e bordados (LODY, 2015, p. 20). Essa descrição, pode ser facilmente aplicada às roupas das senhoras da Boa Morte, como veremos a seguir.

Como citado anteriormente, as vestes da Boa Morte possuem muitos elementos usados por mulheres negras no início do século XIX, um traje composto por elementos que mesclam heranças africanas, como os turbantes e panos da costa – tecidos de forma retangular, usados junto aos ombros e as vezes de forma transversal ao colo, com heranças europeias, expressas nas saias armadas, rendas e bordados, como o richelieu, de origem francesa. Essas mulheres, vestidas pela “roupa de beca”, eram conhecidas como “mulheres de partido alto”, mulheres muitas vezes alforriadas que moravam e trabalham nos centros urbanos da época. Essa composição ainda é vista atualmente sendo usada por mulheres que exercem o ofício de baiana de acarajé, como também nos terreiros de candomblé, de várias nações.

Ainda conforme Lody, as indumentárias usadas pelas irmãs da Boa Morte revelam o cuidado e o rigor ritual. O traje é tão importante que, ao morrer, a irmã leva uma roupa completa de gala; é a marca inegável do signo da fé, com os valores socioculturais desse grupo (LODY, 2001, p. 139 *apud* CIDREIRA *et al.*, 2015, p. 21). As mulheres vestem roupas inteiras brancas e com poucos adornos no primeiro dia de festa, simbolizando o luto à Maria. Nos últimos dias de festejó, vestem as roupas de beca, já mencionadas a cima e compostas por: o bioco, pano de cabeça na cor branca, bata branca enfeitada com richelieu, saia plissada de seda ou cetim, preta, pano da costa, feito de um lado de cor vermelha, de outro de cor preta, e as chinelas brancas, sem esquecer das joias, que também dialogam entre influências africanas, muitas vezes islamizadas e a joalheria portuguesa. As roupas dessa comunidade, também demonstram a hierarquia a que cada irmã pertence, onde por exemplo a irmã de bolsa, primeiro cargo da irmandade, usa vestes brancas por 3 anos e é identificada por uma bolsa vermelha. Os cargos mais altos podem ser identificados através de seus trajes, que são mais elaborados e adornados.

## Elementos das indumentárias das Irmãs da Boa Morte



Fotos: Adenor Gondim

## CONCLUSÃO

Através dos registros de Adenor Gondim, que além de fotográficos, são documentais, podemos analisar a importância das vestimentas para a Irmandade da Boa Morte. O sentido da cultura material e da visualidade aparece aqui como fator para entender a dinâmica dessa comunidade, que além de ritual, é estética. Uma estética que também é sincrética, passando pelos encontros de heranças africanas e europeias, candomblecistas e cristãs. As roupas, assim como os adornos dos corpos dessas mulheres negras, ganham sentido de documento e valor simbólico, essencial para a manutenção da comunidade. Ao analisarmos as vestimentas, nos remetemos ao ofício de costureira dessas mulheres, do fazer manual e do cuidado com o que irá adornar os seus corpos, que assumem a função de templo e ponte para o culto à Nossa Senhora e aos orixás.

## REFERÊNCIAS

- BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- 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: jan. 2017.
- CARP, M.R. **Material Culture**. In: Michael Stausberg and Steven Engler (eds). **The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion**. London: Routledge, 2011 p.474-490.
- CIDREIRA, Renata (Org.) et al. **As vestes da Boa Morte**. Cruz das Almas/BA: UFRB, 2015.
- FERRETTI, Sergio. **Repensando o sincretismo**. São Paulo, São Luís: Edusp/FAPEMA, 1995.
- LODY, Raul. **Moda e história: as indumentárias das mulheres de fé / Raul Lody; fotografias de Pierre Fatumbi Verger**. São Paulo, 2015.
- MONTEIRO, Aline. **Para Além do “Traje de Crioula”: um estudo sobre materialidade e visualidade em saias estampadas da Bahia oitocentista**. 2012. Dissertação (Cultura Visual) – Departamento de Artes Visuais da Universidade Federal de Goiás. Goiânia.

REGINALDO, Lucilene. **Os Rosários dos Angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista**. São Paulo: Alameda, 2011.

RIBEIRO, Vanhise da Silva. **Vestes vibrantes, mulheres fascinantes**. [Filme-vídeo]. Vanhise da Silva Ribeiro. Cachoeira, Universidade Federal do Recôncavo Baiano. 2010. 32 min. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=nOuX\\_55-y\\_Q](https://www.youtube.com/watch?v=nOuX_55-y_Q)> Acesso em: jun. 2017.

SILVA, Livia Maria Baêta da; FREITAS, Joseania Miranda. A Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte, uma perspectiva museológica e de gênero. **I Enecult**, Bahia, v.01, 2005. Disponível em: <<http://www.cult.ufba.br/enecul2005/Livia-MariaBaetadaSilva.pdf>>. Acesso em 02 de ago. 2017.



# Formas de resistência da memória e da cultura negra no Amapá: o caso da comunidade quilombola do mel da pedreira

*Elivaldo Serrão Custódio<sup>1</sup>*

## RESUMO

O presente texto objetiva refletir sobre as formas de resistência da memória e da cultura de uma comunidade remanescente de quilombo denominada de “Comunidade do Mel da Pedreira” localizada no município de Macapá, Estado do Amapá. O presente trabalho trata-se do resultado preliminar de um dos capítulos de um estudo etnográfico de natureza qualitativa que vem adotando a pesquisa bibliográfica, a análise documental, a entrevista semiestruturada e a ação colaborativa no âmbito da Tese de Doutorado do Programa de Pós Graduação em Teologia da Faculdades EST, tendo como orientador o professor Dr. Oneide Bobsin. O fator relevante para a escolha desta comunidade deve-se ao fato da mesma se diferenciar das demais, por não trazer como parte de sua cultura, os rituais afros e as festas de santos, à medida que realiza cultos evangélicos. No entanto, os resultados apontam que embora a Comunidade do Mel da Pedreira apresente princípios protestantes em sua forma de vida, nos hábitos e nos costumes, há evidências de resistência de memória e cultura negra em suas manifestações religiosas, pois utilizam a Caixa de Marabaixo e o Tambor, instrumentos símbolos de raiz negra muito utilizados nas celebrações de matriz afro no Amapá.

**Palavras-chave:** Comunidade Quilombola. Memória e Cultura Negra. Formas de Resistência. Identidade Protestante. Mel da Pedreira-AP.

## INTRODUÇÃO

As Comunidades Remanescentes de Quilombo, Comunidades Negras Tradicionais e Comunidades Negras Rurais se enquadram nos artigos 215 e 216 da Constituição Federal (CF) de 1988, que estabelece como dever do Estado

---

<sup>1</sup> Doutorando em Teologia pela Faculdades EST, em São Leopoldo/RS. Bolsista da CAPES. Docente da Secretaria de Estado da Educação do Amapá (SEED). Contato: elivaldo.pa@hotmail.com

proteger as manifestações culturais afro-brasileiras e ainda define como patrimônio cultural brasileiro.

A Comunidade de Remanescentes de Quilombo do Mel da Pedreira (CRQMP) no estado do Amapá é uma comunidade quilombola que se diferencia das demais existentes no Estado, por não trazer como parte de sua cultura, os rituais afros e as festas de santos, à medida que realiza cultos evangélicos (SACRAMENTO, 2013).

O presente texto objetiva refletir sobre as formas de resistência da memória e da cultura da Comunidade Quilombola do Mel da Pedreira localizada no município de Macapá, estado do Amapá. O presente trabalho trata-se do resultado preliminar de um dos capítulos de um estudo etnográfico de natureza qualitativa que vem adotando a pesquisa bibliográfica, a análise documental, a entrevista semiestruturada e a ação colaborativa no âmbito da Tese de Doutorado do Programa de Pós Graduação em Teologia da Faculdades EST, tendo como orientador o professor Dr. Oneide Bobsin.

## **1. A COMUNIDADE DE REMANESCENTES DE QUILOMBO DO MEL DA PEDREIRA**

A CRQMP está localizada na BR 156, na altura do quilômetro 30, cerca de 50 quilômetros da capital Macapá/AP, município ao qual a comunidade pertence. O acesso à CRQMP é realizado por uma estrada asfaltada e depois por um pequeno ramal sem asfalto até a vila, mas a comunidade também utiliza o transporte fluvial pelo lago perene que há no território.

O nome da comunidade advém da época em que o patriarca da família comprou essas terras e começou a prepará-la para a agricultura. Com a derrubada das árvores e da vegetação nativa foram encontradas abelhas sem ferrão e mel na região. Assim, como rio que corta as terras da comunidade chama-se pedreira daí a denominação de Mel da Pedreira.

De acordo com o Diário Oficial da União (DOU) de 02/02/2007, Seção 1, fl. 98, a área correspondente ao território da CRQMP foi reconhecida e declarada em 2.629,0532 ha. A CRQMP foi a 3ª comunidade a autoreconhecer e au-

todefinir e o 3º quilombo a ser titulado no Amapá. Na época foram cadastradas dezesseis famílias domiciliadas na comunidade.

Atualmente aproximadamente vinte e oito famílias vivem na comunidade, cerca de cento e quarenta e duas pessoas. No entanto, esse quantitativo de moradores/as na CRQMP, vem variando nos últimos anos, devido a constante migração para a zona urbana em Macapá-AP das pessoas mais jovens em busca de educação e melhor qualidade de vida, ou retorno para a mesma devido as construção de 42 casas habitacionais oriundas do Programa Mina Casa, Minha Vida do Governo Federal, entregues no mês de dezembro do ano de 2016.

A CRQMP existe desde 1954, sendo que no ano de 1968 passou a se declarar protestante, particularidade essa que marca a identidade desta comunidade, pois foi a única no estado do Amapá reconhecida e titulada como uma comunidade quilombola evangélica. Lembramos que a maioria das famílias nasceu na comunidade, exceto os primeiros ocupantes que vieram de outras comunidades afrodescendentes do estado do Amapá. Ao chegarem à região tinham como religião oficial o catolicismo apostólico romano e eram devotos de Santo Antônio, mas a aproximadamente quarenta e sete anos foram convertidos ao protestantismo.

O protestantismo na CRQMP se iniciou por meio de missionários da Igreja Presbiteriana de Macapá-AP (IPM) que chegaram à comunidade no ano de 1968. A IPM é uma Igreja filiada à Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), estabelecida em nosso país desde o século XIX. Observamos em nossa análise preliminar que a religiosidade da CRQMP está presente no seu cotidiano. Ao chegarmos à comunidade é notório como o modo de vida da comunidade se difere dos padrões religiosos de uma comunidade de matriz africana.

Dentre os diversos quilombos existentes e/ou reconhecidos no estado do Amapá, nunca um quilombo sofreu tanta influência e/ou interferência em sua cultura como a CRQMP. As pessoas que vivem nos dias atuais na comunidade são bastante simples, pois moram em casas construídas em sua maioria em madeira de lei e suas atividades econômicas são voltadas para a agricultura, pecuárias e confecção de artesanatos.

## **2. SINCRETISMO RELIGIOSO: IDENTIDADES EM COMUNIDADES QUILOMBO-LAS**

Compreender as manifestações sincréticas em comunidades quilombolas significa imergir num sistema complexo de crenças, manifestações culturais e religiosas distintas e costumes diversos. Na história tradicional e contemporânea verificamos que a maioria dos quilombos brasileiros tem sua base religiosa centrada no sincretismo religioso.

Essas trocas culturais nos lembram da discussão do conceito de sincretismo de Ortiz (1980, p. 102) quando diz que o sincretismo se realiza “quando duas tradições são colocadas em contato, de tal forma que a tradição dominante fornece o sistema de significação, escolhe e ordena os elementos da tradição subdominante”. No Brasil, o sincretismo religioso é um fenômeno social complexo. Segundo Sanches (2001, p. 69), o sincretismo religioso “valeu como uma poderosa arma que de início os negros habilmente manejaram contra a pressão esmagadora da cultura superior dos povos escravizadores”.

Para autores como Ferretti (1995) e Munanga (1989), entre outros/as, o sincretismo foi uma estratégia tanto de sobrevivência, de sabedoria quanto de adaptação que os africanos e africanas trouxeram para o Novo Mundo. Ou seja, uma fusão de elementos diferentes como forma de resistência a opressão do colonialismo. Enfim, quando analisamos o sincretismo religioso brasileiro, observamos um espaço aberto para muitas qualificações e interpretações, ou seja, resultado de um processo de domesticação.

A propósito do cristianismo, Oliveira (2015, p. 69) destaca que “o cristianismo desde sempre teve que conviver e se relacionar com povos, marcados por culturas e experiências religiosas diferentes e variadas”, além disso, ressalta a autora que o cristianismo “[...] ao longo dos séculos tem se autocompreendido como uma religião universal, cujos valores, crenças, normas seriam válidas para todos os povos e culturas”. Entretanto, ao longo dos séculos, o cristianismo como uma das dimensões da cultura ocidental, assim como outras religiões, também vem demonstrando que não está imune a outras manifestações religiosas e/ou culturais.

Não há como negar que a nação brasileira é uma nação mestiça e síncre-

tica em suas práticas religiosas. Neste sentido, entender a relação sincrética requer uma apurada sensibilidade para compreender, sob uma perspectiva mítica e ao mesmo tempo sociológica, como os brasileiros e brasileiras lidam com sua espiritualidade/religiosidade.

Observando os dados dos últimos censos demográficos brasileiro, percebemos, por exemplo, que os números não muito expressivos de declarantes de religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras sejam resultado de circunstâncias históricas nas quais estas religiões se encontraram e/ou se encontram e devido também ao sincretismo religioso, que serve como camuflagem de identidade religiosa devido às perseguições, ao racismo e a intolerância religiosa em nosso país.

A identidade negra, assim, como em outros processos identitários, se constrói gradativamente, num movimento que envolve inúmeras variáveis, causas e efeitos. E é entendida segundo Gomes (2005, p. 43), como uma “construção social, histórica, cultural e plural”. E esta construção da identidade negra não está relacionada somente a dimensão subjetiva e simbólica, mas, sobretudo no seu sentido político, pois este grupo, no processo histórico, sempre foi excluído de participações na sociedade (MUNANGA, 1994).

### **3. FORMAS DE RESISTÊNCIA DA MEMÓRIA NEGRA: A EXPERIÊNCIA DO MINISTÉRIO DE LOUVOR “ASAFES DO REI”**

O Ministério de Louvor “Asafes do Rei” é um grupo formado por membros da Igreja Presbiteriana. Em conversa com a líder do grupo, senhora Edinéia de Souza Cyrillo Neriz<sup>2</sup> nos relatou que antes este grupo só trabalhava com o estilo comum, isto é, tradicional, mas depois da visita de um maestro protestante vindo da cidade de São Paulo no ano de 2014, segundo ideia e sugestões do mesmo, sugeriu e incentivou que eles adaptassem suas canções e ritmos a realidade e cultura local, tão difundida no estado do Amapá.

Assim, a sugestão foi acatada e a partir de então, o Ministério de Louvor “Asafes do Rei”, com autorização da igreja local, começou a adaptar suas canções e ritmos ao Marabaixo e ao Batuque. Desde então, o grupo vem usando as caixas

---

<sup>2</sup> Diário de campo – conversa realizada em 21 de outubro de 2016 no CRQMP.

de Marabaixo e os Tambores nas celebrações religiosas na igreja ou por onde tem passado.

Relata Edinéia de Souza Cyrillo Neriz que no início, a novidade não foi bem aceita pela comunidade protestante, pois algumas pessoas achavam que não era de Deus usar esses instrumentos. Entretanto, Edinéia conta que explicava a essas pessoas - com base nas Sagradas Escrituras - de que própria Bíblia Sagrada afirma se deve Louvar a Deus com adufes, tambores, pandeiros, atabaques, entre outros, e que acredita que tinha sido Deus que havia criado esses instrumentos para o seu louvor e adoração.

Citava, por exemplo, o Salmo 150 para dar veracidade as suas afirmações. Com isso, ao longo de dois anos (2014-2015), foram convencendo a comunidade da importância também de valorizarem suas raízes, ou seja, sua identidade negra. Mesmo assim, ainda existe resistência por parte de alguns membros da Igreja Presbiteriana.

Atualmente o grupo conta com a participação de dezoito integrantes sendo treze adultos entre homens e mulheres e cinco crianças, pois o grupo também conta com a participação dos “Asafes Mirim”, um grupo formado por crianças da CRQMP que também que tocam já no ritmo dos adultos, usando os mesmos instrumentos de percussão, mas eles só tocam, não cantam ainda. Segundo ainda Edinéia de Souza Cyrillo Neri, eles também utilizam outros instrumentos como bateria, guitarra, contrabaixo e violão, mas quando é no ritmo do marabaixo, eles usam somente os tambores.

Na CRQMP existem três igrejas evangélicas atuando: Igreja Presbiteriana, Ministério do Deus Vivo e Verdadeiro e Igreja Assembleia de Deus. No entanto, somente as duas primeiras - até o momento - utilizam desses instrumentos de matriz afro em suas celebrações religiosas. Quando perguntamos aos participantes da pesquisa (pastores) sobre qual é o significado ou a simbologia desses instrumentos musicais de matriz afro utilizado nos cultos em especial a caixa de marabaixo e o tambor, obtivemos como respostas de que esses instrumentos agora são consagrados ao trabalho do Senhor, se antes eram direcionados aos orixás, hoje são direcionados e consagrados a Deus. Além disso, afirmam que embora o ritmo continue sendo o mesmo do marabaixo e do batuque, há diferenças nas canções, pois as letras são baseadas na Bíblia Sagrada e antigamente era baseada em algum santo ou algum espírito da floresta.

Essas declarações ora mencionadas reforçam o pensamento de que embora na teoria os moradores da CRQMP neguem à presença de religiosidade afro-ameríndia, na prática, e a simbologia nas celebrações e/ou manifestações religiosas, estão fundadas na religiosidade de matriz afro-ameríndia, pois os ritos, os símbolos e os instrumentos são os mesmos, inclusive a musicalidade.<sup>3</sup>

Parece-nos que nesses cultos acontece uma miscigenação de crenças e o sincretismo religioso afro-protestante exerce uma forte influência na comunidade. Lembramos que a música africana e afro-brasileira se encontra imersa no universo da cultura brasileira. Além disso, a música africana e afro-brasileira é um elemento também identificador da identidade negra.

Sobre a questão da musicalidade nos cultos protestantes, nas últimas décadas vem mudando e/ou sofrendo alterações, pois por muito tempo não se permitia, por exemplo, o uso de palmas, instrumentos como bateria, atabaque, entre outros. Podemos dizer que se adotavam estilos musicais totalmente europeus e americanos. Entretanto, na atualidade, existe uma variedade de estilos musicais, de instrumentos e de ritmos. E nesse espaço, as musicalidades bem como os instrumentos de matriz africana e afro-brasileira estão presentes.

Um dos entrevistados enfatiza que quando começaram a adaptar a caixa de marabaixo e o tambor em suas manifestações religiosas, tiveram resistência não por parte dos quilombolas, mas por parte da liderança religiosa. Esse entrevistado expressa que no início da conversão da CRQMP, a igreja local era presidida por pastores tradicionais que vinha de fora e que não conheciam a realidade local. Com a consagração de um pastor quilombola local, as coisas começaram a mudar, pois o pastor local logo reconheceu a importância de se manter esses instrumentos como herança cultural negra.

## **CONCLUSÃO**

No decorrer desta pesquisa, observamos que a concepção de quilombo está muito engendrada nas questões da cultura, da identidade e da religiosidade. No caso da CRQMP, em especial, observamos através da pesquisa que o processo de evangelização vem trazendo como resultados, novos hábitos, valores e

---

<sup>3</sup> Diário de campo – 07 de fevereiro de 2016.

costumes. O que implica-nos a dizer que existe neste espaço, uma transposição cultural onde o modo de vida desta comunidade é sacralizado pelo protestantismo.

As práticas religiosas cristãs dos quilombolas da CRQMP são diversas, mas a base está em apenas um livro: a Bíblia Sagrada. Na pesquisa de campo *in loco*, verificamos que há muito incentivo e estímulo por parte da liderança religiosa à leitura dos textos sagrados.

Observamos que a identidade quilombola protestante é constituída numa relação de confronto com o catolicismo apostólico romano, bem como em oposição às práticas religiosas de matriz afro e ameríndia. Percebemos no meio científico e no meio social em geral que essa questão é um tema que ganha destaque no processo de discussão, tanto no seio do Movimento Negro Brasileiro, como em meio a alguns cientistas sociais, que tentam além de desmascarar a democracia racial, resgatar a cultura negra.

Enfim, os resultados da pesquisa apontam que embora a CRQMP apresente princípios protestantes em sua forma de vida, nos hábitos e nos costumes, há evidências de resistência de memória e cultura negra em suas manifestações religiosas, pois utilizam a Caixa de Marabaixo e o Tambor, instrumentos símbolos de raiz negra muito utilizados nas celebrações de matriz afro no Amapá.

## REFERÊNCIAS

BRASIL. Ministério do desenvolvimento Agrário. Instituto nacional de colonização e Reforma agrária. Diário Oficial da União (DOU) de 02/02/2007, Seção 1, fl. 98. **Portaria de 30 de janeiro de 2007**. Disponível em: <<http://www.jusbrasil.com.br/diarios/443896/pg-98-secao-1-diario-oficial-da-uniao-dou-de-02-02-2007>>. Acesso em: 10 fev. 2014.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Edusp/FAPEMA, São Luiz - MA, 1995.

GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: \_\_\_\_\_. **Educação anti-racista, caminhos abertos pela lei federal 10.639/03**. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005, p. 43 (Educação Para Todos).



MUNANGA, Kabengele. **Art Africain et syncretisme religieux au Brésil**. Dédalo, São Paulo, n. 27, 1989, p. 99-128.

MUNANGA, Kabengele. Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil. In: \_\_\_\_\_. SPINK, Mary Jane Paris (Org.) **A cidadania em construção**: uma reflexão transdisciplinar. São Paulo: Cortez, 1994, p.177-187.

ORTIZ, Renato. Do sincretismo à síntese. In: \_\_\_\_\_. **A consciência fragmentada**: ensaios de cultura popular e religião. São Paulo: Paz e Terra, 1980, p. 102.

OLIVEIRA, Irene Dias de. **Religião e as teias do multiculturalismo**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

SANCHES, Pierre. **Percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Verj, 2001.

SACRAMENTO, Sonia Maria da Silva. *O impacto das trocas culturais nas comunidades quilombolas: do tambor a guitarra*. Dissertação (Mestrado) - Universidade da Amazônia, Programa de Mestrado "Stricto Sensu" em Comunicação, Linguagens e Cultura, 107 f. 2013. Belém, 2013.

# Heidegger, Gadamer e “hermenêutica da facticidade”: contribuições no trabalho fenomenológico na cosmo visão Juremeira.

*Wellida Karla Bezerra Alves Vieira*<sup>1</sup>

*Mirinalda Alves Rodrigues dos Santos*<sup>2</sup>

*Roberto Pereira Veras*<sup>3</sup>

## RESUMO

O objetivo do presente artigo é apresentar de forma sintética a proposta da “Hermenêutica da Facticidade de Gadamer, juntamente com a base recebida de seu mestre Heidegger, pensando suas contribuições para a fenomenologia num breve recorte da Cosmo visão juremeira. Uma vez que, entendemos que é uma cosmovisão religiosa e cultural que está relacionado com o sagrado ligada a todo universo mítico que envolve a Jurema Sagrada, desde seus ritos e crenças as suas práticas culturais ancestrais. A Jurema, por sua vez, é uma religião mediúnic, onde a partir de seus ritos, os seus adeptos entram em estado de transe e são “incorporados” pelas entidades espirituais. Nesse sentido, metodologicamente esse trabalho teve como base bibliográfica onde foi feito um breve trabalho de observação e entrevista no campo religioso. Para análise desse estudo foram utilizados o recurso da observação e a entrevista em áudio. Diante das análises realizadas consideramos, portanto, que o projeto da “hermenêutica da facticidade” apresentada por Gadamer, o qual recebe diretamente grande influencia de Heidegger, conduz a nova percepção das ações humanas no campo religioso como sendo uma ação humana ontológica na perspectiva da fenomenologia. No entanto entendemos que há total possibilidade do projeto do autor contribuir significativamente para os estudo fenomenológico da Religião em várias culturas religiosas

**Palavra-chave:** Hermenêutica. Facticidade. Fenomenologia. Jurema.

---

1 Mestra e doutoranda em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB, (w.karla-jp@gmail.com)

2 Mestra e doutoranda em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB (mirirodrigues2@gmail.com).

3 Mestre e Doutorando em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB. (roberto-veras\_cg@hotmail.com).

## INTRODUÇÃO

A segunda Grande guerra trouxe várias consequências para a sociedade, no âmbito filosófico ela ocasionou a ruptura com a grande tradição da filosofia alemã<sup>4</sup>. Martin Heidegger (1889-1976) foi um filósofo alemão ligado a corrente do existencialismo, sua formação foi bastante influenciada por Edmund Husserl, criador da fenomenologia. Heidegger era militante do partido nazista, que segundo Fausto Castilho<sup>5</sup> (2012) foi uma das máculas da vida do autor, visto que ele penetrou o nazismo em busca de ascensão social. O livro que marcou a sua vida foi a obra *Ser e tempo* (1927), livro no qual ele faz uma análise da história da filosofia e expõe ideias que foram frutos da experiência direta com o Husserl.

O projeto da *hermenêutica da facticidade* foi formulado pela primeira vez em 1923 no curso ministrado por Heidegger intitulado: “Ontologia: Hermenêutica da facticidade”. Ao tratar de hermenêutica, contudo, Heidegger pensa algo muito maior. Não se trata mais de interpretar um texto. O filósofo alemão, partindo da proposta hermenêutica desenvolvida por Schleiermacher e Dilthey, aplica a hermenêutica à vida, ao existir, “Heidegger, partindo também de Dilthey, vai mais longe: torna-se o iniciador de uma reflexão ontológica radical e revela o pro-jeto (*Entwurf*) existente em toda compreensão. A compreensão é o movimento da ‘transcendência.’” (GADAMER, 2006, p. 40)

Heidegger expõe, nessa nova interpretação de texto, uma compreensão do verbo *verstehen*<sup>6</sup>, que é voltada para uma atuação. Essas novas formas de ver o texto, trazem à tona informações não lidas nas entrelinhas e que serão fundamentais para a compreensão do texto. Heidegger não pretendia partir do *co-gito*<sup>7</sup> puro de um eu transcendental, como seu mestre Husserl, mas sim procurava desenvolver uma “hermenêutica da facticidade”, onde a própria existência concreta e já sempre *dada* do homem seria a base para qualquer investigação fenomenológica. (MISSAGIA, 2012, p. 2).

Gadamer nasce em 1900 e foi aluno de Heidegger. Ele é conhecido por seus estudos, nos quais ele traz uma hermenêutica voltada para interpretação

---

4 Composta por pensadores como Nietzsche, Marx, Hegel, Schopenhauer, Engels etc.

5 Em entrevista concedida ao Jornal da Unicamp, em agosto de 2012.

6 Compreendendo um novo saber, uma nova forma de ver o mundo.

7 O cogito aqui se refere ao termo de Descartes, que serve como pontapé para as teorias do conhecimento.

de linguagens históricas e concretas, que entra em diálogo com as outras interpretações (CROCOLI, 2012). A hermenêutica amplia seus horizontes e alcança assim espaços não caminhados antes.

Uma das ideias centrais da obra de Gadamer é o pensamento em que os métodos das ciências modernas e naturais nunca irão dar a última palavra da verdade, nem tão pouco trará a estrutura para a compreensão da mesma. O pensamento da hermenêutica de Gadamer consiste na seguinte equação:

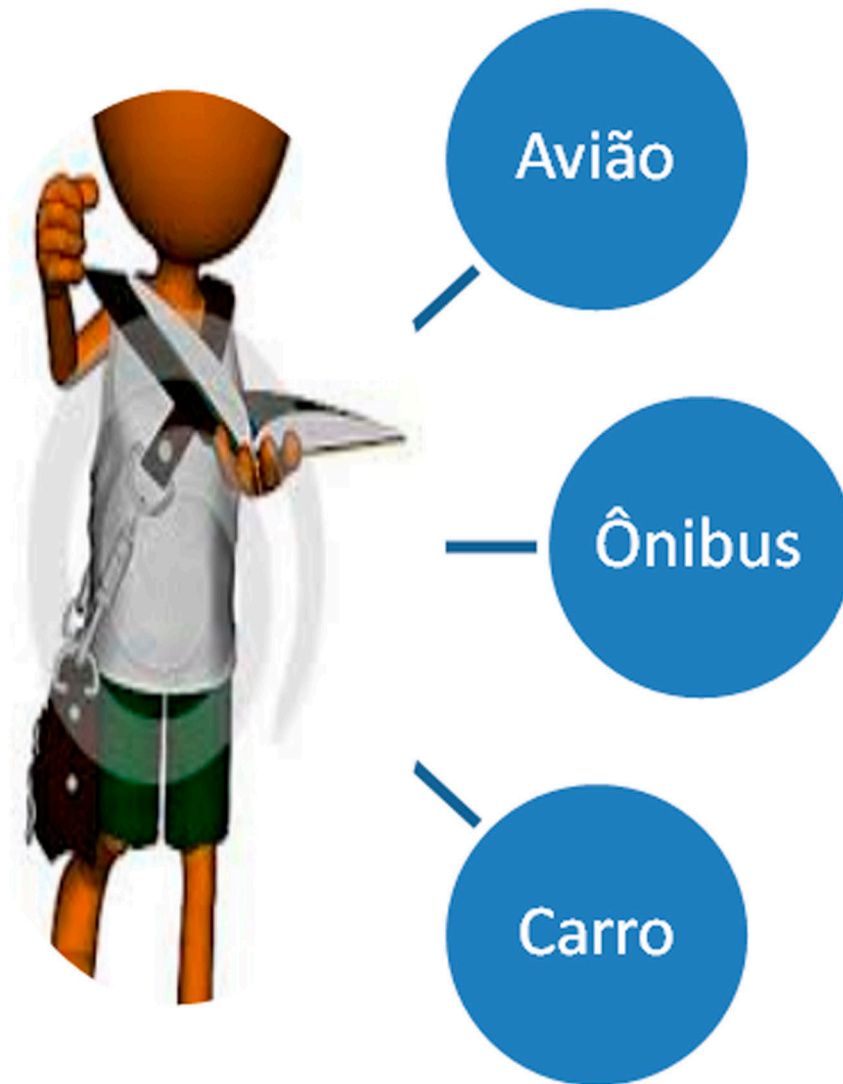
Poesia + Ciência = **Pensamento da hermenêutica de gadameriana**

Sendo assim, adentra-se no desconhecido e a via não é mais a ciência e sim a poesia, na sua pluralidade linguística. Essa pluralidade na interpretação, associada a diferentes linguagens – políticas, literárias, jurídicas, filosóficas, artísticas e culturais – caracteriza o pensamento de Gadamer. Sua principal obra foi *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* (*Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*), lançado em 1960, nela o autor faz uma síntese das ideias de Heidegger nas quais ele vai utilizar no seu trabalho. Ele constrói uma hermenêutica da filosofia heideggeriana.

Outra obra de grande importância do Gadamer é *O problema da consciência histórica* (*Le problème de la conscience historique*, 1996), no qual o autor trata no capítulo 3 sobre Heidegger e o significado da “hermenêutica da facticidade” para as ciências humanas, irei me deter principalmente a este capítulo por considerar ser o que mais contribui para minha argumentação. O que aproxima o pensamento de Gadamer ao pensamento de Heidegger é a ideia de que poetizar é pensar.

O Gadamer penetra a análise existencial do ser-aí, feita por Heidegger, e enumera novas perspectivas ontológicas (GADAMER, 2006). O ontológico se dá sempre num horizonte amplo de possibilidades, ele é movimento. Nesse caso, ele refere-se ao “ser”, por exemplo, um estudante (organograma 1) vai participar de um evento em outro estado, ele tem inúmeras formas de ir ao evento, ele pode ir de avião, ônibus, carro etc. Essa possibilidades consistem no ser ontoló-

gico, que possui várias maneiras de cumprir tal tarefa, nos mais diversos níveis.



Organograma 1: *Ser ontológico.*

Autor: Wellida Karla B. Alves Vieira (2016)

Todas essas possibilidades pertencem ao horizonte ontológico. O fato dele escolher ir de avião, não quer dizer que para todos os eventos que ele for ele irá de avião. O que acontece é que no momento em que ele escolhe uma possibilidade, as outras deixam de existir, ao menos naquele determinado momento. Pois bem, o “ser” para a filosofia está ligado ao ontológico (movimentos), já a escolha, está ligada ao ôntico (ente), ao estático.

Gadamer em seu livro *Los caminos de Heidegger* (2002) fala o conceito da hermenêutica da facticidade:

Pois facticidade quer dizer o fato em seu ser-fato, ou seja, justamente aquilo do qual não se pode voltar atrás. Também em Dilthey (...) já se encontra a caracterização da vida como fato do qual não se pode voltar atrás. E sem dúvida é parecido em Bergson, Nietzsche e Natorp. (...) Portanto, hermenêutica da facticidade é um *genitivus subjectivus*. A facticidade se põe, ela mesma, na interpretação. A facticidade que se interpreta a si mesma não junta em si mesma conceitos que a interpretariam, mas sim é um modo do falar conceitual que quer agarrar sua origem, e com ela seu próprio alimento vital, quando se transforma à forma de uma proposição teórica (GADAMER, 2002a, p. 282).

Sendo assim, Gadamer faz a união da ontologia com a hermenêutica, formando uma 'ontologia estética', voltada para a obra de arte e para os tempos, espaços e silêncios. Tanto para o Heidegger, quanto para o Gadamer, essa hermenêutica da facticidade vem acompanhada de uma nova liberdade do espírito.

Heidegger traz uma noção de compreensão voltada para o ser do ser-humano, ou seja, as relações que o indivíduo participa na sociedade e suas possibilidades ontológicas para tal, daí resulta em uma análise sobre o poder do homem, em que o homem – como um ser irreversível – é o principal autor da sua vida, tanto em comum, quanto em sociedade. Sendo assim é um ser de possibilidades. Dessa forma, Heidegger propõe - como que uma necessidade da hermenêutica da facticidade – uma busca do conhecimento histórico (do ser ôntico), na intenção de se ter uma base de conhecimento sobre o tal. Gadamer se apropria dessa ideia do Heidegger e detalha esse método nas suas ideias hermenêuticas.

O que Gadamer aponta é o dado fundamental, percebido por Heidegger, de que o homem somente pode fazer história por ser ele mesmo um ente "histórico". Não somente o aspecto da abertura em relação às possibilidades ganha destaque, mas também a característica fundamental do homem de "pertença a tradições": enquanto entes históricos partimos sempre de uma vinculação direta com a tradição à qual pertencemos. Ainda que possamos – e muitas vezes devamos – questionar ou mesmo romper com os prejuízos embutidos em nós pela tradição, é fato inegável que mesmo toda crítica surge de um ponto de vista já previamente marcado pela tradição que nos formou. (MISSAGIA, 2012, p. 4)

O homem por si mesmo é um ser histórico, um ser produtor de cultura. Nas culturas religiosas com o recurso da hermenêutica da facticidade, conseguimos destacar claramente esse ser ontológico a partir do viés da fenomenologia. Ademais, o método fenomenológico, antes de qualquer coisa é uma atividade filosófica. “Podemos dizer que a fenomenologia enquanto parte da filosofia mais criativa, o método mais arrojado para compreensão daquilo que possa ser manifestado, das impressões que figuram uma filosofia transcendental dentro do pensamento contemporâneo.” (OLIVEIRA, 2015, p. 12) Assim procedendo, a necessidade do diálogo com a tradição se mostra viável, isso porque a metafísica impulsiona a discrepância entre a elaboração concreta sobre a questão do sentido do Ser.

A religião é sustentada pelas verdades metafísicas, cuja elaboração é principalmente subjetiva. Nesse caso, uma das principais afirmações que conseguimos obter da tradição que a visão do mundo é apenas possível pela condição ontológica que fundamenta nosso espírito. Nessa perspectiva, funda-se a religião. A necessidade de uma base que consiga sustentar a realidade atemporal é introduzida entre mitos e ritos. Podemos tomar como exemplo os gregos, pois eles apresentam uma perspectiva religiosa que fundamenta sua ética desde o período clássico na figura de Homero e Hesíodo:

En todo caso, es en Grecia donde tenemos los primeros testimonios de una atención expresa al hecho religioso. Esta atención tiene tres tipos de manifestaciones. El primero aparece en el interior del mundo religioso mismo y constituye un simple desarrollo de la expresión “racional” del hecho religioso a través de los relatos míticos. En un momento determinado de la evolución de la religión politeísta, ésta sistematiza los mitos en los que se ha venido expresando su creencia en los dioses y a través de esa sistematización organiza sus múltiples manifestaciones en un panteón jerarquizado. En este sentido, Homero y Hesíodo, con sus mitologías y sus teogonias, constituirían la primera manifestación de la aplicación de la razón, ya de alguna manera sistematizadora, al hecho religioso. En ellos, como en las mitologías de todas las grandes culturas de la Antigüedad, más que los rudimentos de la ciencia de las religiones tenemos los precursores de la teología. En efecto, más que describir o estudiar el hecho religioso, los poetas y los grandes “creadores” de los sistemas mitológicos se dedican a reflexionar sobre lo divino y a ordenar sus manifestaciones. (VELASCO, 2006, p.19)

O campo abstrato de conceitos elaborados pelas religiões arcaicas

se apresenta como a relação entre homem e mundo, assim sendo, o primeiro sempre como elemento condicionante da realidade vivenciada pela realidade do mundo. Aqui, primeiramente, a razão sistematiza as crenças apresentando respostas à cultura que outrora não se obtinha. A contribuição dos aspectos místicos para a evolução das sociedades é demasiadamente importante, pois é nessa configuração que o homem tem a probabilidade de ter acesso ao mundo enquanto realidade fenomênica, isto é o homem pode conseguir o acesso à vivência do real. “A revelação de um espaço sagrado permite que se obtenha um “ponto fixo”, possibilitando, portanto, a orientação na homogeneidade caótica, a “fundação do mundo”, o viver real.” (OTTO, 2007, p.12) Todavia, a religiosidade está contida no fundamento tanto espacial quanto temporal, isso é notório. Assim, temos que verificar como a maneira fenomenológica atua e suas respectivas proposições que o sujeito se encontra inserido. “La relación de la fenomenología con la historia de las religiones y la atención, en el establecimiento de la estructura del hecho religioso, al elemento intencional han llevado a subrayar un último momento importante del método fenomenológico.” (VELASCO, 2006, p. 64) Segundo ele, os textos para o pesquisador das religiões são a forma pela qual o conhecimento é acolhido, sendo assim, a receptividade do leitor e aplicador do método faz a circulação das informações mais convincentes. É nesse aspecto que afirmamos a historicidade atrelada ao movimento fenomênico, cuja participação do sujeito é condição *sui generis* na elaboração das formas divinas.

## 2. UM OLHAR FENOMENOLÓGICO NA COSMO VISÃO JUREMEIRA

Ao pensarmos sobre Jurema, podemos analisá-la em quatro dimensões: uma bebida, uma planta, uma entidade ou culto. De fato, poderíamos explicar cautelosamente cada um desses segmentos. No entanto, podemos resumir que todos estão conectados à mesma cosmovisão religiosa e cultural. Essa relação do sagrado está ligada a todo universo mítico que envolve a Jurema Sagrada, desde seus ritos e crenças as suas práticas culturais ancestrais.

A Jurema por sua vez é uma religião mediúnica, onde a partir de seus ritos, os seus adeptos entram em estado de transe e são “incorporados” pelas entidades espirituais da “Aruanda”<sup>8</sup>, para obterem vivências neste plano espiritual

<sup>8</sup> Área reservada no plano espiritual onde vivem as principais entidades espirituais da jurema; caboclos, pretos, baianos, indígenas, ciganos etc.



e favorecer aqueles que os procuram em busca de alívios aos seus problemas de qualquer ordem. As questões de temporalidade mítica e linear estão totalmente ligadas ao culto à Jurema. No tempo cronológico, a Jurema é extremamente organizada onde existem calendários anuais e mensais a serem rigorosamente cumpridos, pois dizem respeito aos principais eventos do terreiro, segundo eles necessários ao juremeiro praticá-lo.

Esses eventos maiores são realizados nos chamados “toques”, que são cerimônias de gira com danças utilizando-se de instrumentos musicais artesanais tais como: élus de couro de animal (atabaque), maracás de cabaças, afoxés e triângulos. Neste cerimonial, são entoados as toadas da jurema para convidar as entidades à manifestação local como também dispensá-las após seus momentos em terra.

Neste calendário específico são programados mais dois tipos de ritos diferentes: a Jurema de Chão e a Jurema na Mata. As Jurema de Chão são cerimônias destinadas a preparação e maturidade espiritual dos filhos e agregados das casas. Com suas entidades atuantes utilizando-se de símbolos específicos da Jurema: cachimbos e fumos variados além da bebida da planta sagrada. As juremas na mata também ganham força nas práticas de seus adeptos. Esses ritos assemelham-se mais as pajelanças<sup>9</sup> indígenas ou práticas xamânicas<sup>10</sup> de culto aos ancestrais, pois são praticadas em matas em torno de fogueiras. Nestes rituais são cantadas pontos ou toadas, e invocados espíritos dos caboclos e nações indígenas antigas como os Tupinambás.

A Jurema ou pelo menos parte dos ritos que nos levam hoje a esse culto, são remanescentes dos povos indígenas do Nordeste. Apesar de ter uma grande representação ou reconhecimento por alguns pesquisadores, do auge desta prática religiosa ter se desenvolvido na cidade de Alhandra na Paraíba, acreditamos que comumente a Umbanda, que em sua maioria aponta sua fundação ou organização para a cidade do Rio de Janeiro. A prática do Catimbó, que seria o formato inicial da Jurema, é desenvolvida em vários lugares do nordeste simultaneamente. Nos estados da Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Bahia, como observado em várias bibliografias.

Na perspectiva fenomenológica, conseguimos observá-la a partir de

---

9 Ato ritual realizado pelo Pajé, líder espiritual indígena.

10 Relacionado ao Xamanismo, filosofia antiga ligada que visa o reencontro do homem com os ensinamentos e fluxo da natureza e com seu próprio mundo interior e seus ancestrais, pratica indígena e tribal.

seus fenômenos religiosos. Esses podem ser constituídos em consonância com seu conjunto de ritos, mitos e crenças. No Culto a Jurema, há uma variedade de simbologia que se conectam a história oral, aos mitos e aos sistemas ritualísticos realizados nas sessões ou giras. As simbologias podem ser interpretadas de formas diversas levando em consideração o fenômeno.

Por ser uma religião mediúnica com ação direta de entidades espirituais podemos pensar seus fenômenos nas perspectiva apontada por Gadamer como uma Ontologia Hermenêutica. Uma vez que nenhum rito mesmo que previamente organizado em suas particularidades segue o mesmo padrão ritual. Mesmo utilizando-se de símbolos e palavras comuns aa pratica religiosa. As entidades as quais estão ligadas ao rito desenvolvem as sessões em formatos diferentes ou perspectivas diferentes. Dessa forma cada rito vai resificando-se nas praticas diárias da cultura religiosa desenvolvendo no religioso um ser ontológico.

Observando um fenômeno na Jurema conhecido como “entrada de quarto”, que na verdade é um rito que indica iniciação do juremeiro a religião. Identificamos num mesmo terreiro, zelado pela mesma mãe de santo diferenças físicas e fenomenológicas no mesmo ritual a aplicado a iniciados diferentes. No exemplo 1, na esteira ao chão foram destacadas além dos símbolos das entidades da Jurema, Itás (pedras) para cada entidade assentada do médium juremeiro. No caso do primeiro exemplo: sete representações, junto a essas representações indumentárias e uma variedade de alimentos destacando a entidade. Nesse primeiro exemplo após todo ritual praticado, o iniciado adentra o quarto, onde instantaneamente é incorporado por uma das entidades assentadas no momento. Que retorna ao pátio do terreiro e interage com os religiosos locais. No exemplo 2, os símbolos da Jurema permanecem na mesma esteira. No entanto, apenas três *Itás* são destacados com suas indumentárias. Semelhantemente todo restante do ritual foi realizado mas com pequenas diferenças. Ao termino, o iniciado entrou no quarto e finalizou-se o rito. Quando conversamos com a Juremeira sobre as diferenças na preparação e condução dos dois ritos. Ela explicou-nos que:

“Olhe, apesar da cerimonia ser pra mesma coisa, que é a preparação de iniciar o juremeiro. Quem vai dizer como quer minha filha os preparado é as entidade, o espírito, entende? No caso deles o mestre deles

disse como ia ser. Na minha filha as sete entidade dela foi assentada. No meu filho só três. E agente não como controlar isso não. As vez o espirito vem na hora da lavagem ou quando entra no quarto ou até num vem entendeu? Agente não manda nisso, eles que fazem como acham certo e a necessidade do juremeiro.” ( Mãe de Santo – 2016)

O depoimento da Mãe de Santo umbandista, apenas reafirma o que conseguimos observar claramente, as diferenças nos fenômenos religiosos no culto a jurema sagrada. Onde mesmo existindo um acultura religiosa pautada em seus ritos, mitos e costumes. O fenômeno independe do que é programado e realizado, não seguindo assim um padrão metrificado. Fazendo com que a cada rito realizado ocorra uma ressignificação para o grupo praticante religioso.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A Filosofia muito contribuiu para a base da ideia de Fenomenologia. No entanto pensar uma fenomenologia da Religião ainda causa estranhamento para muitos estudiosos na área. Acreditamos que a projeto da “*hermenêutica da facticidade*” apresentada por Gademer, o qual recebe diretamente grande influencia de Heidegger, conduz a nova percepção das ações humanas no campo religioso como sendo uma ação humana ontológica na perspectiva da fenomenologia.

Fazendo o recorte com base na observação em um rito específico do culto a jurema sagrada, acreditamos ter conseguido observar os traços significativos dessa ideia inicial. Obviamente, utilizamos apenas um rito como base para análise do fenômeno. No entanto entendemos que há total possibilidade do projeto do autor contribuir significativamente para os estudos fenomenológicos da Religião em várias culturas religiosas.

## **REFERÊNCIAS**

ASSUNÇÃO, L. **O reino dos mestres**: a tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

SALLES, S. À sombra da jurema encantada: mestres juremeiros na umbanda de Alhandra. Recife: Ed. Universitária UFPE, 2010.

BURKE, Peter. **Testemunha ocular**: história e imagem. Tradução de Vera M<sup>a</sup> Xavier dos Santos. Bauru: EDUSC, 2004 [2001].

\_\_\_\_\_. **O que é História Cultural?** Tradução de Sergio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005 [2004].

CROCOLI, Daniel José. **Contribuições da hermenêutica filosófica da Hans Georg Gadamer para a educação**. (Anais do IX Seminário de pesquisa em educação da região sul, 2012, disponível em <http://www.ucs.br/etc/conferencias/index.php/anpedsul/9anpedsul/paper/viewFile/55/845>)

OLIVEIRA, P. A religião para além da contingência humana em Jean-Paul Sartre. **FAPAM**, Pará de Minas, v.4, n.4 p. 52-64, Abr/2013.

OTTO, R. **O Sagrado**. São Leopoldo/Petrópolis. EST/Sinodal/Vozes. 2007.

SALLES, S. À sombra da jurema encantada: mestres juremeiros na umbanda de Alhandra. Recife: Ed. Universitária UFPE, 2010.

VELASCO, J. **Introducción a la fenomenologia de la religion**. Cristiandad, 1978.

VIEIRA, W. **Sagrada: Desafios à Prática Docente no Ensino Fundamental**. João Pessoa, 2015. (Dissertação de Mestrado, UFPB/ CE).

# O terreiro como locus difusor da filosofia africana

Hendrix Silveira<sup>1</sup>

## RESUMO

A abordagem afrocentrada, como preconizada pelo Prof. Asante, se inscreve também como uma perspectiva pós-colonial uma vez que faz a crítica ao eurocentrismo e recoloca o africano como agente intelectual e cognoscente de si mesmo. Nesta perspectiva verificamos que a observação do africano sobre o mundo resultou na concepção de uma cosmovisão geradora de Teologia e Filosofia próprias. Temos trabalhado exaustivamente na apreensão de uma Afro-teologia, ou seja, uma Teologia das Tradições de Matriz Africana de abordagem afrocentrada e neste trabalho apresentaremos alguns conceitos que autores africanos têm pensado em termos de uma Filosofia de matriz africana e perceber minimamente a permanência dessa filosofia nas comunidades tradicionais de matriz africana no Brasil – ou seja, os terreiros – em especial no Batuque do Rio Grande do Sul. O método é o da análise bibliográfica, uma vez que a produção sobre a Filosofia Africana é imensa e abrolhada tanto por autores nativos quanto por brasileiros e europeus.

**Palavras-Chave:** Afrocentricidade. Filosofia Africana. Batuque.

## INTRODUÇÃO

A África é um continente. Possui 54 países que agregam mais de 800 etnias que falam mais de mil línguas. Supor, portanto, que exista uma *filosofia africana* parece ser um tanto perigoso por um lado ou incrivelmente racista por outro.

A discussão sobre a existência de uma filosofia africana é questionada tanto por autores africanos quanto europeus. O ponto é que a filosofia ocidental é proposta não como o pensamento de um povo, mas sim como a de um indivíduo, ou seja, não se diz filosofia grega, mas sim a filosofia de Aristóteles, Só-

---

<sup>1</sup> Doutorando e Mestre em Teologia e História pelas Faculdades EST. Bolsista CAPES. Assessor Técnico do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul. Membro do Grupo de Pesquisa Identidade (EST). E-mail: hendrixsilveira@yahoo.com.br

crates ou Platão. Também não são apontadas as filosofias francesa, alemã ou inglesa, ou mesmo se fala em filosofia europeia.

A disciplina é definida apenas como Filosofia e quando se quer falar sobre vertentes de pensamento de outras partes do mundo, são reduzidas acrescentando-se o prefixo *etno* ao termo comum. Por exemplo: etnomatemática, etnofilosofia, etc.

Esta visão das coisas está fortemente arraigada na ideologia eurocêntrica. O eurocentrismo promove a ideia de que os saberes ocidentais, sobretudo europeus, são os que efetivamente contemplam uma dinâmica legítima de projeto de humanidade, enquanto que as demais formas de pensamento contemplam apenas os povos que as pensaram.

O presente artigo apresenta as comunidades tradicionais de matriz africana como espaços de reprodução e de difusão da filosofia africana que se apresenta, então, como um projeto alternativo de humanidade. A abordagem afrocentrada é nosso referencial teórico-metodológico, pois

[...] incorpora progressivamente [...] obras elaboradas na tradição ocidental [à] ética e filosofia ancestrais e a produção de conhecimento por africanos no seu próprio contexto de vida, antes e/ou independentemente do domínio colonial e escravista mercantil.<sup>2</sup>

O método é o da análise bibliográfica, uma vez que a produção sobre a filosofia africana é imensa e abrolhada tanto por autores nativos quanto por brasileiros e europeus.

## **1 OS TERREIROS<sup>3</sup>**

Terreira é um termo genérico para as comunidades tradicionais de matriz africana no Rio Grande do Sul, mas devido à influência da literatura

---

2 FINCH III, C. S.; NASCIMENTO, E. L. Abordagem afrocentrada, história e evolução. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 41.

3 Este subtítulo é uma adaptação de parte do capítulo 3 de nossa dissertação de mestrado defendida em 2014 nas Faculdades EST e intitulada “Não somos filhos sem pais”: história e teologia do Batuque do Rio Grande do Sul.

sobre o candomblé o termo “terreiro” também tem sido empregado. Para Juana Elbein dos Santos, o terreiro é um espaço de propagação de valores civilizatórios africanos, são verdadeiras “mini Áfricas”.<sup>4</sup>

Outra forma muito comum de chamar este espaço é “casa de religião”. De forma geral os terreiros também são as moradias dos/as sacerdotes/sacerdotisas, o que talvez identifique a compreensão de que é um lugar onde se pratica a religião, os ritos específicos e internos, pois para essa tradição não apenas aquele é o espaço sagrado. Encruzilhadas, matas, praias, cachoeiras e pedreiras são lugares tão sagrados quanto os terreiros, mas é ali em que são realizadas as iniciações e onde estão os altares das divindades, os Òrìṣà. Assim o terreiro se inscreve como um *axis mundi*, um local que liga o mundo material ao mundo espiritual e também um *imago mundi*.<sup>5</sup>

Volney J. Berkenbrock também vê no terreiro um espaço de unificação do cosmo, onde “os terreiros são como ilhas africanas, isoladas em uma realidade estranha, onde todo o universo (Orum e Aiye) está reunido. [...] Ali pode ser trocado o Axé e garantida a dinâmica e a continuação da existência. Os terreiros são unidades completas e fechadas.”<sup>6</sup>

Outro termo que vem sendo usado frequentemente, mas de forma muito recente também por influência do candomblé é Ilé (casa) ou Ilé Àṣẹ (casa de Axé), porém figura mais na nomenclatura dos terreiros do que propriamente como forma corrente de se referenciar o espaço.

Temos seguido o termo apresentado pelo Povo de Terreiro e que nortearam ações e políticas públicas: Comunidade Tradicional de Matriz Africana. A conceituação apresentada no Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana é a que melhor define os terreiros:

Povos e comunidades tradicionais de matriz africana são definidos como grupos que se organizam a partir de valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá trasladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo

---

4 SANTOS, J. E. dos. *Os nagô e a morte: pàdè, àṣẹṣẹ e o culto égún na Bahia*. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 32.

5 ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 56.

6 BERKENBROCK, V. J. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 192.

civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade.<sup>7</sup>

É nesses espaços que a filosofia africana tem sido apresentada, reproduzida, ressignificada e propagada nos últimos 200 anos.

## 2 PRESSUPOSTOS CIVILIZATÓRIOS AFRICANOS

A cultura africana de modo geral possui pressupostos civilizatórios que podem ser percebidos de formas diferentes de acordo com grupos étnicos distintos, entretanto possuem uma essência que unifica o que poderíamos chamar de Filosofia Africana, por falta de um termo melhor.

Estes pressupostos nos foram apresentados pela primeira vez na cartilha do Projeto Ori Inu Erê. Este projeto pretendeu construir nas crianças de um terreiro de Porto Alegre a compreensão do papel do terreiro em suas vidas, construindo assim um sentimento de pertencimento e orgulho dessa tradição tão perseguida ao longo da história de nosso país. A cartilha nos apresenta os seguintes valores civilizatórios:

*Ancestralidade*: fala sobre a história dos ancestrais, ou seja, aqueles que vieram antes de nós e foram importantes para a comunidade;

*Senioridade*: Refere-se a valorização e ao respeito aos mais velhos e a toda sua sabedoria;

*Transgeracionalidade*: tudo que é transmitido de geração a geração, do mais velho para o mais novo;

*Circularidade*: é a compreensão de que na vida tudo é cíclico, não tendo início nem fim e que circula entre os seres no espaço e no tempo;

*Corporeidade*: modo de se expressar e se relacionar com o próprio corpo, com o corpo do outro, com o mundo e com as divindades;

*Musicalidade*: forma de se expressar através da música;

---

<sup>7</sup> BRASIL. *Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana* (2013-2015). Presidência da República. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. 2013, p.12.



*Ludicidade*: refere-se a tudo que é feito com prazer, como se estivesse brincando, jogando, podendo ser em grupo ou individualmente;

*Oralidade*: poder de expressar-se e transmitir informações oralmente;

*Memória*: modo de preservar a história da comunidade e dos ancestrais

*Comunitarismo/cooperativismo*: forma de trabalhar e se relacionar em grupo para chegar ao objetivo comum em uma comunidade;

*Complementaridade*: refere-se a elementos que se complementam entre si, doando e recebendo;

*Ser integrado ao todo*: é a ideia de que todos os seres estão interligados e fazem parte um do outro, tanto faz se é vegetal, mineral, animal ou divindade;

*Axé*: é a energia, o poder de realização que há em todas as formas de vida e torna-as sagrada;

*Religiosidade*: acredita que em todos os modos e expressões de existência é possível se relacionar com as divindades. Acredita que tudo é sagrado.<sup>8</sup>

Estes aspectos todos são sem sombra de dúvida a reprodução in loco da filosofia africana no cotidiano dos terreiros. Essa reprodução garante a perpetuação da civilização africana no mundo ocidental. Por sua vez, ao sair do espaço intra-muros dos terreiros, essas ideias se propagam projetando um novo perfil de ser humano nas suas relações com a sociedade, com o mundo do trabalho, com a ecologia, etc.

### 3 OUTROS PRINCÍPIOS FILOSÓFICOS AFRICANOS

Além dos valores civilizatórios rapidamente apresentados, também podemos apontar três princípios filosóficos que constituem a base da Filosofia Africana: a *xenofilia*, o *ubuntu* e o *ser-força*.

O sociólogo cubano Carlos Moore nos apresenta a ideia de *xenofilia* como um valor intrínseco ao modo de ser do africano. É um conceito que abarca a

---

<sup>8</sup> VALORES civilizatórios afrodescendentes na construção de um mundo melhor (Projeto Ori Inu). *Caderno pedagógico*. V 1. Porto Alegre: Africanamente, 2006, p. 7.

complexa noção de alteridade, a busca pelo outro. Não se trata apenas de entender ou respeitar o outro, mas literalmente buscá-lo para integrá-lo a realidade humana. O outro nunca é visto de imediato como um inimigo, mas sim como alguém que pode agregar valor a comunidade. Aqui, xenofilia é o contrário de endofilia, ou seja, o outro, o diferente, é incluído peremptoriamente na comunidade que rechaça a ideia de valorizar positivamente apenas os membros internos. Esse ensinamento africano tem como base a percepção da natureza feminina de ser a geradora de vários filhos a partir de um mesmo útero:

No berço civilizatório “meridional”, a mulher goza de uma posição de destaque na comunidade, sendo ela emancipada da vida doméstica. O caráter feminino desse tipo de sociedade, fortemente uterocêntrica, voltada para a cooperação solidária, teria secretado uma percepção positiva da alteridade, de maneira a conceber o Outro – seja qual for – como parceiro, não como inimigo. Assim, a *xenofilia*, o cosmopolitismo e o coletivismo social são expressões específicas desse berço, tornando-se dados culturais intrínsecos. De acordo com Diop, estas características implicaram uma “tranquilidade material de direito garantida para cada indivíduo. Isso faz com que a miséria material e moral sejam desconhecidas até os dias atuais. Embora haja pessoas vivendo na pobreza, ninguém se sente só ou angustiado.”<sup>9</sup>

A noção de xenofilia apresentada por Moore se aproxima perfeitamente à ética do *ubuntu* muito discutida nos últimos anos. Vários autores africanos e não africanos têm discutido a complexidade desta ética e a apresentam como um modelo para o Ocidente, cada vez mais individualista e consumista.

Para o filósofo e teólogo congolês Bas’Ilele Malomalo “Ubuntu é o elemento central da filosofia africana, que concebe o mundo como uma teia de relações entre o divino, a comunidade e a natureza.”<sup>10</sup> Percebemos aqui que a noção de simbiose e complementaridade apresentadas anteriormente se fazem presentes fortemente. Talvez os africanos do passado tenham aprendido que mais é melhor, que a noção de quantidade é importante para a perpetuação ou mesmo para o bom andar das coisas, do trabalho, da sociedade e até mesmo do amor e da família. Essa noção não parte apenas do ser humano parasi mesmo, mas também paracom todo o resto do mundo visível e invisível, bem como o

---

9 MOORE, Carlos. *Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007, p. 150.

10 MALOMALO, Bas’Ilele. “Eu só existo porque nós existimos”: a ética Ubuntu. *IHU*. ed. 353. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p. 19.

contrário.

Na filosofia africana, Tshiamalenga Ntumba tem interpretado o ubuntu em termos de *Bisoidade*. Tal prática se caracterizaria pela abertura ao diferente, encará-lo como parte de nós. Nessa direção, o mundo da fé, das divindades, dos orixás, dos ancestrais deve dialogar com o mundo dos seres humanos (natureza/cosmos). Esse conceito vislumbra o encontro ético e político do “Nós”.<sup>11</sup>

A busca consciente – e talvez até inconsciente – pela agregação do outro possivelmente está vinculada ao conceito de *Ser-Força*. Este conceito questiona a ontologia ocidental ao nos apresentar a ontologia africana que define que tudo possui e, de certa forma, é *força*.

O filósofo e economista português Adelino Torres ao se debruçar sobre a obra do missionário franciscano belga Placide Temples, *La philosophie bantoue* (impressa pela primeira vez em 1945 ainda não foi traduzida para a língua portuguesa), percebeu que a ontologia desses povos está amplamente firmada na ideia de que o ser é força:

A ideia central de Temples é que a ontologia bantu é essencialmente uma “*teoria das forças*”, noção dinâmica na qual, para o africano, “*o ser é força*”, não apenas no sentido de que ele possui a “força” (porque isso quereria dizer que esta é um atributo do ser), mas no sentido de que ele é força na sua própria essência. Como Temples escreve, “o ser é força, a força é ser (...), onde nós pensamos o conceito de ‘ser’, eles servem-se do conceito ‘força’”. [...] Assim, “força” não é apenas uma *realidade*, mas também um “valor”. Portanto o esforço dos bantu visa aumentar a sua “força vital”, considerando que a “força” pode reforçar-se ou enfraquecer. Ora isso é contrário, diz Temples, à concepção ocidental. Para o europeu, com efeito, tem-se natureza humana ou não. O homem, adquirindo conhecimentos, exercendo a sua vontade, etc., não se torna mais homem. Inversamente, quando o bantu diz, por exemplo, “*eu torno-me forte*”, ou quando, compartilhando a infelicidade de um amigo, declara: “a tua força vital reduziu-se, a tua vida está a esvair-se”, essas expressões deverão entender-se literalmente, no sentido de uma modificação essencial da própria natureza humana”.<sup>12</sup>

Estes aspectos são importantíssimos para entendermos os propósitos de certos rituais das tradições de matriz africana. Visivelmente o rito de *bori*

11 MALOMALO, 2010, p. 21. Grifo do autor.

12 TORRES, Adelino. *Filosofia africana e desenvolvimento*: reflexões preliminares. Disponível em: <<https://goo.gl/AkRjRB>>. Acesso em: 12 ago 2017. p. 10. Grifos do autor.

visa aumentar a força dos seres humanos. É muito comum no Batuque do Rio Grande do Sul os sacerdotes prescreverem para seus iniciados que “reforcem” suas obrigações mediante oferendas cruentas. Estas oferendas visam fortalecer os assentamentos, a casa, a comunidade e devem ser executados de tempos em tempos por meio de rituais imolatórios.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Este trabalho é o primeiro passo para a nossa compreensão da filosofia africana e de como ela é reproduzida e perpetuada nas comunidades tradicionais de matriz africana como valores civilizatórios.

Percebemos que a vida coletiva é o aspecto central do modo de ser africano e embasa toda a sua filosofia de vida invadindo até mesmo seus rituais religiosos. Precisamos ainda avançar mais em estudos para efetivamente nos apropriarmos desses dados.

O que podemos concluir, por enquanto, é que os terreiros têm apresentado como doutrina em seu sistema interno de organização hierárquica todos os valores aqui apresentados como sendo típicos do pensamento africano. A reprodução desses valores como doutrina faz com que os vivenciadores dessas tradições não se deem conta de que se apropriam da dinâmica civilizacional africana em suas vidas. O racismo à brasileira e o eurocentrismo faz com que todos esses fatores confluem num estranhamento da filosofia africana como se esta não existisse. Ainda há muito a ser feito

## **REFERÊNCIAS**

BERKENBROCK, V. J. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

BRASIL. *Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015)*. Presidência da República. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. 2013, p.12.

BRASIL. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. *Comunidades*

*tradicionais*. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/comunidades-tradicionais-1>>. Acesso em: 12 ago 2017.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

MALOMALO, Bas'Illele. "Eu só existo porque nós existimos": a ética Ubuntu. *IHU*. ed. 353. São Leopoldo: Unisinos, 2010. p. 19-22.

MOORE, Carlos. *Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: pàdé, àşèşè e o culto égún na Bahia*. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

TORRES, Adelino. *Filosofia africana e desenvolvimento: reflexões preliminares*. Disponível em: <<https://goo.gl/AkRjRB>>. Acesso em: 12 ago 2017.

VALORES civilizatórios afrodescendentes na construção de um mundo melhor (Projeto Ori Inu). *Caderno pedagógico*. V 1. Porto Alegre: Áfricanamente, 2006.

# Religião Umbanda: lugar de trânsito religioso na modernidade.

*Antonio Carlos Coelho<sup>1</sup>*

## RESUMO

As transformações pelas quais o mundo passa no transcurso dos séculos XX e XXI trazem nas suas marchas fortes impactos que estabelecem alterações na forma do pensar e de se relacionar na sociedade como um todo e este fenômeno social estruturam-se independentemente da vontade dos indivíduos. Ao longo dos anos deste acelerado processo, o que se verificou foi o crescente aumento de problemas sociais bem como o aumento exponencial da violência, levando esta sociedade ao refúgio no sagrado. Ao não conseguirem aplacar seus vícios, suas derrotas em seus templos religiosos muitos cristãos procuram outras formas religiosas e é neste ambiente que se apresenta a Umbanda, como lugar de apoio, de esclarecimento e de solução de suas necessidades. O artigo tem por objetivo apresentar análises destas motivações que levam estes cristãos a procurarem este ambiente como forma de ajuda e de sacralidade. Para responder às nossas inquirições, abordaremos o tema a partir de uma revisão bibliográfica. A seguir, observamos os cultos nestes templos, para uma maior compreensão das manifestações religiosas e do discurso dos líderes religiosos; e por fim realizamos entrevistas com os frequentadores destes lugares santos. A pesquisa terá um cunho qualitativo, de caráter exploratório, mediante entrevistas semi-estruturadas. O resultado alcançado depois de quantificados nos permitirá vislumbrar, em um primeiro nível formar o perfil destes consulentes que buscam apoio neste espaço sagrado bem como perceber como estes elementos transitam entre suas religiões e na Umbanda. Por fim identificar como este mecanismo de trânsito religioso é percebido pelos adeptos da Umbanda e seus visitantes. Como conclusão, tentaremos observar se no campo religioso nas últimas décadas, a existência de uma independência dos frequentadores dos terreiros de umbanda em relação à fé professada, tentando verificar a se tal procedimento ocorre por motivação de uma fragmentação institucional religiosa ou se ocorre uma circulação de pessoas pela Umbanda como sendo mais uma alternativa a solução de seus problemas. Este trabalho tem como base a cidade de Belo Horizonte no Estado de Minas Gerais.

**Palavras-chave:** Religião. Umbanda. Modernidade. Institucionalidade.

---

<sup>1</sup> Mestre em Teologia – PUCMinas - coelhomil@hotmail.com

## INTRODUÇÃO

A Era moderna possibilitou a humanidade variadas transformações entre as quais está a liberdade. Voltaire poeta e escritor francês do século XVIII escreveu que “o prazer pela liberdade aumenta à medida que dela se desfruta”. Por liberdade Paulo de Tarso em 1 Galatas 5:1 nos anuncia: “É para a liberdade que Jesus nos libertou. Permanecei firmes, portanto, e não vos deixeis prender de novo ao jugo da escravidão”.

### 1 A CULTURA DO TRÂNSITO RELIGIOSO

À medida que evoluímos somos capazes de leituras críticas que nos possibilitam ressignificar o mundo. Estas demandas do pensamento são sustentadas pela capacidade que temos de fazer novos questionamentos e de “se pre-dispor a analisar novas possibilidades é necessário para que se evolua. Quem não se abre a um novo conhecimento não evolui, desenvolvendo um verdadeiro entorpecimento interior. Individualizar-se é reconhecer a própria maneira de desenvolver-se física, emocional e espiritualmente”. (HAMMED, 2003, p. 141).

Como enfatiza Jung:

[...] o progresso começa, portanto, sempre pela individuação, ou seja, por um ser singular, consciente de sua singularidade, que trilha um novo caminho por um terreno em que ninguém ainda pisou. Para tanto, ele necessita, antes de mais nada, refletir sobre suas realidades fundamentais – independentemente de qualquer autoridade e tradição – e conscientizar-se de sua condição diferente. (JUNG, 2001, apud FERREIRA, 2015, p. 171).

Em consequência desta individualização e a formação de uma identidade cultural, cada vez mais particular, vêm provocando uma circulação de pessoas sugerindo uma constituição de uma nova perspectiva de um fenômeno religioso migratório. Por conseguinte, uma relação indivíduo-religião-sociedade, em que o trânsito religioso, pode ser compreendido como uma chave interpretativa fundamental para o período atual, em que indica os componentes para a re-

composição da forma de pensar do indivíduo, o social e as coisas religiosas.

Tal virada subjetiva fez com que a religião institucional e suas autoridades perdessem influência e capacidade de regular o religioso na sociedade e nas condutas individuais, posto que a validação das crenças, práticas, convicções e moralidades religiosas passaram a ser escolhidas e efetuadas cada vez mais autonomamente pelos indivíduos à revelia do clero e a partir e em função de suas experiências pessoais e emocionais, ou do arbítrio de sua subjetividade. Tal subjetivismo se expressa [...] que a vida ou prática religiosa, da qual me torno parte, deve ser não só parte da minha escolha, mas também deve falar a mim, deve fazer sentido em termos do meu desenvolvimento espiritual como eu o concebo. A persecução desse caminho espiritual próprio em busca do cultivo de si e da autoexpressão tende a escapar às velhas molduras e exigências institucionais e a se orientar, acima de tudo, pelo insight pessoal e pelo sentimento experimentado, ambos avessos a autoridades externas e a quaisquer prescrições de ortodoxias e de moralidades rígidas. (MARIANO, 2013, p. 239).

Assim, nas abordagens antropológicas, o trânsito e a busca religiosa não significam necessariamente ruptura, mas o complemento das necessidades pessoais. Ao se referir a este tema Pierucci o compreende como uma forma plural de disseminação do que é tido como religioso

[...] com o conseqüente aumento da oferta de opções religiosas, sua diversificação interna e a crescente demanda por essas ofertas, configurando o que vem sendo chamado de trânsito religioso – resulta na autonomização do indivíduo, agora um “errante religioso”, liberto das amarras da cultura religiosa tradicional. A conquista da liberdade religiosa funciona como garantia e alternativa a qualquer megaencantamento, tradicionalismo e fundamentalismo e como conduto para uma condição – no limite – laica, atitude socialmente legitimada. (PIERUCCI, 1997, p. 257).

O imaginário religioso, neste caso o brasileiro, enfatiza as interpenetrações múltiplas religiões, que conjugam e impregnam o pensamento e as práticas culturais que vão sendo transmitidas e reinventadas a cada nova geração, e esse imaginário são modificados de acordo com as exigências e conflitos que passa o indivíduo.

Portanto, a religiosidade brasileira tem sua base calcada na diversida-



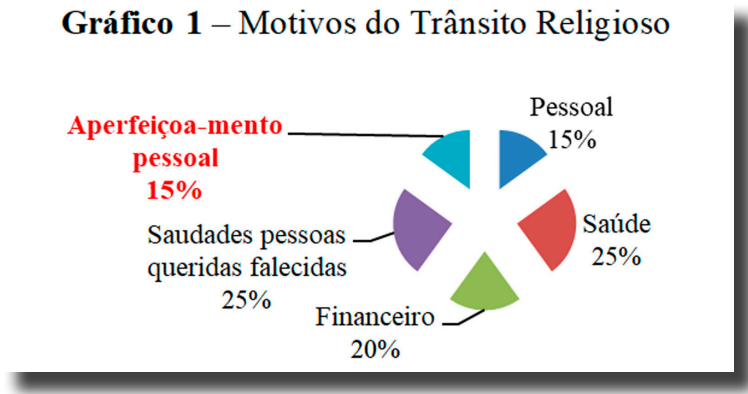
de e esta composição religiosa vem dos deferentes povos e culturas que aqui se instalaram, tornando esta heterogeneidade um patrimônio nacional, e esta pluralidade de religiões se refletem na vida cotidiana destes povos, onde a mobilização se deixa levar “muito mais pelo sensível e pela emoção do que pelos dogmas e verdades de fé”. (STEIL, 2001, p. 123).

## 2 A MOBILIDADE RELIGIOSA NA CIDADE BELO HORIZONTE PASSADA PELO CENTRO ESPÍRITA PAI JOSÉ DE ARUANDA

Ao trazer esta discussão para o âmbito da capital mineira podemos assinalar características balizadas, pelos autores acima citados, e agregada a grande favelização das áreas urbanas, oriundas de uma população que migrou em busca de melhores condições de vida, bem como a dificuldade em não conseguirem aplacar seus vícios e suas derrotas juntos aos seus templos religiosos, muitos cristãos procuram outras formas religiosas e é neste ambiente que se apresenta a Umbanda como um lugar de trânsito.

O levantamento de dados estatísticos se baseou em observação da assistência do Centro Espírita Pai José de Aruanda, templo religioso umbandista situado no bairro Pompéia, nesta capital, para o ano de 2010-2011. A pesquisa ora apresentada terá cunho quantitativo e qualitativo, buscando compreender e interpretar determinados comportamentos, opiniões e as expectativas destes indivíduos. A pesquisa é exploratória, portanto não tem o intuito de obter números como resultados, mas insights – muitas vezes imprevisíveis – que possam nos indicar o caminho para tomada de decisão correta sobre uma questão-problema.

**Gráfico 1 – Motivos do Trânsito Religioso**

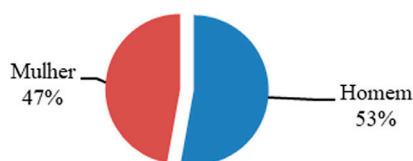


Fonte: Elaboração Própria

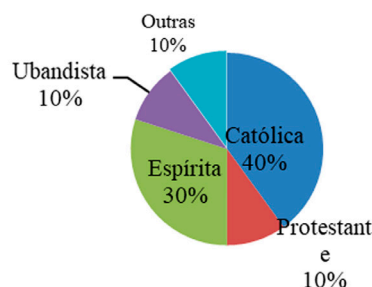
A investigação se desenvolveu a partir das interrogações feitas às assistências que frequentava esta instituição e o levantamento das necessidades pessoais e das buscas destes frequentadores.

O gráfico nr 1 mostra os motivos pelos quais se busca este tipo de atendimento espiritual. Existe um grupamento de 15% (quinze por cento) dos entrevistados que buscam algo além de suas religiões, um aperfeiçoamento pessoal que os auxiliem a resgatar valores de minorias religiosas direcionando a uma compreensão de Deus, visando um conhecimento sobre religiões, normas e valores éticos

**Gráfico 2 – Gênero**



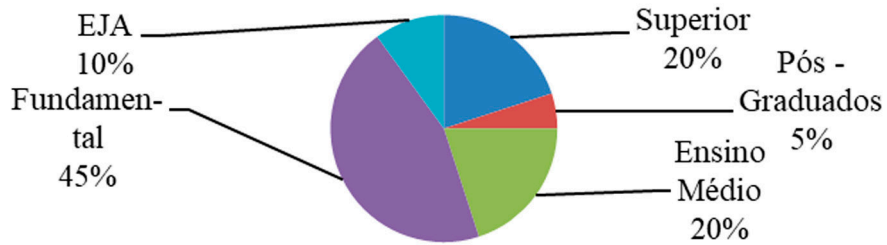
**Gráfico 3 – Religiões**



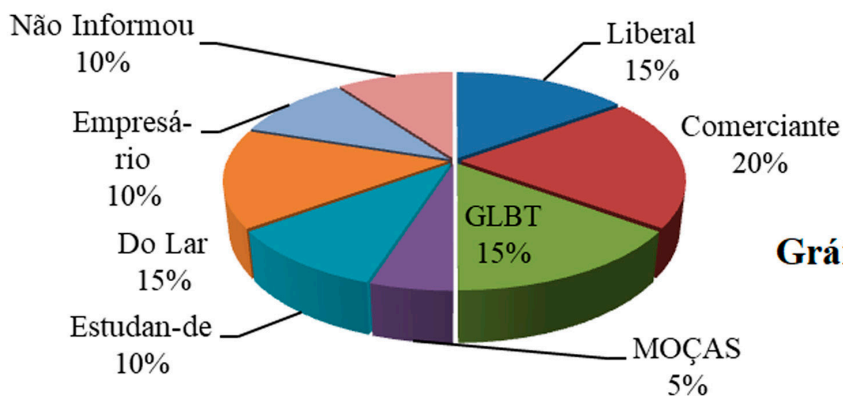
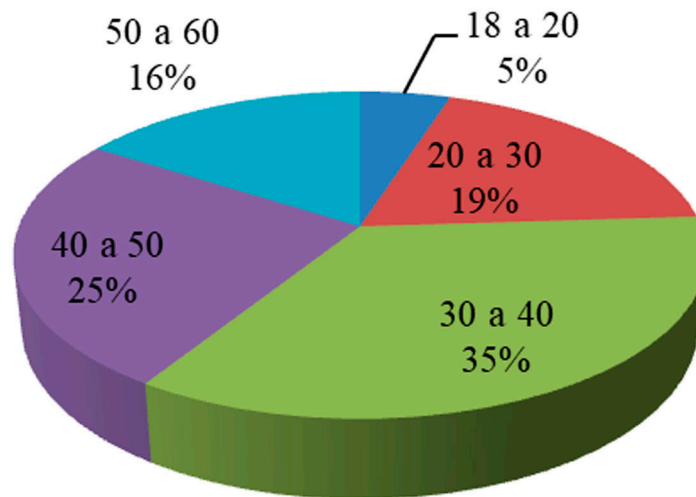
Fonte: Elaboração Própria

Dentro do universo pesquisado foi entrevistado um total de 40 frequentadores, que aceitaram participar voluntariamente da pesquisa. Destes participantes, desta Casa Espírita Umbandista, tem um percentual de 53% de homens e 47% de mulheres. É importante destacar que as pessoas que compõe este universo não se declaram leigos ou ateus. Conforme demonstrado no gráfico nr 3, todos se apresentam como praticantes fieis em suas igrejas e que não buscam trocar de religiões. Mas, buscam em outras religiões arcabouços que permitem um crescimento espiritual, que os ajudariam a resolver seus problemas imediatos, que não conseguem em seus templos, bem como atendimentos de saúde e amorosos.

**Gráfico 4 – Nível Escolar**



**Gráfico 5 – Faixa Etária**



**Gráfico 6 – Profissão**

Fonte: Elaboração Própria

Os gráficos nrs 4, 5 e 6 apresentam um detalhamento desta assistência, demonstrando que não há uma única variedade tipificada interessada por este tipo atendimento, a diversidade é grande pela busca de um caminho mais espiritual ou soluções para os seus problemas. Claude Geffré defende o princípio de que a teoria hermenêutica não deve ficar limitada apenas à sua tradição, ou seja, deve ser contrária a qualquer tipo de fundamentalismo religioso, reconhecendo as verdades da teoria das religiões.

Ao referenciar alguns diálogos com integrantes que participam das reuniões, apresento o depoimento da Senhora “X” que nos fala da sua busca por uma explicação para Deus, não que ela duvide da presença de seu Deus, mas ela precisava compreender este Deus falado em sua religião: “sou católica apostólica romana, vou à missa todos os dias que tem [...] mas a liturgia e a fala do padre a mim é de difícil compreensão, não tenho grande estudo por motivos financeiros [...] por isso venho aqui ouvir Pai José falar de Deus. A forma simples e às vezes cotidiana de se tratar Deus me revela muito mais. Compreendo Deus de amor, e as vezes fico brava com ele [...] diante de tanto sofrimento, mas aqui venho e entendo que Ele está certo e peço desculpas. Me confesso sempre e falo que venho aqui para compreender o mistério de Deus”.

Na declaração do Senhor “Y”: “Busco na Casa agregar mais conhecimento, a fim de compreender como posso melhorar minha caminhada e levar este testemunho para outras pessoas. Sei que tais princípios não são aceitos na minha religião, pois afirmam que só há um Deus e uma salvação. Mas creio que Deus é uno, e o caminho até Ele é variado.” Ao ser interrogado sobre este movimento inter-religioso de virem outra denominação religiosa ele afirmou: “[...] meu irmão, Deus está onde se faz o bem ao próximo e a caridade e não vejo aqui dúvidas disso [...]”.

O Senhor “W” afirmou categoricamente: “[...] se meu Dirigente pode fazer sessões de descarrego, gritando na cabeça do infeliz que ali se manifesta, venho aqui para aprender a fazer tal serviço ao próximo com amor e caridade, vejo Pai José tratando estas entidades de forma enérgica, mas com amor, por que não fazer o mesmo [...]”.

Na mesma reunião conversei com a Senhora “K” que declarou o seguinte: “não sou desta religião, mas vejo tantas pessoas falarem mal dela que me provocou uma curiosidade de conhecê-la e com o tempo percebi que aqui tam-

bém há o agir de Deus, de uma forma mais terrena, carnal, mas há uma ação divina aqui, as falas do preto-velhos, as orientações dos caboclos, até os exus percebo uma áurea divina. Retorno aqui toda vez que preciso renovar este tipo de energia. Aprendo muito aqui e levo para minha religião este conhecimentos que aliados aos outros ajudam aqueles que lá na fraternidade se apresentam procurando apoio e percebemos que este apoio não seria encontrado se não compreendesse estes processos que aqui nos ensinam”.

A maioria das assistências não se preocupa com o olhar do outro, mas do seu agir com o outro. Percebem que a liberdade com que está sendo vivenciada a própria fé, evoca a tolerância diante das demais formas possíveis de viver a fé religiosa. Röhr (2013) compreende que faz parte da fé uma integralidade humana, que inclui a espiritualidade, o questionar as formas petrificadas de vivenciar a religião, principalmente quando se voltam contra a humanização, e manter a tolerância diante das manifestações religiosas vivenciadas existencialmente em livre adesão.

Para Amaladoss, Deus atrai novos povos a Si por meios diferentes. O que cabe destacar aqui é que:

[...] o reconhecimento e a aceitação de que Deus está presente em outros crenes, de maneira diferente e não relacionada com a igreja, seus mitos, narrativas e rituais, tais como os conhecemos e praticamos. Deus está presente e ativo em outros crenes, nas suas religiões e por meio delas. [...] O que importa é dar-se conta de que Deus é aberto e inclusivo, de um jeito que transcende nossa própria busca por identidade e diferença. (AMALADOSS, 2006, p. 164)

Dentro do trânsito religioso, a Umbanda, não é uma religião de desafio e de ameaça às outras religiões. Dona Ivone, a chefe do Centro Espírita Pai José de Aruanda afirma: “a religião da sua assistência é o que menos importa, é a ajuda espiritual que ela pode fornecer a esta assistência que é importante”.

## **CONCLUSÃO**

Num primeiro momento cabe destacar que o sincretismo religioso, tão

arraigado no imaginário religioso do povo brasileiro, possibilita que esse trânsito religioso, aliado à circularidade, ocorra sem grandes constrangimentos.

Tolerar significa ser indulgente, consentir. Para Siqueira, a experiência brasileira indica um movimento que é transcendente, mais rico ou diferente de tolerar, pois se trata de uma pluralidade cultural que foi, historicamente, mais inclusiva que exclusiva. (SIQUEIRA, 2003, p. 154).

O trânsito religioso permitem ao indivíduo buscar um diálogo inter-religioso, e neste encontro ocorre à socialização e a troca, que dão forma à pluralidade de descobertas e de reflexões. Diante deste horizonte que se alarga, se reconstrói a idealização do mundo bem como a figura imagética de Deus. As interpretações pessoais agregadas deste novo conhecimento permitirão o surgimento de novos grupos religiosos que irão atuar em variados níveis sociais.

Estas explicações nos possibilitam afiançar um novo caminho, diante de uma nova abordagem, como objeto de consumo diante quanto suas relações de diálogo e de uma transformação ocorrida “no dinamismo das experiências que necessitam do Outro-eu para reconhecer-se enquanto ser de natureza instintiva dominante, mas também de natureza aberta para acolher em sua interioridade as diversas moradas oferecidas pelo dinamismo do mundo que o circunda”. (FERREIRA, 2015, p. 172).

Como faz notar Steil (2001), as transformações do campo religioso foram decisivas para que surgisse o novo, nas suas mais variadas formas e particularidades religiosas. Neste sentido, acreditamos que a tolerância religiosa, que caracteriza a sociedade moderna, também está permitindo uma revitalização de rituais e crenças tradicionais e/ou individualizadas, que eram abafados pelo sistema dominante.

Entramos em um novo ciclo religioso, em que os indivíduos migram e circulam rapidamente entre os conhecimentos religiosos, recriam e se apropriam de conceitos de diversas religiões, anexando estes conhecimentos aos já adquiridos de sua própria vida religiosa. O trânsito entre as mais variadas religiões é salutar para que se agregue conhecimento de vida a sua existência e as mudanças de comportamento denotam capacidade de absorção de noções novas ao aperfeiçoamento de cada ser.

## REFERÊNCIAS

- Livro:

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001;

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HAMMED (espírito). **Os prazeres da alma: uma reflexão dos potenciais humanos**. Psicografado por Francisco do Espírito Santo Neto. Catanduva: Boa Nova, 2003.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2008.

LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

REIS, José Carlos. **História & Teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

- Capítulo de Livro:

MARIANO, Ricardo. Sociologia da Religião e seu foco na secularização. In: PASSOS, João Décio, USARSKI, Frank (orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulus, 2013. páginas 231-242.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Org.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes. 1997. páginas 249-262.

SIQUEIRA, Deis; LIMA, Ricardo Barbosa de. (org). **Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil**. Prefácio Prof. Dr. Luiz Eduardo **SOARES**. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

- Artigo:

FERREIRA, Soraya Cristina Dias. **O humano diante da diversidade enigmática do seu ser**. Caderno Junguianos, São Paulo, v. 11, n. 11. páginas. 169 – 178, Set/2015.

# Religiões Afrodescendentes 500 anos antes e depois do descobrimento do Brasil

Geraldo André da Silva<sup>1</sup>

## RESUMO

Durante 500 anos ou mais vivemos os negros de origem Bantu, sob a orientação religiosa fundamentada no Cristianismo. Entretanto são inegáveis as componentes que herdamos das religiões de Matriz Africana. Tais componentes sempre fizeram parte de todos os contextos litúrgicos do povo Brasileiro. Seria um contra senso falar da contribuição dessas religiões somente tomando por base 500 anos pos o ano de 1500, sem levar em conta pelo menos 500 anos antes da chegada aqui dos nossos ancestrais africanos, uma vez que a fidelidade aos fundamentos de suas práticas foi a responsável pela resistência e pela sobrevivência do negro no Brasil. Assim não fosse a ancestralidade com a sua visão de mundo a raça negra já teria sucumbido. O viver afro Brasileiro se pauta nas filosofias MBUNTU<sup>2</sup> formatadas pelos conceitos do NTU (Partícula de Nzambi, o Criador) popularizado pela palavra erradamente conhecida como Bantu. É a denominação de uma “Filosofia do Nós” de uma ética coletiva, cujo sentido é a conexão de pessoas com a vida, a natureza, o divino e as pessoas em formas comunitárias com a preocupação com o outro, a solidariedade, a partilha e a vida em comunidade são princípios fundamentais da ética Ubuntu. Bas’Ilele Malomalo (2014), nos dá uma explicação: Do ponto de vista filosófico e antropológico, o ubuntu retrata a cosmovisão do mundo negro-africano. É o elemento central da filosofia africana, que concebe o mundo como uma teia de relações entre o divino. Também a Escola de Samba Tatuapé, vencedora do Carnaval de 2017 na Maior capital do Brasil, São Paulo, explorou exatamente o enredo “MBUNTU” e exaustivamente foi cantado o samba enredo em toda avenida mostrando a beleza da cultura Mbuntu. Dessa forma para se falar de 500 anos necessário é que partamos pelo menos do Sec. X. Porque o mundo moderno precisa conhecer e praticar a cultura Mbuntu, pois ela contempla o verdadeiro sentido do entendimento de quem é Nzambi.

**Palavras chaves:** Ntu – Mbuntu – Deus – Nzambi - Universo

---

<sup>1</sup> 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 Apara em Santa Luzia – MG.

<sup>2</sup> Segundo Desmond Tutu<sup>2</sup>, Prêmio Nobel da Paz e Arcebispo Sul Africano, “Ubuntu é a essência de ser uma pessoa”, “significa que somos pessoas através de outras pessoas”, “que não podemos ser plenamente humanos sozinhos”, “que somos feitos para a interdependência”. Praticar Ubuntu “é estar aberto e disponível aos outros” e “ter consciência de que faz parte de algo maior e que é tão diminuída quanto seus semelhantes que são diminuídos ou humilhados, torturados ou oprimidos” (idem). A pessoa ou instituição que pratica Ubuntu reconhece que existe por que outras pessoas existem. Reconhece, portanto, que existem formas singulares de expressão de humanidade, e que as singularidades, como tais, têm igual valor.



## INTRODUÇÃO

Antropologicamente a devoção Afro-Brasileira tem fundamentos em Angola Esta foi a conclusão tirada depois da leitura da coletiva obra “Nkisi na Diáspora. Raízes Bantu no Brasil”, do livro que acaba de ser editado, acompanhado de um DVD, em São Paulo, pela Associação de Cultura Bantu do Litoral Norte Paulista. Mas a proposta do trabalho deve se pautar nas orientações da SOTER. Mas vamos entretanto declinar um pouco também nos pelo menos 500 anos antes da chegada aqui dos escravos já que suas crenças também estiveram pautadas nas suas raízes ancestrais.

A forma que as religiões Cristãs foram introduzidas nos escravos que vieram para o Brasil se pautou muito no sincretismo de que se valeram os missionários para ganharem a confiança do nativo, ainda em África. Aos poucos graças aos estudos mais profundos das raízes africanas foi-se chegando a conclusão de que necessário era que declinasse com mais zelo para fazer a separação entre por exemplo os Santos Católicos e os Minkisi Angolanos. (Elika Mbokolo - 2015)

Reginaldo Prandi mesmo nos corrobora com essas transformações conforme abaixo:

“As religiões afro-brasileiras são recriações no Brasil dos velhos dos rituais e crenças africanas. A religião brasileira é diferente da religião africana, mesmo porque na África havia uma sociedade em que religião não era uma esfera indiferente. A religião era misturada com todo o cotidiano, ela estava presente em todos os momentos da vida. Assim, como as demais instituições.”(\*\*)<sup>3</sup>

A filosofia baseada na categoria do “nós”, concepção de si mesmo como membro integrante de um todo social, para se referir às tradições africanas, foi desenvolvida pelo filósofo Tshiamalenga Ntumba. (UJIMA - Revista de Estudos Culturais e Afrobrasileiros. Número XX, Ano XX, 2014. ISSN 9999-9999).

Foi inegável a contribuição dos Jesuitas e outros Missionários na catequização dos índios e dos negros escravos. Nesse contexto enfatizo alguns autores que comungam comigo nessa linha de raciocínio.

---

<sup>3</sup> Reginaldo Prandi (ÚLTIMO ANDAR  
Caderno de pesquisa em ciências da religião  
Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião/PUC-SP  
n. 16 - 2007

Os relatos apontam que ao chegarem ao Brasil, os religiosos instituíram as festas como meio de atrair os nativos indígenas, e posteriormente os escravos trazidos da África. Eram atos de devoção, que pelo seu esplendor buscavam instruir os recém-convertidos. Ao divulgarem as festas, os missionários faziam com que diversos santos ficassem conhecidos, passando a fazer parte das crenças e costumes locais.

A antiga sociedade brasileira, tanto no período colonial como na época imperial, tinha um caráter sacral. Em força da instituição do Padroado, o catolicismo era religião oficial do Estado. O governo luso-brasileiro era pois declaradamente religioso. Deste modo havia um grande interesse por parte das autoridades civis em prestigiar ao máximo as festas da Igreja. Por sua vez, também a população era toda ela educada dentro de uma tradição marcadamente religiosa. A religião era parte integrante e fundamental na estrutura da sociedade. Toda a cultura era permeada por expressões cristãs. (AZZI, 1978, p. 106).

## **1 CORPO DO TEXTO**

Estamos no Sec. XXI ou terceiro milênio. Há uma insistente procura das origens de um sentimento religioso Bantu, que é a busca dos fundamentos da cultura Mbuntu. Isto nos deixa muito feliz porque já entendem que as práticas inerentes a essa cultura dá melhor resposta à procura do Deus chamado Nzambi QUE SE FAZ PRESENTE na reunião das partículas do NTU reunião esta chamada de BANTU. As religiões afro brasileiras sofrem perseguições devida a intolerância religiosa. Apesar da contribuição artístico/cultural que fazem parte da nossa própria cultura, as Casas de Candomblés, as chamadas Casas de Santo, são invadidas, quebradas, sem que nenhuma autoridade tome partido a não ser quando são acionadas no pós ocorridos e que não levam a nenhuma ação corretiva.

Só que é nesse mesmo século que o Homem já tem a pretensão de ir até o Nosso Astro rei, o sol, assim como a robótica aponta uma tendência irreversível de assumir as atividades exercidas pelo homem, da mesma forma a aplicação da tecnologia com a utilização dos algoritmos, vão assumindo as atividades dos humanos. É uma nova realidade. Já existem pesquisas em fase avançadas de testes, capazes de eliminar os desejos do uso de drogas como a cocaína, a maconha,

o craque entre outras mazelas humanas. (pesquisadores UFMG-2017).

Mas o religioso afro brasileiro não pode exercer sua fé, que nada mais é do que encontrar Nzambi (Deus) na Natureza através dos ANCESTRIAS, endeu-sados no saber conceitual do BANTU. A missão de perpetuar a cultura Bantu tais como O culto aos Minkisi NKITA, Espírito e forças da terra responsável pela fecundação e fertilidade e esterilidade; Mbumba o poder de adquirir forma invisível impregnada na madeira, no ferro ou na pedra; sem falar do Mikisi Nka-di-Mpemba, que preocupa com o meio ambiente e o indivíduo; sem contar as práticas de Nganga Ngombe, que permite prevê o futuro; as práticas do Nganga Nsumbi, aquele que cura as doenças; os Nganga Ndoki, aquele que interage nas guerras; o Nganga Nzazi, aquele que é capaz de provocar a precipitação das chuvas; assim como o conservar as práticas do Mbuta, os antigos, também conhecido como Nkulutu quando se atinge a idade de ser o mais velho, que é capaz de ser o julgador dos litígios.

Os líderes religiosos também por não ter instrução ancestral viram-se obrigados a aderirem aos cultos dos ORIXAS NAGÔ que nada tem a ver com a cultura Bantu. E mais, por não terem instrução bastante para buscar seus direitos constitucionalmente garantidos, submetem aos desmando do sistema que aplica a aculturação Ancestral Bantu.

Dessa forma, os opositores das práticas religiosas africanas, usam essa fragilidade do Povo de Santo para a todo custo denegrir a memória dos nossos ancestrais.

Então tivemos um Papa Sul americano, o Papa Francisco que veio substituir a um Papa que sofreu muita pressão a respeito dos escândalos no clero (Spotlight segredos revelados- 2016).

Agora estamos no Sec. XX. Apesar do Brasil ser reconhecido o País mais católico do mundo, não tivemos a sorte de ter um Papa Brasileiro. O máximo que viu acontecer foi um candidato Nigeriano, que foi preterido no processo. Catequese e civilização eram os princípios centrais de todo o projeto de colonização, justificando o aldeamento, a localização próxima das aldeias, o uso da mão de obra nativa e a obrigatória administração jesuítica. A ação era resultado imediato da atuação da Companhia de Jesus, a qual, [...] representava o modelo de ordem religiosa nascida no contexto da Reforma católica. Enquanto na Europa os jesuítas procuravam reforçar o ensino do catolicismo, no contexto dos “achatamentos” passaram a correr mundo, expandindo a “verdadeira fé” por meio da catequese. (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 42).

**Africanos no Brasil:** dominação e resistência \*Guerra e Escravidão Inicialmente, europeus armados obtinham escravos no litoral da África por meio de sequestro. Mas logo a captura e a venda de **africanos** passaram a ser um negócio grande e rentável, envolvendo europeus, americanos e **africanos** e as duas margens do oceano **Atlântico**. O Funcionamento: tráfico europeus ou americanos forneciam manufaturados europeus ou americanos a chefes **africanos**. –

De posse de. Inventário dos Lugares de Memória do Tráfico **Atlântico** de Escravos e da História dos **Africanos** Escravizados no **Brasil** O trabalho de organização do Inventário dos Lugares de Memória do Tráfico **Atlântico** de Escravos e da História...

O bantu trouxe, suas habilidades produtiva pois eles eram perfeitos artífices, trouxe ainda o culto dos ancestrais consigo o que alias garantiu a ele se comunicar uma vez que seus costumes foram aglutinados pelo processo. Entretanto os Minkisi ainda não foram todos assimilados pelos orientadores espirituais de matriz africana no Brasil. Ora por falta de ervas, ora por falta de conhecimentos tradicionais perdidos ao longo do tempo. Ora por pretensão do sistema em aderir com mais facilidade a cultura Nagô.

As pesquisas acerca da cultura africana despontam como fonte de instrumento para a graduação, o mestrado, e o pos graduação em várias áreas do saber.

Só que os pesquisadores não deram conta de que dificilmente pode-se descrever essa cultura sem estar “de dentro” dela. O que venha ser escrever a cultura a partir das suas entranhas e para tal necessário é que o pesquisador se submeta a viver na terra, comer, beber aquilo que a terra possa oferecer, mas isso por anos a fio se ganhar a confiança das tribos que geralmente não permitem que se adentrem em suas culturas.

Uma derrama de tese, monografias, TCC, livros, músicas populares e enredos de escola e etc invadiram as nossas livrarias, e passarelas des sambas, sem falar nos barracões das escolas de samba que movimentam milhões para a produção de figurinos e adereços estilizados que passam longe da simplicidade Bantu. O máximo que se vê são algumas tentativas como esse artigo do Luís Cláudio Cardoso Bandeira, Mestre e doutorando em História Social – PUC – SP

“(…) como ponto de partida, investigar, examinar e desenvolver algumas interpretações sobre a morte e seus mecanismos rituais presentes nas religiões afro-brasileiras, particularmente o Candomblé nas nações Iorubá, Fon e Bantu. Questionamentos acerca da origem ou criação da morte, bem como dos rituais funerários dedicados aos mortos, denominados de Axexê, Sirrum e Mukundu, se fazem presentes, recorrendo-se para isso aos itans; assim como a concepção de mundo, cosmovisão presente nos mesmos e a atualização destes pelo povo-de-santo que com cantos, danças, comidas e bebidas, celebram um ciclo religioso e vital que inicia-se no Borí, complementa-se com a feitura, tem continuidade com as obrigações temporais e fechando com o axexê o ciclo da vida das pessoas” (Luís Cláudio Cardoso Bandeira -2010).

Até mesmo as universidades pensaram estar diante da verdade da cultura Bantu. Lavar as escadarias das igrejas foi, e ainda é em algumas casas uma prática de submissão e devoção a um sincretismo forçado que não tem nenhuma correspondência com os MINKISI.

A apropriação da cultura Iorubana tomou conta dos costumes no Brasil, nomeadamente a cultura Nigeriana, onde os Orixas, os Voduns e os Ijexas de maneira tal que a cultura Bantu ficou à deriva e caiu no ostracismo as suas contribuições culturais para o engrandecimento do Brasil.

Mas o Bantu usou de saberes ancestrais para continuar, mesmo de forma periférica praticando as suas práticas ancestrais. Então as práticas religiosas ficaram utilização da

Eduardo Hoornaert (1992) destaca que os missionários acompanhavam as ações militares ao longo do século XVII, instalando aldeamentos e, posteriormente, construindo, nas vilas, os conventos e as escolas responsáveis pela instrução católica aos colonos e convertidos. Assim, toda a ação dos religiosos era apoiada pela Coroa portuguesa, que procurava, por meio do povoamento do território, desenvolver a agricultura e fortalecer as defesas da região, evitando, dessa maneira, disputas e contestações territoriais. Destarte, os religiosos estavam, por um lado, cumprindo com a missão de expansão da fé católica e, por outro lado, atendendo as necessidades políticas e econômicas dos europeus. Assim,

Agora estamos no período bélico que seguiu ao período colonial.

As guerras desses períodos surgiram ao período colonial. Angola, ficou durante 30 anos de guerra que só terminou com a morte de um dos líderes

(Jonas Savimbi).

O Reino do Congo era um verdadeiro Estado feudal, englobando a atual República do Congo-Brazzaville (ex-Congo francês), o Baixo-Congo até Kinshasa, capital da atual República Democrática do Congo (ex-Congo belga, ex-República do Zaire...), e uma parte do norte de Angola. Uma lenda a desfazer é a de que esse reino banto teria sido sempre hostil aos europeus, o que contraria a verdade histórica...

Os reis negros, longe de se entregarem a um nacionalismo xenófobo, desde os primeiros contatos, em sua maioria, multiplicaram suas atenções quanto ao relacionamento com os “brancos”. Pediram missionários, mestres de ofícios, mercadores, enviaram embaixadas a Portugal e ao Vaticano, mau grado as dificuldades de comunicações marítimas, solicitando intercâmbio. O Rio Zaire ou Congo - “Rio Poderoso” - ou simplesmente “RIO” (ZAIRE) impressionaria profundamente os seus descobridores, comandados por Diogo Cão.

1486- O audacioso navegador português Diogo Cão encontrou no Reino do Congo, um país política e administrativamente bem estruturada, dividida em províncias, confiadas a sobas vassalos, próspero e totalmente independente. Diogo implantou o Padrão de S. Jorge situando-o na margem esquerda do citado grande curso fluvial. Por contatos estabelecidos com os íncolas ribeirinhos, souberam os Portugueses da existência, no interior, dum poderoso rei. Aquele capitão Português enviou aos potentados Negros mensageiros e presentes. Mas não se deteve no local, prosseguiu viagem para sul. Só decorridas 15 luas arribou novamente no Congo, trazendo consigo 4 Negros que havia pêgo à chegada, os quais enviou ao rei, vestidos já à portuguesa, bem alimentados, falando a língua portuguesa. Foram esses os primeiros embaixadores da civilização lusitana. A conversão ao catolicismo se deu ao longo do período tribal até o período da travessia do Atlântico. Aproveitando da falta de conhecimento dos nativos as missões religiosas faziam a o sincretismo religioso usando de alguns artifícios cuja explicação ainda não eram conhecidas pelos nativos (espelhos, pólvoras, entre outros,entre outros. Com esse artifício diziam aos nativos que os seus Minksi que eram talhados em madeiras retiradas da árvores(nkisi), nas pedras, e em outros elementos signos e os Missionários fazia a comparação com as imagens dos Santos católicos.

Em 1491, Nzinga Ntinu converteu-se ao catolicismo com o nome de D. João, mas ao passo e à medida que foi envelhecendo, retornou, paulatinamente,

ao paganismo. Ao pedir o batismo, o rei congus tinha sido sincero. Dois filhos tinha ele: o mais velho, Mbemba a Nzinga que passou a chamar-se D. Afonso; o mais novo, Mpanzu a Kitima, que não recebeu o sacramento.

A nova religião era severa; impunha a monogamia, coisa difícil de observar. Obrigava ao respeito pela pessoa dos súbditos, condição esta ainda mais difícil, porque os reis africanos gozavam de poderes discricionários, absolutos. Impunha respeito pela propriedade alheia e proibia o uso de bebidas alcoólicas... D. João protestou, sobretudo contra o primeiro preceito (monogamia) e, pouco a pouco, foi dispensando os conselhos dos religiosos que desta forma se viram afastados da corte. O filho mais novo, Mpanzu a Kitima tornou-se abertamente o chefe de uma espécie de partido de oposição ao Cristianismo e à penetração cultural ( na verdade, colonialismo cultural embrionário...) dos Portugueses.

O príncipe D.Afonso, convertido de coração à nova religião, ao constatar que seu irmão e seu pai estavam enveredando por um caminho que ele não aceitava, abandonou a embala e exilou-se, voluntariamente na província de Sundi. O velho rei, Manisonho ou D.João, viria a falecer não muitos anos após este acontecimento.

A única coisa que os conquistadores não conseguiram deturpar dos Bantu foi exatamente, aqueles princípios que contemplavam a certeza dos valores do MBUNTU.

As práticas culturais sempre esteve enraizadas na fé e aí os Missionários não acataram por exemplo: O ALEMBAMENTO, O CASAMENTO, A POLIGAMIA, A CIRCUNCISÃO, A CRITERIDECTOMIA RADIACAL, A INICIAÇÃO NA PUBERDADE, Todas essas práticas tinham suas razões justificadas pela fé religiosa com o que os Missionários não aceitavam. Ao parto e seus procedimentos que o antecede possui a primazia da garantia de que Um novo ser está vindo ao mundo e por isso todos os preceitos deveriam garantir a pureza do novo ser por estar muito próximo à pureza de Nzambi.

Mas o Bantu traz em princípios valores que hoje em pleno SEC XXI procura-se “de velas acesas”, O princípio MBUNTU. Na cultura bantu onde come um naquela mesma vasilha come tantos quantos alí chegarem. Quando um ser sofre, todos sofrem juntos. Quando um adoece todos envidam esforços para o seu restabelecimento. Quando um Bantu se desequilibra dos princípios do seu Ntu é responsabilidade de todos reorganizarem os seus Ntu(s) até que ele entre

em sintonia com todos e conseqüentemente com Nzambi. E aí é que entram as figuras dos mais velhos tais como; O Feiticeiro, do adivinho, do curandeiro e do Soba. Quando um é feliz, todos também o são por todos são elemento que possuem dentro de si partícula de Nzambi e como tal todos os sentimentos devem ser o mesmo: O amor a todos.

Esses conceitos imutáveis foram o bastante para desvincular a fé do bantu que o conduz ao seu ANCESTRAL PRIMEIRO, à fé ocidentalmente sugerida pelos Missionários. E essa fé atravessou todos os períodos vitais do bantu até alcançar nossos dias. E aí eu convido a retornarmos ao início desse texto onde, lá fica claro o significado da palavra RELIGIÃO explícita nos princípios do Mbuntu que todos querem conhecer. Por isso aqui chegamos no século X ou menos, que a religião bantu não se pode estar retida em 500 anos tão somente tomando por base o período desde a chegada no Brasil do Bantu escravo NÃO! mas ESCRAVIZADO.

## REFERÊNCIAS

- ALTUNA, P. R. R. A. (1993). "Cultura tradicional Banto". 2ª Ed. Secretariado Arquidiocesano de Pastoral. Luanda.
- ANTÔNIO, Fonseca; Sobre os Kikongos de Angola, Lisboa 1979
- ALVES, Pe. A. c. s. Sp. (1951). "Dicionário etimológico bundu – português". Vol. I. Lisboa.
- ARJAGO (Armando Jaime Gomes). (1999). "Epata Lúsoma. Apontamentos Etno-históricos Ovimbundu". Núcleo Nacional de Recolhas e Pesquisas (NNARP). Edição do autor.
- ARJAGO (Armando Jaime Gomes). (2002). "Os Sobas. Apontamentos Etno-históricos sobre os Ovimbundu de Benguela". Benguela
- CHILDS, G. M. (1949). "Kinship and character of the Ovimbundu – being a description". London.
- Dawson of Pall MALLELBEIN, Joana dos S. Os Nagôs e a Morte .2a ed, Rio de Janeiro: Vozes, 1977.
- FLAVIANO, Petterlini; Dicionário Kikongo Português, Português Kikongo, Padova 1977.
- GARCÍA GONZÁLEZ, JOSÉ, y VALDÉS ACOSTA, GEMA, Restos de lenguas bantúes en la región central de Cuba, en Islas, 59, enero-abril, 1978.
- Joseph Kizerbo; História da África Negra, Tradução de Américo de Carvalho,



Paris-1972.

GUENNEC, G. c. s. sp., VALENTE, J. F. c. s. sp., (1972). “Dicionário português – umbundu”. IICA. Luanda.

MALUMBU, M. (2005). “Os Ovimbundu de Angola: Tradição – economia e cultura organizativa”. Edizioni Vivere In. Roma.

MALOMALO, Bas’ilele. Filosofia do Ubuntu: Valores civilizatórios das ações afirmativas para o desenvolvimento. Curitiba: CRV, 2014. Orixás, Candomblé e Umbanda ano 1 nº 003

ROBSON, pinheiro. Os Guardiões. 1ª ed., Belo Horizonte: Autêntica, 2016 [www.falaseugg.wordpress.com](http://www.falaseugg.wordpress.com) (Bloog)

# GT 10 - Pluralidade espiritual e diálogo inter-religioso



Ceyla Picautovante

## 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 desobediência civil e o cotidiano da ação nas autobiografias de Martin Luther King e Mohandas Karanchand Gandhi**

*Bruna Milheiro Silva<sup>1</sup>*

## **RESUMO**

A presente comunicação tenciona discorrer sobre a desobediência civil e seus desdobramentos a partir das autobiografias de Martin Luther King e Mahatma Gandhi, aspectos investigados no trabalho de doutoramento. Essa temática se insere na proposta maior da tese uma vez que esta pretende promover uma articulação entre as autobiografias dos líderes religiosos acima expostos e a proposta do teólogo Hans Küng sobre a ética como o elemento de amálgama entre as religiões, acrescida de alguns temas transversais, como por exemplo, a ideia de não violência. Partindo disso, a comunicação visa desenvolver a discussão proposta na pesquisa acerca do papel da desobediência civil como forma de contestação da realidade social utilizada pelos líderes religiosos e acompanhada pela sucessão de métodos de ação, entre eles: Protestos, boicotes, greves e jejuns. Esses dois aspectos em conjunto tiveram influência decisiva nas trajetórias dos personagens e configuram-se como aspectos fundamentais para a compreensão do sucesso alcançado por ambos em suas respectivas trajetórias.

**Palavras-chave:** Ética- Desobediência Civil- Protestos- Boicotes

## **INTRODUÇÃO**

Entre os grandes desafios que o mundo atual impõe ao estudo das religiões está a discussão acerca de temas como a ética e de que forma ela pode ser aplicada na vida cotidiana de pessoas crentes de alguma religião ou mesmo os não crentes. Tendo como base essa preocupação, o teólogo ecumênico Hans Küng apresentou ao Parlamento das Religiões Mundiais em 1993 na cidade de Chicago um projeto de ética que pretende alcançar uma linguagem universal. Essa pretensão baseia-se no pressuposto de que as religiões possuem muito mais pontos em comum do que se imagina e que um diálogo entre elas não só é perfeitamente possível como também necessário e profícuo para o futuro da

---

<sup>1</sup> Doutoranda pelo programa de pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, bolsista CAPES. E-mail: bru.milheiro@gmail.com

humanidade. Küng explica “...é o que chamo de *ethos* mundial: um consenso social que pode e deve ser sustentado por todos os grupos da sociedade, quer sejam adeptos de uma crença ou não, independentemente de sua religião, filosofia ou ideologia.” (KÜNG, 2005, p.160)

Os principais pontos defendidos pela proposta são, em primeiro lugar, a existência de uma regra de ouro: Faça aos outros o que gostaria que fizessem a você. Esse princípio está presente em todas as grandes religiões e faz referência a uma ideia de reciprocidade e respeito aos outros. Além disso, ele também oferece o que chama de princípio fundador: Não haverá paz entre as nações enquanto não houver paz entre as religiões. Nesse princípio o teólogo defende que as religiões possuem influência nas relações entre as Nações e podem ser um ponto favorável ou não à existência da paz. Por fim, os quatro compromissos: Com uma cultura de não-violência e respeito pela vida, com uma cultura de solidariedade e uma ordem econômica justa, com uma cultura de tolerância e uma vida de verdade, com uma cultura de igualdade de direitos e de parceria entre homens e mulheres. Esses compromissos devem ser assumidos e em conjunto apresentam-se como algumas das respostas aos desafios presentes na atualidade.

Para realizar uma análise das biografias de Martin Luther King Jr. e Mohandas Karanchand Gandhi a partir das ideias propostas pelo projeto para uma ética mundial, utilizar-se-á o conceito de vivências ético-religiosas. Ele pretende delinear as ações dos personagens, dois líderes oriundos de diferentes religiões que tinham em suas crenças religiosas a certeza do seu direcionamento. Teoria e prática eram parte de uma mesma lógica e a busca por alcançar seus ideais de sociedade justa e equitativa impulsionaram suas trajetórias de vida e seus atos, igualmente influenciados pela noção de desobediência civil. Como resultado, cada um a seu modo foi capaz de criar um ambiente favorável de mudança social e de alcance de seus ideais éticos em cada uma das realidades nas quais se encontravam.

## **1 A DESOBEDIÊNCIA CIVIL E A INFLUÊNCIA DE HENRY DAVID THOREAU**

Quando se estuda os personagens em destaque nessa pesquisa não se

pode deixar de analisar um ponto de extrema relevância que marcou de forma significativa suas histórias de vida: A adoção do princípio da desobediência civil. A adoção dessa proposta representa um momento de inflexão em suas trajetórias e uma resolução mestra na condução dos movimentos que se seguiram, conforme será apresentado. Tanto M.K Gandhi quanto M.L King entraram em contato com essa proposta a partir da obra de Henry David Thoreau e dessa fonte retiraram muitas de suas iniciativas, propostas e movimentos sociais.

Em sua obra intitulada *Civil disobedience*, Thoreau analisa e critica o governo e a sociedade norte-americana de seu tempo, posicionando-se de maneira a combater todas aquelas interfaces das quais discordavam abertamente, negando-se a contribuir com um sistema que considerava perverso. Ele discordava da permanência da escravidão e da manutenção da guerra contra o México, por isso parou de pagar os impostos e começou a motivar outras pessoas a fazer o mesmo:

Se a injustiça tem uma primavera, ou uma roldana, ou uma corda ou uma manivela, exclusivamente para ela, então talvez você possa considerar se o antídoto não será pior que o mal, mas se é de tal natureza que exige que você seja o agente da injustiça para com outro, então eu te digo, desobedeça à lei. Deixe sua vida ser uma contra-fricção para parar a máquina. O que eu preciso fazer é ver, a qualquer custo, que eu não vou me prestar a algo que seja errado e que eu condeno. (Thoreau, 2001, p.15)

Nesse trecho ele defende abertamente a proposta de não colaboração diante daquilo que considera errado ou mesmo injusto, acreditando que essa é a melhor maneira de mostrar a insatisfação com a situação corrente. Entretanto essa resistência jamais deveria se dar pelo confronto direto, mas sim pela resistência pacífica, ou seja, sem criar nenhum tipo de embate direto e violento contra aquele que é considerado opressor. Além disso, ele critica a inatividade e a apatia de algumas pessoas que não tomam iniciativa apesar de discordarem da realidade social a qual estão submetidos:

Existem milhares que se opõem à escravidão e à guerra, que de fato ainda não fazem nada para colocar um fim a ambos, que se consideram filhos de Washington e de Franklin, mas que sentam-se com suas mãos no bolso e falam que não sabem o que fazer e acabam não fazendo nada[...] (Thoreau, 2001, p.11)

Claro que a reflexão de Thoreau sobre a desobediência civil e seus desdobramentos não está circunscrita a essas ideias, mas elas representam uma síntese dos principais pontos que tiveram influência sobre a trajetória e os movimentos conduzidos pelos líderes religiosos aqui estudados. Dito isso e partindo do que foi apresentado, pode-se afirmar que Luther King e Gandhi possuíam o aporte teórico advindo de seu contato com essa proposta e souberam de maneira inteligente conduzir os movimentos a partir delas. Além disso, também já incorporavam a motivação religiosa para tal, uma vez que seu contato com o Sagrado e as crenças que eles possuíam impulsionavam suas ações. A vontade política para a mudança também já estava presente, faltava apenas um método eficaz para alcançar as propostas defendidas.

## **2 AS VIVÊNCIAS ÉTICO-RELIGIOSAS E OS MÉTODOS DE AÇÃO**

A ideia de vivências ético-religiosas define que essas duas figuras históricas podem ser vistas como pessoas que assimilaram uma proposta de ética comum, a partir de seu engajamento - tendo suas respectivas religiões e experiências de fé como ponto de partida e base de ação- guardadas as devidas diferenças religiosas e de vida. Essas diferenciações estão na base de sua formação familiar, intelectual e cultural, que os dissemelha em muitos aspectos, mas que não obstaculiza a proposta de ética comum. A pesquisa defende que a ação sócio-política de ambos é desencadeada por valores éticos semelhantes que os motivaram e levaram a adoção de métodos (movimentos sociais) comuns, tais como: boicotes, protestos, greves, jejuns e sit-ins.

Antes de apresentar os métodos utilizados por eles, é importante ressaltar alguns aspectos relevantes para a abordagem aqui esboçada. Inicialmente eles não possuíam um protótipo de ação, eles precisaram desenvolver os métodos através das situações que surgiam e através da avaliação das estratégias que podiam ser concretizadas naquele determinado momento. Sendo assim, ocorreu um movimento de tentativa e erro e com o passar do tempo, eles foram lapidando e delimitando com mais clareza as possibilidades. Outro aspecto significativo é pensar na importância de arregimentar seguidores e com eles dividir decisões importantes pois os movimentos só atingiram o sucesso que marcou a história desses personagens porque houve significativa adesão e

bastante coesão de informações e ações.

O ponto de partida era sempre a motivação religiosa com base na crença de que ela representava uma força transformadora na sociedade. Luther King sempre se reunia com os demais pastores nas Igrejas Batistas das cidades onde ele atuava e realizavam semanas de orações e retiros antes de traçar as estratégias a serem seguidas. Igualmente durante os movimentos hinos religiosos e exortações eram realizados para impulsionar os seguidores e despertar neles a confiança nas suas ações. Da mesma maneira Gandhi criou uma pequena comunidade chamada *Ashram Satyagraha* onde adotou vários princípios da religião hindu como a renúncia aos bens e ao conforto material e a partir de lá lançou as bases para os movimentos em toda a Índia, exortando as pessoas a contemplação e a meditação.

Os principais movimentos ou métodos utilizados pelo pastor Martin Luther King foram os protestos, *sit-ins*<sup>2</sup> e atos populares de não-cooperação (boicotes). Não será possível destrinchá-los todos nesse pequeno artigo, por isso os boicotes dirigidos pelo pastor na cidade de Birmingham serão utilizados como referência para a presente argumentação. King considerava essa pequena cidade como a “espinha dorsal da segregação” e por isso os procedimentos deveriam ser muito bem articulados:

Na preparação de nossa campanha, convoquei um retiro e sessão de planejamento de três dias com a equipe e os membros do conselho da SCLC (Conferência da liderança cristã do Sul) em nosso centro de treinamento perto de Savannah, na Geórgia. Buscávamos aperfeiçoar nosso cronograma e discutir todas as eventualidades possíveis. Ao analisarmos nossa campanha em Albany, Geórgia, concluímos que um de nossos principais erros fora dispersar muito amplamente nossos esforços. Tínhamos estado tão envolvidos em atacar a segregação de maneira geral que não conseguimos direcionar nosso protesto com mais eficácia a nenhuma de suas principais facetas. Concluímos que, em comunidades marcadas pela intransigência, seria possível travar uma batalha mais eficaz se esta se concentrasse num dos aspectos do maligno e intrincado sistema segregacionista. Resolvemos, assim, concentrar a luta de Birmingham na comunidade empresarial, pois sabíamos que a população negra tinha suficiente poder de compra para que sua retração pudesse fazer a diferença entre lucro e perda para muitos comerciantes. (CARSON, 2014. p. 211 e 212).

---

<sup>2</sup> Os *sit-ins* como apresentados na autobiografia de King eram movimentos realizados nos locais em que as pessoas de cor não podiam frequentar e estas, mesmo sabendo da proibição, entravam e acomodavam-se nas cadeiras em bares e lanchonetes até que fossem de lá retirados pela polícia. Caracterizou-se como um movimento da juventude negra nos Estados Unidos.



Dessa forma, a estratégia principal adotada foi afetar a economia local, uma vez que os grandes empresários e comerciantes pressionariam as autoridades para tomar uma posição diante da queda do consumo dos cidadãos de cor. A partir do momento em que essa retração influenciasse em seus bolsos, alguma mudança seria obrigatoriamente feita e nesse momento King e os demais podiam pressionar por direitos que lhes eram negados.

Já no caso de Mohandas Karanchand Gandhi, alguns outros métodos além do boicote foram utilizados, notadamente as greves e os jejuns. O ponto de partida foi a construção de um ambiente favorável a circulação de ideias, como já referido anteriormente:

Eu queria familiarizar a Índia com o método que havia tentado na África do Sul, e desejava testar em terras indianas até onde seria possível a sua aplicação. Então, meus companheiros e eu escolhemos o nome *Ashram Satyagraha*, que reunia tanto nosso objetivo quanto nosso método de serviço. (GANDHI, 1999, p. 340)

A marcha do sal é um dos episódios mais famosos da experiência de Gandhi na Índia e um dos quais ele reuniu mais seguidores e influenciou significativamente o processo de independência da Índia. Essa recusa ao pagamento do imposto cobrado pelo governo britânico em relação a taxa do sal, assim como outros e a adesão recebida pela proposta mostrou a força de coesão do movimento de Gandhi e o seu grande alcance. Além disso, reforçou a importância que o Mahatma passou a ter dentro da Índia e no sentido de influenciar nas mudanças e na melhora da condição de vida de seus compatriotas:

Todos os preparativos foram feitos para o começo da desobediência civil. Duas ou três coisas tinham sido discutidas a esse respeito. Decidiu-se que a desobediência civil deveria ser colocada em prática em relação a leis que fossem mais facilmente desobedecidas pelas massas. A taxa do sal era extremamente impopular, e um poderoso movimento já estava crescendo há algum tempo para repeli-la. Portanto, sugeri que as pessoas poderiam obter sal a partir da água do mar em suas próprias casas, desobedecendo a essa taxa. (GANDHI, 1999, p. 394)

Muitos outros exemplos poderiam ser oferecidos e uma enorme

abordagem de possibilidades poderia ser feita. As estratégias foram variadas e diversificaram-se de acordo com o momento, o lugar e as condições que se apresentavam.

## CONCLUSÃO

Para concluir de forma breve esse artigo, o que se pode dizer é que, apesar de Martin Luther King e Mahatma Gandhi terem alcançado muitos ganhos e diretamente terem influenciado nas mudanças em suas respectivas sociedades, não eliminaram os problemas sociais em definitivo e os desafios ainda persistem. Eles criaram sua própria metodologia de ação baseada nos princípios religiosos e éticos e aplicaram buscando também influenciar outras pessoas, cativando-as nesses ideais. Enquanto líderes religiosos, eles tiveram sua influência seguindo aquilo que eles acreditavam ser coerente com sua fé. Em sua autobiografia, Luther King defende que a luta travada por ele contra a segregação racial não é simplesmente uma briga entre grupos rivais para saber quem ganha, mas sim que: “Há outro elemento que deve estar presente em nossa luta e que torna a resistência e a não-violência verdadeiramente significativas. Esse elemento é a conciliação. Nosso objetivo final deve ser a criação de uma comunidade de amor.” (CARSON, 2014, p.172). Para ele, assim como para Gandhi, o objetivo final de sua luta era a criação de um mundo mais justo e igualitário, onde todos pudessem ter acesso aos meios básicos de sobrevivência.

## REFERÊNCIAS

CARSON, Clayborne. *A Autobiografia de Martin Luther King (1929-1968)*. Tradução Carlos Alberto Medeiros, 1ª edição, Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

FISHER, Louis. *Gandhi*. São Paulo, círculo do livro S.A.,1982.

GANDHI, Mohandas K. *Autobiografia: Minha vida e minhas experiências com a verdade*. São Paulo: Palas Athena, 1999.

KÜNG, Hans. *Para que um ethos mundial? Religião e ética em tempos de globalização, conversando com Jurgen Hoeren*. São Paulo: Loyola, 2005.

KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial: Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 1993.

THOREAU, Henry David. *Civil disobedience*. Mozambook, 2001.

# A Mitologia Asteca e as bases para a devoção a Nossa Senhora de Guadalupe no México colonial: sincretismos e estratégias de ressignificação simbólica

Alex Kiefer da Silva<sup>1</sup>

## RESUMO

A grande devoção popular que cerca a Virgem de Guadalupe, não só no México, mas também em todo o mundo, possui raízes profundas nas devoções católicas marianas, entrelaçadas às antigas tradições mitológicas dos povos mesoamericanos. A narrativa histórica das aparições de Nossa Senhora de Guadalupe ao índio Juan Diego e da estampagem prodigiosa de sua imagem no manto (tilma) do índio no ano de 1531, escritas em dialeto nahuátl no códice *Nican Mopohua*, estão imbuídas de uma forte ideologia indígena que representa o modo de ser, viver e pensar dos nativos ameríndios. Este *modus vivendi* encontra-se fortemente condicionado pela religião local e seus deuses. No caso específico da devoção guadalupana, esta ideologia própria da cultura nahuátl também encontra eco em cada um dos símbolos que foram acrescentados à pintura original da Virgem ao longo de cinco séculos. Esta comunicação objetiva demonstrar, em linhas gerais, de que modo a mitologia asteca se relaciona com os elementos simbólicos comuns que aparecem na iconografia da Virgem de Guadalupe, e que serviram de base para a disseminação de seu culto entre os indígenas, no período da colonização espanhola, numa estratégia trabalhada pela Igreja para estimular sua conversão pacífica à fé cristã. Os objetivos foram alcançados, analisando-se a simbologia da imagem da Virgem, relacionada com a simbologia asteca e, também, com aspectos considerados polêmicos à época do surgimento da devoção, como o sincretismo da Virgem Maria com as deusas Tonantzin (deusas-mães) e com os mitos cosmogônicos astecas, relacionados aos deuses Huitzilopochtli e Quetzalcoátl. O estudo centrou-se na pesquisa em fontes bibliográficas, dialogando com os pressupostos teóricos de autores especializados na temática guadalupana e em mitologias mesoamericanas, tais como Soustelle, Gruzinski, Campbell, Lockhart e Lafaye, dentre outros. Os resultados demonstram que, através do sincretismo expresso na simbologia, os cultos politeístas e suas bases mitológicas foram ressignificados e associados a Virgem Maria, para favorecer a assimilação do seu arquétipo maternal pelos índios, o que se deu de forma gradual, ao longo dos anos.

**Palavras-chave:** Virgem de Guadalupe; simbologia; mitologia asteca; sincretismo; ressignificação simbólica

<sup>1</sup> Alex Kiefer. Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Bolsista da CAPES. E-mail para contato: aks1238@hotmail.com.

## **INTRODUÇÃO**

Dentre as civilizações que se desenvolveram na região da América Central, a Asteca (ou Mexica) é certamente uma das mais importantes, não só pela sua riquíssima cultura, mas principalmente por sua ascensão à grande potência regional, depois de um passado de pobreza e exploração. A religião teve neste processo uma influência direta, sustentando um governo teocrático que regia todos os aspectos da vida de seu povo, do nascimento à morte.

Para se compreender a relação da religião asteca com a devoção a Nossa Senhora de Guadalupe, surgida no ano de 1531, antes se faz necessário conhecer os mitos que a baseiam e influenciaram no processo de mestiçagem e hibridismo cultural que a individualizam.

Esta comunicação pretende demonstrar que aspectos da mitologia asteca se relacionam diretamente com a simbologia encontrada na imagem guadalupana, baseando-a e explicando-a pelo critério da ressignificação simbólica. Para isso se divide em duas partes. A primeira delas apresenta a mitologia cosmogônica asteca e os mitos dos deuses Huitzilopochtli e Quetzalcoátl. Na segunda parte, analisa o sincretismo ocorrido entre a Virgem de Guadalupe e as deusas Coatlicue, Cihuacoátl e Toci, chamadas Tonantzin.

### **1 A RELIGIÃO ASTECA: MITOS COSMOGÔNICOS E A ORIGEM DOS DEUSES E DOS HOMENS**

Os mitos cosmogônicos explicam o surgimento do universo, bem como a criação dos deuses e dos homens. Soustelle (1990, p.117-118) diz que o mundo foi criado por um sacrifício dos deuses e a sua sobrevivência também demandava sacrifícios, que os seres humanos deviam honrar, pensamento este que norteava a vida em sociedade. A mitologia asteca contemplava uma série de deuses e deusas, que tinham funções muito específicas e deviam ser cultuados, na sua maioria, com sacrifícios humanos. No seu processo de expansão, o império asteca importou para seu próprio panteão divino, os deuses de outras tribos da Mesoamérica, principalmente de seus antecessores, os toltecas. Dentre eles,

cinco se relacionam diretamente com a simbologia presente na imagem e no culto da Virgem de Guadalupe: o deus Huitzilopochtli e sua mãe Coatlicue, o deus civilizador Quetzalcoátl e as deusas Cihuacoátl e Toci. Todos tiveram seus atributos e cultos ressignificados e associados ao culto da Virgem católica.

## 1.1 O MITO DE HUITZILOPOCHTLI

Os astecas eram, por excelência, “o povo do sol”. Seu deus supremo, Huitzilopochtli, personificava o sol em seu zênite, o sol abrasador do meio-dia. No imaginário asteca, ele se liga a outra importante personagem do panteão divino: sua mãe, a deusa Coatlicue, também chamada Tonantzin. (SOUSTELLE, 1990).

Segundo Soustelle (1990) Coatlicue, “a que tem uma saia de serpentes”, era a deusa da terra, da vida e da morte entre os astecas. Inicialmente uma deusa bela e bondosa, ao ser traída por seu esposo, Mixcoatl, o deus do céu, Coatlicue revoltou-se e tornou-se feia, amarga e vingativa, recolhendo-se em castidade no templo da montanha de Coatepec.

Segundo o mito, ela era mãe da deusa das trevas noturnas, Coyolxauhqui e das quatrocentas estrelas do sul, os Centzon-Huitznahuac. Ocorre que, certo dia, ao acolher no seio uma pluma de colibri (a alma de um sacrificado) caída do céu, inexplicavelmente viu-se grávida. Coyolxauhqui julgou a gravidez um sacrilégio. Então, chamou os seus irmãos e selou com eles a sentença de morte da mãe, que trazia no seio o poderoso deus Huitzilopochtli.

Coatlicue ficou apreensiva, mas Huitzilopochtli, ainda no ventre materno, disse-lhe que não se preocupasse. Durante o ataque, ela deu à luz o deus, que nasceu adulto e totalmente armado, brandindo fortemente seu chicote *xiuhcoatl* (serpente de fogo). Assim ele combateu com bravura e venceu seus irmãos e sua irmã, a quem decapitou e colocou a cabeça no céu noturno, transformando-a na lua.

Ainda segundo o autor, para a religiosidade asteca, o mito de Huitzilopochtli representa a função do sol como mantenedor da vida e destruidor das forças obscuras. Simboliza o seu nascimento da terra, todas as manhãs, dissi-

pando as trevas noturnas, a lua e as estrelas. Sob sua orientação, migraram do Norte e vieram se estabelecer na região do lago Texcoco, onde seus sacerdotes, mediante um sinal divino, ergueram a cidade de México-Tenochtitlán. Soustelle (1990) sustenta que, depois de um início difícil, explorados por tribos mais fortes, os astecas se desenvolveram rapidamente e se tornaram a mais poderosa tribo mesoamericana, submetendo os povos à sua volta por meio da guerra e de tratados de dominação, sucedendo aos poderosos maias da península de Yucatán, que já se encontravam em avançado declínio. Por isso, o deus foi adotado como o principal do panteão asteca.

Na visão indígena do ícone da Senhora de Guadalupe, Huitzilopochtli está representado pelos raios de sol que a cercam como resplendores. Entendiam que ela, como mãe de Jesus, se vestindo do próprio sol, era maior do que ele próprio.

## **1.2 O MITO DE QUETZALCOÁTL**

A figura de Quetzalcoátl é uma das mais misteriosas e estudadas nas mitologias mesoamericanas. Deus criador ou herói humano divinizado, o importante é que seu culto foi adotado pelos teotihuacanos, toltecas, astecas e maias, a quem estes últimos chamaram de Kukulcán. Segundo Lafaye (1992), seu nome em nahuatl significa “serpente emplumada”; mas outra significação do dialeto também o chama “gêmeo precioso”. Era o bom deus da sabedoria, da civilização, da vida, da luz e dos ventos, relacionado ao planeta Vênus.

Ainda segundo Lafaye (1992), de acordo com o mito, Quetzalcoátl era o bondoso e sábio rei deificado de Tula, a esplendorosa capital dos toltecas. Segundo a tradição, ele havia abolido os sacrifícios sangrentos aos deuses, adotando apenas oferendas de flores, frutos e animais. Vivia piedosamente, cumprindo as devoções religiosas e pregava o amor e a colaboração entre seu povo. Dizia-se que tinha a pele branca e barba, o que não acontecia entre os indígenas americanos. Sua sabedoria e bondade provocaram a inveja e a rivalidade de seu irmão Tezcatlipoca, um cruel feiticeiro. Através de um estratagema sórdido, Tezcatlipoca enganou o bom rei e o fez beber uma infusão mágica que o inebriou e o fez cometer incesto com sua irmã. Humilhado diante de toda a cidade, o rei

foi exilado. Segundo o autor, o aspecto importante no mito é a sua promessa de que regressaria um dia para fazer justiça e vencer as trevas. Sob o governo de Tezcatlipoca, Tula caiu e o império tolteca se enfraqueceu.

Um aspecto da lenda diz que, ao sair de Tula, Quetzalcoátl partiu na direção do oceano rumo ao céu, à estrela Vésper (Vênus); mas outra versão diz que emigrou para a Península de Yucatán, onde reinou sobre os Maias, fundando Chichen-Itza, com o nome de Kukulcán. Este mito foi responsável pela confusão realizada quando os espanhóis chegaram a América e Cortéz foi confundido com Quetzalcoátl, que tinha voltado para cumprir justiça.

O certo é que a figura de Quetzalcoátl se iguala muito à figura de Jesus no ocidente. Paz (1993) evoca seu sincretismo com Jesus e o apóstolo Tomé. Os mitos toltecas também dizem que ele fora concebido de uma mãe virgem, morreu crucificado e que, após retornar ao céu, prometera voltar um dia, características muito semelhantes às encontradas nas narrativas bíblicas de Jesus de Nazaré. Segundo Lafaye (1992), os espanhóis se valeram do aspecto valente, bondoso e integrador da figura de Quetzalcoátl e o utilizaram para converter os indígenas à fé cristã.

De acordo com Schoereder (2002, p. 277-278), variações do mito colocam Quetzalcoátl como sendo até o mitológico semideus e herói grego, Hércules, que passara pela América, ou até mesmo um ser extraterrestre que havia visitado a Terra num passado distante. Na visão dos astecas, as estrelas da Virgem de Guadalupe se relacionam a Quetzalcoátl. O céu estrelado que aparece envolvendo o corpo da Senhora representa a carta celeste em 12 de dezembro, época do solstício de inverno e que, segundo o mito, marcaria o retorno do deus.

### **1.3 AS DEUSAS TONANTZIN: COATLICUE, CIHUACOÁTL E TOCI TETEU-INAN**

Na tradição religiosa asteca, as deusas da terra, que detinham o poder da vida e da morte, responsáveis pela manutenção da vida e da alimentação do povo, eram cultuadas como deusas mães e por isso chamadas de *Tonantzin*, apelido carinhoso que em nahuatl significava “nossa mãe venerada”. Segundo Gruzinski (2001), logo nos primórdios do culto a Virgem de Guadalupe no Tepeyac, o termo passou a ser aplicado a ela, numa clara noção de sincretismo

com três dessas deusas: Coatlicue, Cihuacoátl e Toci.

No dizer de Poole (1995), várias deusas mexicas eram honradas sob este epíteto, como, por exemplo, Cihuacoátl, Izpapatl, Coatlicue e Toci, dentre outras. Existe até hoje uma discussão acerca dessa multiplicidade de deusas veneradas como Tonantzin. Lafaye (1992, p. 307) diz que “através do bosque de símbolos, assistimos a um agrupamento das diferentes deusas-mãe e da fecundidade ao redor de qualquer de suas figuras”.

O mito de Coatlicue, associado ao de seu filho, o deus Huitzilopochtli, já foi abordado anteriormente. Já a deusa Toci era a deusa da fertilidade e da saúde e foi associada a deusa tlaxtalteca Teteu Innan, a “avó dos deuses”, uma velha divindade da lua cheia, da saúde, dos banhos temazcales, das tecelãs, dos adivinhos e, conseqüentemente, também associada ao prazer sensual. Cihuacoátl, por sua vez, era a deusa guerreira dos nascimentos e das gestantes. Ambas as deusas tem aspectos comuns que também foram associados ao culto de Maria. Dois fatores podem explicar a relação sincrética das deusas Tonantzin com Nossa Senhora de Guadalupe estabelecida nos primeiros anos da devoção à nova santa.

O primeiro aspecto diz respeito à assimilação dos arquétipos, que, segundo Jung (2000, p.16) são conjuntos de “imagens primordiais, armazenadas no inconsciente coletivo”. Cada personalidade arquetípica possuía elementos positivos e negativos, que se equilibravam.

O arquétipo da Grande Mãe está presente em praticamente todas as culturas do mundo, na figura das deusas que regiam a vida e a morte, mas que zelavam pelo abastecimento e sobrevivência da comunidade. Os astecas viam no culto das deusas da terra este aspecto maternal de proteção e manutenção. Esta relação filial com as deusas Tonantzin fazia com que os astecas as reverenciassem, agradando-as com oferendas e sacrifícios. No caso de Coatlicue, os sacrifícios que lhe eram consagrados cultuavam sua maternidade divina, como mãe de Huitzilopochtli, o deus sol. Maria era a mãe de Jesus, também chamado “sol da justiça”. Este fato favoreceu a identificação de ambas e seu sincretismo no plano devocional.

Um segundo aspecto vem a ser a natureza do culto e até suas próprias bases geográficas. Embora o principal templo de culto da deusa Toci estivesse em Chiuatempan, segundo Gruzinski (2001, p.291) uma antiga tradição citada



por Frei Sahagún em sua obra *Historia General de las cosas de la Nueva España*, diz que no alto da colina do Tepeyac, até a chegada dos espanhóis, os indígenas também a veneravam num santuário. Sobre a possível causa do sincretismo com a Virgem de Guadalupe, Poole (1995, p. 101) confirma a fala de Sahagún dizendo que “tal identificação se deu pelo fato de que dez anos antes, ali se encontrava o templo da deusa Toci, a quem os Astecas vinham prestar culto e realizar sacrifícios humanos e que fora completamente destruído pelos espanhóis”. Algumas fontes relacionam este templo também a Cihuacoátl.

Ao aparecer no Tepeyac, exatos dez anos depois da destruição do templo, a Virgem Maria renovou a sacralidade do terreno, assumindo ela mesma a posição de Tonantzin, como foi chamada pelos índios. Isso se deu porque os índios ressignificaram os símbolos visualizados na pintura sagrada e fizeram sua releitura, transpondo-os para o ambiente da cultura nahuatl. Surgiu então, pela ressignificação simbólica, um culto híbrido. Este sincretismo da Virgem católica com as deusas indígenas, bem como com quaisquer valores da sua cultura religiosa não cristã, foi rejeitada pelos próprios instituidores de seu culto, a exemplo de Frei Sahagún que,

ataca os pregadores espanhóis que dão à Virgem de Guadalupe o nome de Tonantzin, pois o vocábulo “remete a essa Tonantzin antiga”. “É uma coisa que se deve remediar, pois o nome correto da Mãe de Deus, Nossa Senhora, não é *Tonantzin*, e sim *Dios y Nantzin*”. (GRUZINSKI, 2001, p.291)

Embora o sincretismo entre a Virgem de Guadalupe e Tonantzin tenha sido um fenômeno combatido pelos colonizadores, temerosos de que o culto híbrido pudesse ressurgir a velha religião nativa, a devoção católica prevaleceu. Os símbolos da Virgem foram ressignificados pelos indígenas, que produziram sua dupla interpretação, sem comprometer, contudo, o processo de cristianização. Este processo foi muito similar ao que aconteceu com outras imagens e devoções de Maria em vários países do mundo.

## CONCLUSÃO

A identificação da simbologia católica com a mitologia asteca aconteceu de forma bastante latente e caracterizou, por um lado, uma estratégia bem sucedida da Igreja para promover o culto à Virgem de Guadalupe e fomentar a conversão dos indígenas, não obstante o grande conflito instaurado no âmbito do clero por causa da nova devoção, rejeitada por uns, defendida por outros. A atitude da Igreja de permitir que inúmeros símbolos fossem acrescidos<sup>2</sup> à pintura original, seja lá porque motivo, caracterizou um importante processo de inculturação pacífica. Capitaneado por D. Alonso de Montúfar, Bispo do México, sucessor de D. Juan de Zumárraga, a estratégia pretendia aproximar a imagem da Virgem de Guadalupe dos ideais indígenas e, valendo-se dos seus próprios símbolos culturais e religiosos, que também encontravam significados no próprio catolicismo, induzir à releitura do ícone de acordo com suas próprias matrizes culturais. Os símbolos católicos, projetados nos símbolos religiosos astecas, ressignificados à luz da cultura nahuatl, possibilitaram sua assimilação por parte das massas indígenas que passaram a compreendê-los e aceitar, mesmo que com relutância, a soberania cristã sobre sua religião politeísta ancestral. A exposição do ícone de Guadalupe e a veiculação dos seus milagres através da publicação do *Nican Mopohua* em 1649, atrelada à catequese, provocaram a conversão dos indígenas desde então, de forma pacífica e sem derramamento de sangue.

Nesse contexto, conclui-se que, sobre o esteio da mitologia ameríndia, estabeleceu-se a tradição das escrituras bíblicas, mas a força dos velhos costumes não se apagou por completo. Unidas, as duas matrizes culturais – europeia e indígena – fizeram da Virgem de Guadalupe o grande símbolo da nação mexicana e da América Latina, em todos os aspectos.

## REFERÊNCIAS

BENÍTEZ, J.J. **O mistério da Virgem de Guadalupe**. Tradução de Atílio Cancian. São Paulo: Mercuryo, 1991.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

---

<sup>2</sup> Inúmeros retoques foram feitos na imagem ao longo dos séculos, permitidos pela própria Igreja, a partir de 1531. De todo modo foram acrescentados o anjo, a lua, o resplendor do sol, as estrelas, os arabescos da túnica, o laçarote preto, os arminhos na manga e o broche; ajunta-se a isso retoques no rosto e nas mãos, que alteraram a imagem original. O tema, ainda estudado, é polêmico. (BENÍTEZ, 1991, p.91).

JUNG, C. G. **Obras completas**. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. Tradução de Maria Luíza Appy e Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2000. v.9/1.

LAFAYE, Jacques. **Quetzalcoatl y Guadalupe**: la formacion de la consciencia nacional em Mexico. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1992.

POOLE, Stafford. **Our Lady of Guadalupe**: the origins and sources of a mexican national symbol (1531- 1797). Tucson: The University Arizona Press, 1995.

PAZ, Octavio. **Essays on Mexican Art**. New York: Harcourt Brace & Company, 1993.

SCHOEREDER, José. **Dicionário do mundo misterioso**: esoterismo, ocultismo, paranormalidade e ufologia. Rio de Janeiro: Record/ Nova Era, 2002.

SOUSTELLE, Jacques. **Os astecas na véspera da conquista espanhola**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

# Caminhos diferentes que levam a Deus: a espiritualidade na perspectiva pluralista

Werbert Cirilo Gonçalves<sup>1</sup>

## RESUMO

Os teólogos pluralistas, além de concordarem com a dimensão antropológica da espiritualidade (como patrimônio de todos os seres humanos), defendem a autenticidade de suas diversas formas religiosas ou não. Neste sentido, compreendem que a via de acesso ou o horizonte último da vida espiritual não são privativos de uma religião, pois, a seu modo, todas são caminhos diferentes que levam a Deus. Além disso, a espiritualidade pluralista reconhece a profundidade da experiência do Sagrado no ser humano, na diversidade dos povos e nas culturas. Ela também propõe a fraternidade, o respeito às diferenças e convoca a todos a uma tarefa em comum: o compromisso com a história. Enfim, o nosso objetivo é apresentar a espiritualidade de acordo com o paradigma pluralista e suas contribuições para o diálogo. Como método, usamos a pesquisa bibliográfica, principalmente os escritos: *“Espiritualidade e libertação”* de Pedro Casaldáliga e José María Vigil; *“Jesus e os outros nomes”* de Paul Knitter; *“Religiões e espiritualidade”* de Faustino Teixeira. Como resultado, identificamos que a concepção de espiritualidade pluralista, bem como os seus representantes a) reconhecem a autenticidade da experiência de Deus de outras tradições; b) valorizam e compartilham a riqueza espiritual; c) admitem que o amor ao próximo e o bem comum são expressões concretas de diversas espiritualidades religiosas ou não-religiosas; d) afirmam que a experiência de Deus transcende os limites das instituições; e) além de aceitarem que a espiritualidade é ambiente propício para o diálogo e para a oração em comum.

**Palavras-chave:** Espiritualidade. Teologia pluralista. Diálogo inter-religioso.

## INTRODUÇÃO

Não são poucos os filósofos, teólogos e cientistas da religião que têm afirmado que a espiritualidade constitui um fenômeno transversal às religiões e próprio de todo ser humano, independente de um sistema de crença. Entre os teólogos que se ocupam do tema do pluralismo religioso, os chamados de plura-

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciências da Religião PUC-Minas Bolsista CAPES – werbert.cirilo@yahoo.com.br

listas, além de concordarem com a dimensão antropológica da espiritualidade (patrimônio dos seres humanos), defendem a autenticidade de suas diversas formas religiosas ou não. Neste sentido, compreendem que a via de acesso ou o horizonte último da vida espiritual não são específicos de uma religião, pois, a seu modo, todas são caminhos diferentes que levam a Deus.

Nesta breve comunicação, apresentaremos alguns apontamentos acerca da compreensão de espiritualidade própria do paradigma pluralista. Recordamos que os teólogos pluralistas defendem que a salvação e a verdade da fé não são exclusividade de uma Igreja ou religião (paradigma exclusivista), além de discordarem também que elas não são privativas daqueles: que acreditam em Jesus Cristo, como único caminho de acesso à Deus, e creem ser os únicos destinatários da revelação divina (paradigma inclusivista).

Sabemos que são muitos os teólogos e teólogas do paradigma pluralista. Deste modo, torna-se uma tarefa inexequível propor, em poucas páginas, a compreensão de espiritualidade de todos estes destacando as suas particularidades. Uma vez que esta abordagem pretende ser introdutória e sumária optamos por seguir os passos de: José Maria Vigil, Pedro Casaldáliga, Paul Knitter e Faustino Teixeira. Estes serão os guias e embasamento para a nossa reflexão; nomes significativos para uma reflexão pequena, porém não empobrecida.

## **1. UM PATRIMÔNIO DOS SERES HUMANOS**

Pedro Casaldáliga e José Maria Vigil, no livro *Espiritualidade da libertação*, afirmam que a espiritualidade é um patrimônio de todos os seres humanos. Neste sentido, compreendem que homem e mulher são muito mais do que vida biológica, eles se constituem como seres espirituais, ou seja, a sua existência é marcada por algo que lhes dá uma qualidade de vida superior à vida de um simples animal. Esse algo se trata de “uma realidade misteriosa, mas bem real, que tantas religiões e filosofias, ao longo da história, designaram como espírito” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1996, p.25).

Espírito é *ruah* (vento, respiração, hálito) indica algo no interior do ser humano, habitando a matéria, o corpo; dando-lhe vida e fazendo ser o que é. Trata-se da interioridade, o que há de mais profundo no próprio ser, realidade

que fortalece, move e impele a todos ao desenvolvimento e à criatividade num ímpeto de liberdade. (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1996, p.25). Não se opondo ao material ou ao corporal, espiritualidade diz respeito às motivações últimas da pessoa, “a mística pela qual vive e luta, contagia os outros, o melhor da vida; é o que lhe dá caridade e vigor que a sustenta e impulsiona na história” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1996, p.22). Afinal, uma dimensão antropológica, ou seja, um elemento próprio de todo homem e mulher e não exclusividade de pessoas religiosas, como: monges, clérigos, etc.

À medida que o ser humano vive e cultiva seus valores mais rica é a sua espiritualidade e, conseqüentemente, a sua humanidade; por isso, também a profundidade da nossa espiritualidade se deve igualmente à nossa relação com os outros (KNITTER, 2017). Portanto, a espiritualidade se relaciona com esta profundidade pessoal, ou seja, o mergulho na interioridade onde se descobre e busca o horizonte último da vida e da história.

## **2. A ESPIRITUALIDADE CRISTÃ**

A cristã pode ser designada como espiritualidade porque ela contém os elementos próprios da vida espiritual: motivação, impulso, utopia, causa pela qual viver e lutar, etc. Isso quer dizer que os elementos espirituais é que definem a vivência cristã, não sendo a espiritualidade dos cristãos o modelo ou o critério para empregar o termo a outras formas (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1996, p.28). Portanto, as religiões “são fragmentos que expressam, no tempo, os sinais de uma ‘presença espiritual’ que em si é isenta de ambigüidades”, pois em todas elas a vida interior é um dado transversal ou comum (TEIXEIRA, 2017). Assim, a espiritualidade cristã “é mais um caso entre as muitas que existem nos mundos dos humanos: a islâmica, a maia, a hebraica, a guarani...” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1996, p.28). Deste modo, o que se pode dizer de específico na espiritualidade cristã é o seguimento ao Cristo, e isto significa uma experiência forte de Deus e a continuidade da causa de Jesus, que visa também a libertação impulsionada pela profecia e pela solidariedade com os oprimidos (VIGIL, 2003, p. 208).

Para afirmar a existência de algo próprio no cristianismo é preciso olhar a partir da fé. Apenas deste modo, se pode descobrir uma dimensão da

realidade acessível à esta luz própria. De acordo com os teólogos, Casaldáliga e Vigil (1996, p.29), no caso da fé cristã, a dimensão revelada é a salvação “que Deus leva avante na história humana”. Assim, há duas perspectivas ou ordens inseparáveis que perpassam os seres humanos, a saber: a ordem da realização da salvação e a ordem do conhecimento da salvação.

A primeira ordem indica que a todos os seres humanos – independente de raça, cor, língua e vínculo religioso – está dada a salvação, ou seja, ela pode se realizar na humanidade, “porque Deus quer que todos os humanos se salvem (1Tm 2,4)”. Portanto, a salvação, que é um elemento específico do cristianismo, é compreendido à luz da fé envolvendo todos os seres humanos. Como seres espirituais, todos colaboram com esta ordem ao se sentirem desafiados e estimulados pelos efeitos divinos escritos no “livro da vida, que é a criação e a história, no acontecer diário e sob os sinais dos tempos e dos lugares” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1996, p.28). Ainda que muitos vivam esta ordem de maneira atemática, em cada espírito há uma presença certa de salvação (visão ecumênica ou macroecumênica), pois, a ordem da salvação é universal, ou seja, perpassa a todos.

Com a ordem do conhecimento da salvação, o Deus revelado é identificado em Jesus. Através de sua Palavra, também eterna, o Pai se revelou amor expresso em cada gesto e frases de Jesus de Nazaré. No homem de Nazaré, filho de Maria, “habita pessoal e historicamente a plenitude da divindade” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1996, p.30). É através desta revelação divina que os seres humanos são movidos e atraídos para Deus. E, assim, lhes é também revelado o sentido da história e de cada existência. “Deus não só criou o mundo e o fez cenário de sua salvação; Ele se comunicou, diretamente e pessoalmente, através de Jesus com sua vida, morte e ressurreição (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1996, p.30). Esta é, portanto, uma espiritualidade explicitamente cristã constituída pelas realidades como a encarnação, a comunidade eclesial e a vida sacramental. Isso é próprio do cristianismo e configura o meio pelo qual os seres humanos reconhecem a vivência da salvação.

Alguns teólogos pluralistas, como Knitter (1998, p. 41), entendem que Jesus, ainda que seja divino e salvador, é um dos caminhos. Ele não é a única norma e nem somente o único salvador (TEIXEIRA, 2012, p. 120). Aos cristãos, cabe a compreensão da legitimidade de outros caminhos de salvação onde o Espírito se manifesta. Sem perder de vista a sua identidade religiosa, reconhece a

divindade no homem Jesus, no qual o Mistério Divino transborda na sua pessoa e na sua mensagem (TEIXEIRA, 2012, p. 120).

### **3. A ESPIRITUALIDADE E AS RELIGIÕES**

A teologia do pluralismo religioso nos tem provocado a compreender que o Mistério divino também age em outras religiões e não apenas no cristianismo, pois compreendê-lo como exclusividade de uma só religião é torná-lo pequeno demais (TUTU, 2012, p. 34). Cada uma, a seu modo, constitui-se como caminho diferente que leva a Deus e “nenhuma pode se afirmar ser dona da verdade sobre o Mistério” (TUTU, 2012, p.31).

Paul Knitter (2010, p.67), com sua teologia pluralista e correlacional, defende sua proposta de uma espiritualidade genuína e autêntica de outras comunidades religiosas. O Deus experimentado pela fé religiosa, não pode ser exclusivista e amar “somente determinado povo ou que pode vencer a pecaminosidade e a corrupção somente em certas religiões” (KNITTER, 2010, p.67). Um Deus assim não seria amoroso e nem digno de fé. Neste sentido, Knitter (2010, p.75) entende que “todas as religiões participam de uma mesma sinfonia inter-religiosa, cujo arranjo final está sempre adiado para um horizonte que não se tem acesso”. As religiões compõem a mesma música, que depende de todas as notas para serem executadas com harmonia. Ora, Deus atua e se revela em todas as notas e nenhuma possui algo que a torna melhor do que as outras.

Rejeitando todas as formas de exclusivismo, os pluralistas admitem que as diversas formas de espiritualidade podem levar a genuínas experiências de Deus. Consequentemente, concordam que há uma riqueza mística nas religiões. Elas são chamadas a reconhecerem a beleza espiritual umas nas outras através de um diálogo que partilha de concepções válidas, não necessitando serem completadas pelo cristianismo (TEIXEIRA, 2014, p. 45). Pois bem, essa é uma forma de teologia dialógica que nasce do reconhecimento do outro. Aqui, para além de uma tolerância religiosa, uma espiritualidade religiosa leva ao amor, ao Deus amoroso que também se revela no vizinho. Logo, uma profunda experiência de Deus engloba uma dimensão ética fundamental, um modelo globalmente responsável e libertador, que visa uma abertura ao outro sofredor e ao outro re-



ligioso, além da promoção do bem-estar humano e planetário (KNITTER, 2010, p. 72). Esta é a efetivação do “Reino de Deus” próprio do anúncio cristão, uma obrigação moral, bem como a base comum do diálogo inter-religioso.

Do mesmo modo, para além do seguimento a Jesus, outros nomes religiosos também proporcionam uma vida espiritual fecunda, logicamente com suas características próprias. Aos cristãos cabe o reconhecimento da autenticidade das formas religiosas de espiritualidade, bem como uma teologia capaz de compreender o mistério salvífico divino atuando em outras tradições; como assinala Paul Knitter (2010, p.70): “Jesus é verdadeiramente salvador, mas não somente ele”. Jesus compõem também um entre outros caminhos de salvação. A espiritualidade convoca a um diálogo sincero e autêntico de um Deus verdadeiro que atua nas religiões e convoca a todos a tarefas em comum, em prol de um ambiente onde impera a justiça e a paz mundial e que os cristãos, por vezes, denominaram de reinado divino.

#### **4. A ESPIRITUALIDADE FORA DA RELIGIÃO**

Temos acompanhado, nos últimos anos, o aumento nos censos daqueles que afirmam não professar fé em Deus e daqueles que assumem não ter filiação religiosa, os chamados “sem-religião”. Pois bem, diante do que já foi dito acima é possível reconhecer que a espiritualidade é também transversal a estes dois grupos citados: ateus e sem-religião. Assim, da mesma forma que nenhuma religião é portadora exclusiva do mistério da fé, a espiritualidade não é uma habilidade própria dos crentes.

Para os pluralistas, Casaldáliga e Vigil (1996, p.27), a espiritualidade é sempre religiosa. Isto não significa que ela pertença a uma tradição ou instituição. Ao caracterizarem a espiritualidade como religiosa, os teólogos pretendem afirmar a intensidade ou a essência da vivência humana. Essa espiritualidade profunda identifica o ser humano como pessoa e o define diante de Deus independente de práticas religiosas. “E o genuinamente religioso é essa profunda opção fundamental, essa profundidade humana, antes de todo dogma e de todo rito, de toda pertença a uma confissão determinada” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1996, p.27). Assim, a espiritualidade religiosa é a contemplação do mistério da

própria existência e da existência do outro, “respeitando a sua dignidade essencial e deixando-se enriquecer pelo Mistério que o circunda” (TEIXEIRA, 2017).

Assim, os teólogos pluralistas, além de concordarem com a dimensão antropológica da espiritualidade (como patrimônio de todos os seres humanos), defendem a autenticidade de suas diversas formas religiosas ou não. Neste sentido, compreendem que a via de acesso ou o horizonte último da vida espiritual não são privativos de uma religião, pois, a seu modo, todas são caminhos diferentes que levam a Deus. Além disso, a espiritualidade pluralista reconhece a profundidade da experiência do Sagrado no ser humano, na diversidade dos povos e nas culturas. Ela também propõe a fraternidade, o respeito às diferenças e convoca a todos a uma tarefa em comum: o compromisso com a história.

Com o objetivo de diferenciar a espiritualidade dos ateus, Casaldaliga e Vigil falam de uma espiritualidade humana fundamental que se caracteriza por ser ético-política. De acordo com os teólogos, essa espiritualidade ético-política como dado antropológico: “[...] mesmo provindo em última instância do manancial do Espírito de Deus, bebe nas fontes da vida, da história, da realidade social, da práxis, da reflexão, da sabedoria, da contemplação, quer dizer, todas aquelas fontes da razão e do coração” (CASALDÁLIGA; VIGIL, p. 34).

## **CONCLUSÃO: CONTRIBUIÇÕES PARA O DIÁLOGO**

Para os teólogos pluralistas, os caminhos diferentes não são apenas as diversas religiões, senão a riqueza espiritual presente em todos os seres humanos. A autenticidade de uma via está na profundidade da espiritualidade dos homens e mulheres na história. A vida espiritual – na sua intensidade e abertura à união com o próximo e com o planeta, bem como no compromisso com a transformação dos sinais de morte do nosso tempo – se configura como a trilha necessária que nos destina a Deus. Portanto, a espiritualidade, como vivência profunda de humanidade nos salva: seja na religião ou mesmo fora dela.

Enfim, diante de tudo o que tratamos, reconhecemos que os teólogos pluralistas nos ensinam que a espiritualidade não é exclusividade de algumas pessoas religiosas ou tradições, ao mesmo tempo que reconhecem a autenticidade da experiência de Deus de outros grupos; valorizam e compartilham a ri-

queza espiritual das diversas religiões e culturas; afirmam que a experiência de Deus transcende os limites das instituições; admitem que o amor ao próximo e o bem comum são expressões concretas de diversas espiritualidades religiosas ou não-religiosas; além de aceitarem que a espiritualidade é ambiente propício para o diálogo, para tarefas em conjunto e para a oração em comum.

## REFERÊNCIAS

CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José Maria. **Espiritualidade e libertação**. Petrópolis: Vozes, 1996. 247 p.

KNITTER, Paul. Il misterio ultimo è sempre più grande. **Adista**, Roma, n. 98. Disponível em: < <http://www.adista.it/articolo/51125>>. Acesso em: mai. de 2017.

KNITTER, Paul. **Jesus e os outros nomes: missão cristã e responsabilidade global**. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010. 219 p.

KNITTER, Paul. **Una terra molte religioni**. Assis: Cittadella Editrice, 1998.

TEIXEIRA, Faustino. **Espiritualidade e interreligiosidade**. Disponível em: < <http://www.fteixeira-dialogos.blogspot.com.br/2011/08/espiritualidade-e-inter-religiosidade.html>>. Acesso em: mai. 2017.

TEIXEIRA, Faustino. **Religiões e espiritualidade**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014. 254 p.

TEIXEIRA, Faustino. **Teologia e pluralismo religioso**. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012, p. 118-121.

TUTU, Desmond. **Deus não é cristão: e outras provocações**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2012. 234 p.

VIGIL, José Maria. Espiritualidad de la liberación y cambio de paradigmas. In: RICHARD, Pablo. **La iglesia em America Latina**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2003. p. 205-216.

# Influências na codificação kardeciana

*Brasil Fernandes de Barros<sup>1</sup>*

## RESUMO

Em 1884 a FEB - Federação Espírita Brasileira, ano em que foi fundada, vivia enormes dificuldades no plano ideológico, com o movimento dos chamados “laicos”, liderados pelo professor Afonso Angeli Torteroli e os “religiosos”, liderados por Dr. Bezerra de Menezes que foi eleito presidente da FEB, “considerado o único capaz de promover a unificação do espiritismo apesar da dissidência de diversos membros”. Mais de 150 anos depois da codificação do espiritismo, ainda são frequentes os debates entre seus adeptos a este respeito. O Objetivo desta comunicação, é de compreender a origem desta discussão, apresentando as influências na concepção do trabalho de Allan Kardec, em duas vertentes importantes. Primeiro, a influência de diversos pensadores do XIX, com destaque para o positivista Augusto Comte e segundo, o seu ambiente sociocultural, onde esteve extremamente presente a influência “religiosa cristã”, na França católica, e na Suíça protestante. Estas influências, podem ter afetado a trajetória do pensamento de Kardec, que aparentemente passou por uma evolução em torno do conceito e do papel da religião. Tal trajetória, gerou diversas discussões, que são recorrentes até os dias de hoje e tem envolvido grande número de adeptos, a ponto de existirem movimentos não reconhecidos pelos órgãos unificadores da doutrina espírita, como o chamado espiritismo-científico ou filosófico-científico. Portanto, este trabalho visa introduzir o pensamento particular de Kardec sobre o papel e o conceito da religião.

**Palavras Chave:** Allan Kardec, Espiritismo, Positivismo, Kardeciano.

## INTRODUÇÃO

Esta comunicação foi construída a partir de meu projeto de mestrado “O CONCEITO DE RELIGIÃO DA DOCTRINA ESPÍRITA: *As Influências do contexto histórico do Século XIX no Espiritismo*, cujo tema, surge da necessidade de compreender uma aparente contradição no conceito de religião da doutrina espíri-

---

<sup>1</sup> Bacharel em Administração de Empresas, aluno de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Email:brasil@netinfor.com.br

ta legada por Allan Kardec (1857–1869). Demonstraremos enquanto hipótese, que Kardec sofreu importantes influências na concepção de seu trabalho. A primeira influência, decorre de seu convívio com os diversos pensadores da época, já que ele era um pedagogo respeitado com diversas obras publicadas e que participava de várias sociedades de intelectuais de sua época (WANTUIL, 1984, p.172). Entre elas destacamos Augusto Comte (1798-1857) e Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827) além da própria influência iluminista que permeava o pensamento de todos os intelectuais da época. A segunda vertente de influências, foi do seu ambiente familiar, onde esteve extremamente presente a cultura “religiosa cristã”, católica enquanto esteve na França e protestante em seu círculo de convivência acadêmica na Suíça. Em função destas influências, aparentemente Kardec passou por uma evolução do conceito da religião no desenvolvimento de seus trabalhos.

Tal trajetória, gerou diversas discussões a respeito do conceito de religião e de seu papel e que são recorrentes até os dias de hoje. Um grande número de adeptos tem questionado o conceito de religião da doutrina espírita a ponto de existirem movimentos não reconhecidos pelos órgãos unificadores do espiritismo, como o chamado espiritismo-científico ou filosófico-científico (CHAVES, 2013). Um dos pontos centrais desta discussão é a afirmação de Kardec que diz que o Espiritismo não é religião:

O Espiritismo é uma doutrina filosófica de efeitos religiosos como qualquer filosofia espiritualista, pelo que forçosamente vai encontrar-se com AS BASES FUNDAMENTAIS DE TODAS AS RELIGIÕES: DEUS, A ALMA E A VIDA FUTURA. MAS NÃO É UMA RELIGIÃO CONSTITUÍDA, visto que não tem culto, nem rito, nem templos e que, entre seus adeptos reais, nenhum tomou o título de sacerdote ou de sumo sacerdote (KARDEC, 2010, P. 289).

Apesar da afirmação acima, para Kardec (1862), a doutrina espírita tem um papel diferenciado de apoio e, segundo, veremos mais à frente, ele afirma que a mesma serviria de complementação de conteúdo para todas as religiões, não pertencendo, pois, particularmente, a nenhuma religião. Ele chega desta forma a recomendar que ninguém deixe a sua religião:

Visando a desacreditar o Espiritismo, pretendem alguns que ele vai

destruir a religião. Sabeis que é exatamente o contrário, pois a maioria de vós, que mal acreditáveis em Deus e na alma, agora creem; (...) O Espiritismo é uma doutrina moral que fortalece os sentimentos religiosos em geral e se aplica a todas as religiões; é de todas, e não pertence a nenhuma em particular. Por isso não aconselha a ninguém que mude de religião. Deixa a cada um a liberdade de adorar Deus à sua maneira e de observar as práticas ditadas pela sua consciência, pois Deus leva mais em conta a intenção que o fato. Ide, pois, cada um, ao templo do vosso culto, e assim provareis que vos caluniam, quando vos acusarem de impiedade (KARDEC, [1862]<sup>2</sup>2007a, p. 62 e 63).

Apesar de ter dito isto, seis anos depois, em seu discurso em reunião pública, na noite de 1º de novembro de 1868, na Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas, o mesmo afirma: “*O espiritismo é uma religião, e nós nos vangloriamos por isto*”<sup>3</sup> (KARDEC, [1868] 2007b, p.491).

No nosso trabalho, portanto, procuraremos compreender o pensamento particular de Kardec a respeito da religião, que teria gerado essa aparente contradição e sua eventual dependência da propaganda materialista e positivista do século XIX (ELIADE, 1989, p.58).

## 1. EM BUSCA DE UM CONCEITO DE RELIGIÃO

Logo nos anos iniciais de seu desenvolvimento, a Federação Espírita Brasileira, fundada em 1884, vivenciou enormes dificuldades no plano ideológico com uma forte tendência de cisão no movimento entre os chamados “laicos” ou “científicos”, liderados pelo professor Afonso Angeli Torteroli e os “religiosos” ou “místicos”, liderados pelo Dr. Adolfo Bezerra de Menezes Cavalcanti (QUINTELA, 1973). Mais de 150 anos depois da codificação da doutrina espírita, ainda são frequentes os debates entre os espíritas a respeito do aspecto religioso do Espiritismo, como na matéria de José Reis Chaves colunista do jornal “O Tempo” de 04 de fevereiro de 2013 intitulada “*Fiéis ao espiritismo científico, mas não*

---

<sup>2</sup> Aqui colocamos entre colchetes o ano original da publicação da obra, uma vez que para as referências relativas à Revista Espírita, geralmente são tomadas pelo ano de sua publicação. Portanto, doravante, quando se tratar da Revista Espírita editada por Kardec, citaremos entre colchetes, o ano original da revista seguido da(s) página(s) correspondentes da versão de 2007 na tradução de Evandro Noleto Bezerra de que foi tomada por referência.

<sup>3</sup> Há divergências nas diversas traduções, alguns tradutores usaram o verbo ufanar, outros, porém o verbo vangloriar ou ainda gloriar. No original em francês usou-se o vocábulo “glorifions”.

*ao seu lado evangélico”* onde se discute a divisão do Espiritismo quanto ao seu aspecto religioso.

Quando iniciamos esta pesquisa, havia um desejo particular de identificar um “conceito de religião” que pudesse harmonizar-se de forma clara com a Doutrina Espírita, e assim oferecer um possível “alento” à discussão, que por tanto tempo, tem se desenvolvido no meio espírita com a relação ao seu aspecto religioso. Porém essa busca confrontou-se logo em seus primeiros passos com a afirmação de Benson Saler:

“Como indica a literatura acadêmica sobre religião, não há critérios seguros, bem definidos e universalmente aceitos para diferenciar a religião da não-religião. (Alguns acadêmicos, de fato, propuseram rótulos como “quase-religiões” ou “semi-religiões” para indicar que vários fenômenos complexos se assemelham às religiões de alguma forma, mas não o suficiente em seus aspectos para justificar o rótulo indefinido de “religião”.) Além disso, algumas religiões apresentam um volume maior de características típicas às quais associamos no nosso modelo geral de religião do que outras, e talvez uma maior elaboração dessas características do que é o caso em outros lugares. Algumas religiões, por assim dizer, são “mais religiosas” do que outras (SALER, 2000, p.xiv, tradução nossa).

As afirmações de Saler nos levaram a constatações com significados antagônicos; primeiro que não há uma definição clara, definida e universalmente aceita sobre o conceito de religião; segundo que há margens de discussão para a compreensão do conceito de religião.

Com vistas a colaborar com esta discussão, portanto, procuraremos oferecer um referencial teórico, metodologicamente distanciado das paixões a respeito da discussão do aspecto “religioso” da doutrina espírita, de forma a fornecer reflexões a respeito do ambiente histórico que a Doutrina Espírita foi cunhada, para tentar compreender as afirmações de Kardec. Procuraremos ainda fomentar o entendimento de como o pensamento basilar do espiritismo, como as questões presentes na sociedade, fundamentalmente a fé religiosa se articulam com o pensamento Kardeciano<sup>4</sup> nas questões de: crença, ritos e sím-

<sup>4</sup> A utilização do termo “Kardeciano” é uma opção para evitar o uso do termo “Kardecista”, que ao meu ver é equivocado, já que em termos de análise morfológica, na palavra Kardecismo, o sufixo -ismo, designa “movimentos sociais, ideológicos, políticos, opinativos, **religiosos, e personativos** através dos nomes próprios representativos ou locativos de origem” (LOPES, 2011, p.3). No caso, a palavra Kardecismo, se encaixa na condição **religiosa e personativa**, já que se trata da derivação do nome da pessoa de Kardec, que em primeira análise afirmaria que esta doutrina seria de Kardec. Por outro lado o mesmo afirma

bolos e sua incidência na vida dos indivíduos e em seus processos sociais.

## 2. AS “LUZES” QUE INFLUENCIARAM A OBRA KARDECIANA

*“Aos 12 do vindemiário do ano XIII<sup>5</sup>, (...) nascimento de Denizard Hippolyte-Léon Rivail, nascido ontem às 7 horas da noite, filho de Jean-Baptiste Antoine Rivail, magistrado, juiz, e Jeanne Duhamel, sua esposa, residentes em Lyon, rua Sala, no 76 ” (KARDEC, 1989, p10). Rivail era discípulo de Johann Heinrich Pestalozzi, que por sua vez teve Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) como mestre. Assumiu o pseudônimo de Allan Kardec quando publicou “Le Livre des Esprits”, em 1857, evitando que os leitores ao lerem sua nova proposta, confundissem-na com seus trabalhos como cientista e pedagogo renomado (WANTUIL, 1984, p.141-189), como é transcrito em sua biografia grafada por Henri Sausse:*

No momento de publicá-lo, o autor ficou muito embaraçado em resolver como o assinaria, se com o seu nome — Hippolyte-Léon-Denizard Rivail, ou com um pseudônimo. Sendo o seu nome muito conhecido do mundo científico, em virtude dos seus trabalhos anteriores, e podendo originar uma confusão, talvez mesmo prejudicar o êxito do empreendimento, ele adotou o alvitre de o assinar com o nome de Allan Kardec que, segundo lhe revelara o guia, ele tivera ao tempo dos Druidas (HENRI SAUSSE apud, KARDEC, 1989.p20).

Do ponto de vista deste trabalho, é reveladora a necessidade de desvinculação do nome civil de Kardec, pois acreditava que esta obra trazia um potencial extremamente importante e revolucionário que deveria ser aceito não pelo seu nome como cientista e pensador e sim por conteúdo consistente.

Kardec, escreveu sua proposta espiritista<sup>6</sup>, em uma época em que se desperta um sentimento de ansiedade pela procura das origens da vida e da mente.

(...) Não pretendo recordar todas as datas importantes da história do estudo científico da religião durante a segunda metade do século XIX paremos por um momento para examinar o significado des-

---

que essa doutrina não é sua e sim legada pelos espíritos superiores, como está escrito no subtítulo de sua obra básica “O Livro dos Espíritos” (KARDEC, 2008, p3) .

<sup>5</sup> 03 de outubro de 1804

<sup>6</sup> Espiritista é sinônimo de Espírita.



ta sincronicidade entre as ideologias materialistas por um lado e o crescente interesse pelas formas orientais e arcaicas da religião por outro. Poderia dizer-se que a ansiosa procura das origens da Vida e da Mente, o fascínio pelos “mistérios da Natureza”, o impulso de penetrar e decifrar as estruturas internas da Matéria – todos esses anseios e impulsos denotam uma espécie de nostalgia pelo primordial, pela matriz original universal. A Matéria, a Substância, representa a origem absoluta, o começo de todas as coisas: Cosmos, Vida, Mente. Há um irresistível desejo de romper profundamente o tempo e o espaço para atingir os limites e os primórdios do Universo visível, e em especial para desvendar o solo fundamental da Substância e o estado germinal da Matéria Viva. De certo-ponto de vista, dizer que a alma humana é, em última análise, um produto da matéria não é necessariamente uma afirmação humilhante (ELIADE, 1989 p.59).

Os fenômenos espiritistas surgem em um contexto onde as principais teorias e concepções científicas do século XIX, além do Positivismo, o Evolucionismo e o Marxismo, que foram fortemente marcados pelo legado iluminista, como reforça Mircea Eliade (1989):

Os fenômenos espiritistas são conhecidos desde os tempos antigos e têm sido diferentemente interpretados por várias culturas e religiões. Mas o elemento novo e importante no espiritismo moderno é a sua perspectiva materialista. Antes do mais, existem agora “**provas positivas**” da existência da alma, ou antes, da existência post-mortem de uma alma: pancadas, inclinações da mesa e, algum tempo depois, as chamadas materializações (ELIADE, 1989 p. 61, grifos nossos).

E além disto, Herculano Pires (PIRES, 1975) afirma: “*Formado na tradição cultural do Século XVIII, herdeiro de Francis Bacon, René Descartes e Rousseau, compreendeu claramente que o problema do seu tempo repousava na questão do método*”. O método a que se referia corresponde ao da experimentação para investigação do fenômeno das *mesas girantes*, onde Kardec mesmo diz:

(...) fiz os meus primeiros estudos sérios de Espiritismo, menos ainda por efeito de revelações que por observação. Apliquei a essa nova Ciência, como até então o tinha feito, o **método da experimentação**: nunca formulei teorias pré-concebidas; observava atentamente, comparava, deduzia as consequências; dos efeitos procurava remontar às causas pela dedução, pelo encadeamento lógico dos fatos, não admitindo como válida uma explicação, senão quando ela podia resolver todas as dificuldades da questão (...) Entrevi nesses fenôme-

nos a chave do problema tão obscuro e tão controvertido do passado e do futuro, a solução do que havia procurado toda a minha vida; era, em uma palavra, uma completa revolução nas ideias e nas crenças; preciso, portanto, se fazia agir com circunspeção e não levemente, ser positivista e não idealista, para me não arrastar pelas ilusões (KARDEC, 1.989, p.16).

Kardec não só reconheceu o papel fundamental do método positivo no avanço e na consolidação da ciência moderna, como, também, desenvolveu procedimentos para empregar tal método em seus estudos dos fenômenos espíritos.

É neste cenário que Kardec publica em 18 de abril de 1857, *O Livro dos Espíritos*, com tamanho êxito que teve que ser reeditado em 1860 corrigido e consideravelmente aumentado. Teria sucesso essa publicação se a mesma houvesse afirmado que a Doutrina nascente era uma nova religião? Neste momento, o trabalho de Allan Kardec estava apenas começando, já que ele elaborou conteúdos entre 1857 e 1869 em uma série de obras, além das publicações da Revista Espírita, pertencente à Sociedade Espírita de Paris fundada em 1º de abril de 1858.

A preocupação de Kardec em não transformar sua obra em religião é amplamente discutida, e diversas vezes refutada pelo mesmo, particularmente quando responde na Revista Espírita à uma publicação do Abade François Chesnel, que ao escrever ao periódico "*L'Univers*" criticou a doutrina espírita no Artigo "*Une religion nouvelle à Paris*", em 13 de Abril de 1859. Ocorreram diversas réplicas e trélicas a este respeito onde Kardec (1859) em uma resposta categórica e minuciosa diz: "*o Espiritismo não é uma religião, porque se apoia sobre fatos observáveis. É, portanto, uma ciência. A ciência (...) de tudo aquilo que diz respeito ao conhecimento dos Espíritos ou do mundo invisível.*" (ARAÚJO, 2014, p. 211)

Apesar de suas reiteradas defesas a respeito do aspecto científico da doutrina espírita, Kardec ainda a defendia como uma doutrina filosófica, mas anos depois na revista espírita de dezembro de 1868 faz a seguinte afirmação:

Se é assim, perguntarão, então o Espiritismo é uma religião? Ora, sim, sem dúvida, senhores! No sentido filosófico, **o Espiritismo é**

---

7 Uma nova religião em Paris.

**uma religião, e nós nos vangloriamos por isto**, porque é a Doutrina que funda os vínculos da fraternidade e da comunhão de pensamentos, não sobre uma simples convenção, mas sobre bases mais sólidas: as próprias leis da Natureza (KARDEC, [1868]2007b, p.491, grifo nosso).

A afirmação de que “*o Espiritismo é uma religião, e nós nos vangloriamos por isto*”, tem sido tomada por muitos para justificar a aparente contradição, fazendo com que diversos autores no decorrer do tempo, venham discutindo este aspecto enquanto que outros, por outro lado discutem a posição de Kardec no sentido contrário. Outra questão intrigante a respeito da defesa que Kardec fazia de a Doutrina dos Espíritos não ser uma religião, é o fato de que o mesmo já havia demonstrado no passado o desejo de resolver questões de intolerância religiosa:

Nascido na religião católica, mas estudando em um país protestante, os atos de intolerância a que foi submetido por este motivo lhe fizeram conceber desde a idade de 15 anos, a ideia de uma reforma religiosa, na qual trabalhou em silêncio durante longos anos, com a intenção de chegar à unificação das crenças. Contudo, faltava-lhe o elemento indispensável para a solução deste grande problema. O espiritismo, mais tarde, veio fornecer-lhe e imprimir uma direção especial a seus trabalhos (LACHÂTRE, 1867, p.199).

A declaração acima foi registrada pessoalmente pelo primeiro biógrafo de Kardec. Esta ideia, parece ser extremamente coerente com o pensamento de que o mesmo desenvolveu um estudo comparado entre as religiões com um desejo de unificação e/ou conciliação das mesmas.

Segundo Araújo (2014), Kardec passou por diversos períodos no desenvolvimento da sua doutrina classificados como período *científico-filosófico* e *período religioso*. Acredita-se que este último período acabou prevalecendo junto aos adeptos da Doutrina dos Espíritos culminando com o movimento espírita brasileiro chamado de *espiritismo evangélico* (SANTOS, 2010, p.249).

## CONCLUSÃO

A aparente contradição ou eventual falta de clareza da Doutrina codifi-

cada por Kardec sobre o conceito de religião da doutrina espírita e seu papel diante das outras religiões, parece surgir desta grande influência dos pensadores Iluministas, já que, como nos diz Mircea Eliade (1989, p.60) “(...) *para os cientistas e os intelectuais de formação científica da segunda metade do século XIX, a matéria não só resolvia todos os problemas como quase reduzia o futuro da humanidade a um progresso contínuo, não-dramático, cansativo*”. Neste contexto, quando os cientistas e intelectuais da época rumavam contra a religiosidade, seria difícil ser aceito neste meio com a proposta de uma nova religião, como muitas vezes foi confrontado.

## REFERÊNCIAS

ARAUJO, Augusto César Dias de. **O Espiritismo, “esta loucura do século XIX”**, 2014. 287 f (Tese Doutorado) – UFJF Instituto de Ciências Humanas. PP-GCR, 2014.

CHAVES, José Reis. (2013, 4 fevereiro). **Fiéis ao espiritismo científico, mas não ao seu lado evangélico**. Jornal O Tempo.

ELIADE, Mircea. **Origens – História e Sentido Na Religião**, Portugal: Edições 70, 1989.

KARDEC, Allan. **Obras Póstumas**. Rio de Janeiro: FEB, 2010.

KARDEC, Allan. **O que é o Espiritismo**. Rio de Janeiro: FEB, 1989.

KARDEC, Allan. **O Livro dos Espíritos**. Rio de Janeiro: FEB, 2008.

KARDEC, Allan. **Revista Espírita. Jornal de Estudos Psicológicos**. Ano Quinto. Tradução Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: FEB [1862] 2007a.

KARDEC, Allan. **Revista Espírita. Jornal de Estudos Psicológicos**. Ano Décimo Primeiro. Tradução Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: FEB [1868] 2007b.

LACHÂTRE, Maurice. **Nouveau Dictionnaire Universel. Pantheon Littéraire et Encyclopédie Illustrée**. Tome Premier. Paris: 1867 Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k506777/f201.item.r=rivail>). Acesso: mai.2017.

LOPES, Patrícia Albertina **Um estudo sobre a formação lexical com os sufixos -ista, -ismo, -ístico** (2011) - Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/60702> Acesso: abr.2017.

PIRES, José Herculano. **A pedra e o joio**. São Paulo: Cairbar, 1975.

SALER, Benson. **Conceptualizing Religion**; Immanent Anthropologist, Transcendent Natives, and Unbounded Categories. New York: Berghahn Books, 2000.

SANTOS, Dalmo Duque dos. **Nova História do Espiritismo. Dos precursores a Chico Xavier**. Limeira: Editora do Conhecimento, 2010.

WANTUIL, Zeus; THIESEN, Francisco. **Allan Kardec Meticulosa Pesquisa Bibliográfica**, vol.1, 2.ed, Rio de Janeiro: FEB 1984.

# Nos 500 anos do “escândalo da separação”, algumas efemérides acerca da “bênção da reconciliação”.

*Luís Felipe Lobão de Souza Macário<sup>1</sup>*

## RESUMO

A partir de uma leitura crítica de literatura consagrada sobre o tema, este artigo pretende destacar que, no ano em que se comemoram os 500 anos da Reforma Religiosa, também devem ser lembrados alguns momentos importantes ligados ao movimento ecumênico, como os 150 anos da primeira conferência dos bispos da Comunhão Anglicana – em Lambeth – e os 70 anos de fundação da Federação Luterana Mundial, marcos importantes na constituição das famílias confessionais. Os 80 anos das importantíssimas conferências dos movimentos “Fé e Constituição” – em Edimburgo – e “Vida e Ação” – em Oxford –, nas quais se deliberou sobre a criação do que viria a ser o Conselho Mundial de Igrejas (CMI). Entre os católicos, merecem lembrança os 90 anos da criação do Centro de Estudos Istina e os 80 anos da fundação do *Groupe des Dombes*, ambos na França e de grande importância no campo ecumênico. No Brasil, valem destaque os 60 anos do início do Grupo Ecumênico de Reflexão Teológica (GERT) – que reunia teólogos católicos e luteranos –, assim como os 35 anos da fundação do CONIC – Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil. O trabalho tem, por conclusão, que não desmerecendo a importância da Reforma – que embora tenha gerado o “escândalo da separação”, contribuiu para o surgimento de novas formas de espiritualidade e obrigou a Igreja Católica Romana a se repensar –, não podemos deixar de lado a comemoração dos eventos através dos quais podemos enxergar a bênção da reconciliação.

**Palavras-chave:** Religião. Cristianismo. Ecumenismo.

## INTRODUÇÃO

Este artigo – construído a partir de uma leitura crítica de literatura consagrada sobre o tema, assim como da minha monografia intitulada *As Campanhas da Fraternidade de 2000 e 2005 como espaço para a prática ecumênica no Brasil*, apresentada à Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

---

<sup>1</sup> Graduado em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e especialista em História da Igreja e em Ciências da Religião pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ). E-mail: lfelipemacario@uol.com.br.

(FSBRJ), em Setembro de 2009, para a obtenção do título de especialista em História da Igreja – pretende destacar que, no ano em que se comemoram os 500 anos da Reforma Religiosa, também devem ser lembrados alguns momentos importantes ligados ao movimento ecumênico.

O trabalho está dividido em três partes. Na primeira, destaco algumas efemérides importantes acerca do movimento ecumênico, anteriores à adesão católica: os 150 anos da primeira conferência dos bispos da Comunhão Anglicana, em Lambeth; os setenta anos de fundação da Federação Luterana Mundial; os oitenta anos das importantíssimas conferências dos movimentos “Fé e Constituição” e “Vida e Ação”. Na segunda, lembro alguns dos primeiros passos ecumênicos dados por católicos, ainda antes do Concílio Vaticano II: os noventa anos da criação do Centro de Estudos Istina e os oitenta anos da fundação do *Groupe des Dombes*. Finalmente, na terceira, menciono momentos de aproximação ecumênica no Brasil: os sessenta anos do início do Grupo Ecumênico de Reflexão Teológica (GERT); os 35 anos da fundação do CONIC – Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil.

Para não cansar o leitor, suprimi todas as referências ao longo do texto, cujos autores estão elencados ao final do trabalho, mantendo apenas aquelas relativas às citações textuais. É conveniente destacar, no entanto, a importância fundamental das obras de Jesús Hortal e Elias Wolff para a realização deste trabalho.

## **1. PARA ALÉM DOS QUINHENTOS ANOS, OUTRAS EFEMÉRIDES**

O ecumenismo surgiu na passagem do século XIX para o seguinte e evoluiu em etapas, desde a criação de sociedades e realização de conferências missionárias, ganhando espaço e força durante o século XX, até a constituição do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), em 1948, a maior e mais representativa das organizações do movimento ecumênico moderno, reunindo 345 Igrejas, denominações e comunidades eclesiais em mais de 110 países e territórios de todo o mundo, o que representam mais de 560 milhões de cristãos.

De acordo com o Padre Jesús Hortal, SJ, a saudade da unidade perdida nunca abandonou a cristandade ocidental, que passou a persegui-la de modos

e com mentalidades os mais diversos, surgindo, entre os protestantes, com frequência, a ideia de reunir todas as Igrejas não-romanas, acrescentando Jos Vercruysse ser especialmente no âmbito das relações entre as Igrejas luteranas e reformadas que se encontraram as primeiras iniciativas para restaurar a comunhão eclesial.

Sendo a desunião entre as Igrejas uma realidade amarga, escandalosa, no seio da única Igreja de Deus, ou seja, uma divisão e uma dissensão no interior da mesma família, uma disputa entre irmãos e irmãs, o que claramente contradiz a própria essência do Evangelho, de que “a unidade da Igreja e a urgência do perdão e da reconciliação estão como que impressas no próprio fundamento da mensagem de Cristo” (VERCRUYSSE, 1998, p. 37), o compromisso ecumênico teve suas raízes, então, na consciência viva do escândalo objetivo da divisão. Assim, o movimento ecumênico tem como principal objetivo tornar os cristãos conscientes e procurar os caminhos adequados para o restabelecimento da comunhão eclesial.

Neste sentido, a partir do século XIX, algumas iniciativas foram tomadas no seio do protestantismo e do anglicanismo, como a fundação de federações internacionais de famílias confessionais, o que teve início com a primeira conferência dos bispos da Comunhão Anglicana, em Lambeth, em 1867, e que comemora o seu 150º aniversário. O movimento ecumênico deve bastante a este evento, já que o chamado “Quadrilátero de Lambeth” (*Lambeth Quadrilateral*) é uma contribuição importante para a reflexão sobre a unidade futura, por consistir em uma declaração, em quatro partes, dos elementos essenciais à reunião com outras igrejas: as Sagradas Escrituras – do Antigo e Novo Testamento – como a palavra revelada de Deus, contendo tudo o que é necessário para a salvação e enquanto norma e critério último da fé; o Símbolo dos apóstolos como símbolo batismal e o Credo niceno como expressão suficiente da fé cristã; o batismo e a ceia do Senhor administrados com o uso infalível das palavras instituídas por Cristo e os elementos que ele mesmo escolheu; o episcopado histórico, mesmo que localmente adaptado, na forma de sua organização, às diferentes necessidades dos povos chamados por Deus à unidade de sua Igreja.

Já a Federação Luterana Mundial, organização que congrega de forma fraternal a grande maioria das Igrejas de tradição luterana, teve suas origens na Conferência Geral Evangélica-Luterana (Alemanha, 1868) e no *National*



*Lutheran Council* (América do Norte, 1918), que se uniram há noventa anos, em 1927, na conferência de Eisenach, formando a Convenção Mundial Luterana, chegando-se finalmente, em 1947, em Lund, à fundação da atual Federação, que comemora seu 70º aniversário. Ela se considera uma livre associação de igrejas luteranas organizadas para fomentar, dentre outros, o envolvimento ecumênico de suas associadas – através de íntima colaboração com o Conselho Mundial de Igrejas (CMI) e de relações ecumênicas bilaterais com outras comunhões cristãs mundiais, mantendo intensa atividade através de seu Centro de Investigação Ecumênica –, tendo uma preocupação crescente pela unidade confessional.

O movimento “Vida e Ação” surgiu das iniciativas de Nathan Söderblom a favor da paz durante a Primeira Guerra Mundial, que culminaram, há exatos cem anos, em 1917, em um convite que resultou, em 1925, na reunião de sua primeira conferência mundial, em Estocolmo. A partir de então, a ação social esteve presente no movimento ecumênico, fundamentando-se na convicção de que um compromisso comum pela paz e justiça era a maneira mais eficaz de contribuir para a unidade, voltando o trabalho para uma finalidade limitada, a ação prática unida, deixando, ao menos por ora, as divergências relativas à fé e à constituição. Diziam que se a doutrina divide, o serviço une.

Paralelamente, há noventa anos, em 1927, foi realizada a primeira Conferência de “Fé e Constituição”, em Lausana, para estudar os problemas teológicos referentes à unidade da Igreja, tratando de questões dogmáticas (fé) e organizativas (constituição), tendo como um de seus objetivos redigir um credo para o nosso tempo, que seja aceito por todas as Igrejas e Comunidades Eclesiais cristãs comprometidas com o ecumenismo. Tal movimento nasceu do descontentamento do bispo anglicano de Nova Iorque, Charles H. Brent, com a neutralidade teológica da Conferência Internacional de Missões de Edimburgo, acontecida em 1910.

“Vida e Ação” e “Fé e Constituição” realizaram suas importantíssimas assembleias mundiais seguintes na Grã-Bretanha, respectivamente em Oxford e Edimburgo, há oitenta anos, no verão de 1937, para se pronunciar sobre uma união em um conselho ecumênico de Igrejas, proposta aceita por ambas as conferências. Apesar do advento da Segunda Guerra Mundial, o objetivo sobreviveu à crise, sendo o Conselho Mundial de Igrejas (CMI) fundado formalmente em assembleia realizada em Amsterdã, em 1948.

## **2. EFEMÉRIDES ACERCA DOS PRIMEIROS PASSOS DO ECUMENISMO CATÓLICO**

No campo católico, antes mesmo do Concílio Vaticano II, surgiu, em Paris, há noventa anos, o Centro de Estudos Istina (1927), instituição de grande importância no campo ecumênico, dirigido por dominicanos franceses, com o intuito de realizar um estudo dos problemas que afetam os cristãos divididos. Em um primeiro instante, teve a intenção de promover a aproximação com a Igreja ortodoxa russa, o que foi estendido, mais tarde, à ortodoxia em geral e ao conjunto do movimento ecumênico. Oferece uma biblioteca especializada e, desde 1954, publica a revista *Istina*, de grande prestígio internacional.

Em 1937, há oitenta anos, o Pe. Paul Irénée Couturier, um sacerdote francês, fundador do *Foyer Unitas* de Lyon, fundou o *Groupe des Dombes*, composto por pastores reformados franceses e suíços – de tradição calvinista e luterana – e sacerdotes católicos, que ainda se reúnem a cada ano na abadia cisterciense de Dombes, para orar e realizar reflexões ecumênicas em todos os níveis, buscando unir o aspecto doutrinal do progresso ecumênico a um progresso pastoral e espiritual, para que a comunhão seja mais plena. A princípio, os encontros tinham como finalidade permitir que seus membros se conhecessem mutuamente, concentrando-se em um estudo teológico comparativo, tentando compreender as posições recíprocas, em uma atmosfera de amor e amizade. Mais tarde, passaram a elaborar elementos de uma teologia comum, passando, posteriormente, à produção de documentos que apresentam questões doutrinárias sobre as quais há um acordo ecumênico precioso e forte.

## **3. EFEMÉRIDES ACERCA DO ECUMENISMO EM TERRAS BRASILEIRAS**

No Brasil, antes mesmo do Concílio Vaticano II, houve algumas experiências de diálogo ecumênico no Brasil, embora por iniciativa particular, como o Grupo Ecumênico de Reflexão Teológica (GERT), uma série de encontros regulares, ocorridos na cidade de São Leopoldo, entre professores da Faculdade de Teologia Cristo Rei (católica romana, dos jesuítas) – substituídos mais tarde, por teólogos do Instituto de Teologia e Ciência Religiosa da PUC de Porto Alegre

– e da Escola Superior de Teologia (luterana, da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB), a partir de 1957, ou seja, há sessenta anos.

Como consequência do GERT, e para dar continuidade aos seus trabalhos, teve início uma série quatorze encontros de Dirigentes de Igrejas Cristãs (EDI), ocorridos entre 1975 e 1982. Foi nos EDI que se projetou a criação de um órgão que possibilitasse maior estabilidade ao diálogo ecumênico, que culminou, há 35 anos, com a fundação o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil – CONIC (1982), que é membro fraterno do CMI e do Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI), e que se tornou o principal órgão na busca de sintonia do empenho pela *oikoumene* cristã no Brasil e um espaço de diálogo imprescindível, orientando com segurança a postura ecumênica das Igrejas que o compõem e fazendo com que elas experimentem um pouco da unidade cristã visada, tendo como Igrejas fundadoras a Igreja Católica Romana, a Igreja Cristã Reformada do Brasil, a IEAB, a IECLB e a Igreja Metodista do Brasil, tendo aderido, posteriormente, a IPU e a Igreja Católica Ortodoxa Síria do Brasil (ICOSB).

## **CONCLUSÃO**

Concluímos que, não desmerecendo a importância da Reforma – que embora tenha gerado o “escândalo da divisão”, contribuiu para o surgimento de novas formas de espiritualidade cristã e obrigou a Igreja Católica Romana a se repensar –, não podemos deixar de ressaltar a importância de outros momentos importantes, ligados à reaproximação entre cristãos de diferentes igrejas. Em um momento em que nos angustiamos com graves dissensões – políticas, sociais, religiosas –, a nível local e global, não podemos deixar passar despercebidos a comemoração de eventos através dos quais podemos enxergar a bênção da reconciliação, e que podem ser inspiradores para o mundo atual.

## **REFERÊNCIAS**

BIZON, José; DARIVA, Noemi & DRUBI, Rodrigo (org.). Ecumenismo: 40 anos do Decreto Unitatis Redintegratio, 1964-2004. São Paulo: Paulinas,

2004.

BIZON, José & DRUBI, Rodrigo (org.). A unidade na diversidade: coletânea de artigos em comemoração aos 40 anos do decreto *Unitatis redintegratio* sobre o ecumenismo. São Paulo: Loyola, 2004.

CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. *¿Qué es el Consejo Mundial de Iglesias?* Disponível em: <http://www.oikoumene.org/es/about-us>. Acesso em: 12 jun. 2014.

HORTAL, Jesús, SJ. E haverá um só rebanho. história, doutrina e prática católica do ecumenismo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

HORTAL, Jesús, SJ. Guia ecumênico: informações, normas e diretrizes sobre o ecumenismo. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

LOSSKY, Nicholas et. al. (ed.). Dicionário do movimento ecumênico. Petrópolis: Vozes, 2005.

NAVARRO, Juan Bosch. Dicionário de ecumenismo. Aparecida: Santuário, 2002.

NAVARRO, Juan Bosch. Para compreender o ecumenismo. São Paulo: Loyola, 1995.

PELLÁ, Ângelo. Renovar-se no espírito da unidade: perspectivas práticas do ecumenismo no terceiro milênio. São Paulo: Ave Maria, 1999.

VERCRUYSSSE, Jos. Introdução à Teologia Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1998.

WOLFF, Elias. Caminhos do ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral. São Paulo: Paulus, 2002.

WOLFF, Elias. O Ecumenismo no Brasil: uma introdução ao pensamento ecumênico da CNBB. São Paulo: Paulinas, 1999.

# O Reconhecimento da Fraternidade como Pressuposto ao Diálogo Inter-religioso na Contemporaneidade

*Ozenildo Santos Xavier da Rocha*

O Diálogo inter-religioso apresenta-se no momento atual como um dos grandes desafios da sociedade contemporânea globalizada<sup>1</sup> onde se estabelece um quadro de mudanças sociais, culturais, econômicas, políticas e tecnológicas. Com tamanha diversidade e pluralismo, cresce a necessidade de diálogos que promovam a criação de novos paradigmas, onde todos são importantes e podem falar livremente e serem ouvidos e também ouvir o outro despido de quaisquer preconceitos ou barreiras, sejam religiosas, políticas, filosóficas<sup>2</sup> e entendemos que apenas é possível quando sentimo-nos unidos por laços mais estreitos nos relacionamentos, nesse sentido, o reconhecimento do princípio da fraternidade é indispensável no processo do diálogo inter-religioso.

A fraternidade surge nesse contexto como elo de relação entre os sujeitos em diálogo possibilitando o reconhecimento do outro como seu semelhante, como irmão. Nesse sentido, a fraternidade promove uma interação autêntica ao oportunizar o encontro de diferentes, mas que se reconhecem em mesmo patamar possibilitando uma “experiência que motiva não apenas o mútuo conhecimento entre tradições religiosas distintas, mas igualmente seu recíproco enriquecimento.”<sup>3</sup>

O Papa Paulo VI, em suas palavras, nos fornece pistas acerca desta problemática ao asseverar: “os homens constituem todos uma só comunidade; todos têm a mesma origem, pois foi Deus quem fez habitar

---

1 Neste sentido, CRUZ, Ramiro Loureiro da. **Diálogo inter-religioso: o desafio do nosso tempo**. In Além Mar (perspectiva missionária). Jan. 2007, disponível em: <http://www.alem-mar.org/cgi-bin/quickregister/scripts/redirect.cgi?redirect=EEyZIElVukhUYCFUa>, acesso em 08 de Dezembro de 2016.

2 HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa I**. Madrid: Taurus, 2003.

3 STÜRNER, Rosângela. **Diálogo inter-religioso**. In Ciberteologia – Revista de Teologia e Cultura. Ano II, n. 15.

em toda a terra o inteiro gênero humano”<sup>4</sup>.

A Carta Encíclica *ecclesiam suam*, o Papa Paulo VI (1964) aborda o tema do diálogo e expressa: “A Igreja deve entrar em diálogo com o mundo em que vive. A Igreja faz-se palavra, faz-se mensagem, faz-se colóquio” e ainda: “o diálogo sincero supõe, por um lado, aceitar reciprocamente a existência das diferenças, ou também das contradições, e, pelo outro respeitar a livre decisão que as pessoas tomam em conformidade com a própria consciência”.

Segundo dispõe a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), há a definição do diálogo inter-religioso como o diálogo e a manifestação de fraternidade com pessoas e instituições de outras religiões não cristãs. Na Declaração *nostra aetate* sobre a Igreja e as religiões não-cristãs (1965), o Papa Paulo VI exorta a fraternidade universal e a reprovação de toda a discriminação racial ou religiosa e expõe: “não podemos, porém, invocar Deus como Pai comum de todos, se nos recusamos a tratar como irmãos alguns homens, criados à Sua imagem”<sup>5</sup>. Deste modo, o diálogo será cada vez mais profícuo e realizado quando abre espaço e reconhece o valor da convicção e singularidade do outro<sup>6</sup>.

Segundo Araújo<sup>7</sup>: “Dar importância ao diálogo entre as religiões e as culturas. Diálogo como um conjunto de relações inter-religiosas, que ajudam construir positivamente as pessoas, as comunidades e as religiões para um crescimento e enriquecimento mútuo e recíproco”, tal objetivo se materializa concretamente em atitudes fraternas.

Nessa Perspectiva vislumbramos que a fraternidade possibilita a abertura do diálogo livre de coações pois traz em si a potencialidade da plena interação entre os homens, quando se reconhecem como iguais, irmãos, fraternos, que fazem parte de uma mesma família humana. Podemos apontar esta como uma dimensão da fraternidade que adentra no reconhecimento do outro por

<sup>4</sup> In *nostra aetate*. Disponível em [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html), acesso em 05 de Dezembro de 2016.

<sup>5</sup> In *nostra aetate*. Disponível em [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html), acesso em 05 de Dezembro de 2016.

<sup>6</sup> STÜRNER, Rosângela. **Diálogo inter-religioso**. In Ciberteologia – Revista de Teologia e Cultura. Ano II, n. 15.

<sup>7</sup> ARAÚJO, Jurandyr Azevedo. **Diálogo inter-religioso: considerações, elementos unificadores e desafiantes**. Disponível em: <http://www.salesianos.br/news/artigo-dialogo-inter-religioso-consideracoes-elementos-unificadores-e-desafiantes/> acesso em 10 de dezembro de 2016.

um ato de comunhão.

Segundo Chiara Lubich<sup>8</sup>: “A fraternidade liberta cada homem das amarras que o prendem, das multiformas de subordinação e de escravidão, de qualquer relacionamento injusto, realizando, assim, uma autêntica revolução existencial, cultural e política.” E pelo forte caráter inclusivo e de alteridade, vislumbramos aproximações com as ideias de Ropelato:

(...) a categoria da fraternidade universal apresenta-se nesse debate com um peso considerável, capaz de interromper e, em certa medida, sanar os efeitos perversos da lógica que transforma inclusão em exclusão. Do ponto de vista político, a fraternidade coloca-se, antes de mais nada, como princípio de construção social, no qual o outro – se podemos definir-nos irmãos – não é diferente de mim, mas outro eu mesmo. Seu significado relacional e, portanto, dinâmico impele a buscar e a reconhecer mutuamente as fisionomias semelhantes entre os diversos sujeitos, grupos sociais e culturais. Além disto, a identificação de uma relação de fraternidade como pertencimento recíproco, entre atores sociais e políticos, implica pôr em prática relações de partilha e de responsabilidade (...)<sup>9</sup>.

Quando tratamos alguém como irmão, quer dizer que tratamos o outro de igual para igual. Agindo assim nos aproximamos da regra de ouro descrita por Mahatma Gandhi: “A regra de ouro é ser amigo do mundo, é considerar ‘uma só’ toda a família humana”, portanto, a vivência da fraternidade possibilita ao homem buscar não só o seu próprio bem, mas o bem comum da sociedade.

A fraternidade surge nesse contexto com elo de relação entre os sujeitos em diálogo possibilitando o reconhecimento do outro como seu semelhante, assim vislumbramos que numa sociedade onde permita tal concepção a fraternidade, o agir fraterno, será uma resposta ao desejo permanente da humanidade de reconhecer-se como irmão, possibilitando o fortalecimento do diálogo inter-religioso. Nas palavras de João Paulo II: “O

<sup>8</sup> LUBICH, Chiara. Discurso em Innsbruck (Áustria), no Congresso “1000 cidades para a Europa”, donde fala do “Espírito de fraternidade na política, como chave da unidade da Europa e do Mundo”, na presença de numerosos Presidentes de Câmara, de altas personalidades da política europeia e das autoridades austríacas (Novembro de 2001).

<sup>9</sup> ROPELATO, Daniela. **Notas sobre participação e fraternidade**. In: BAGGIO, Antonio Maria (Org.). O princípio Esquecido I: A fraternidade na reflexão atual das ciências políticas. Vargem Grande Paulista, SP: Editora Cidade Nova, 2008, p. 103.

diálogo (inter-religioso) é fundamental para a Igreja, chamada a colaborar no plano de Deus com os seus métodos de presença, de respeito e de amor para com todos os homens”.<sup>10</sup>

Borin corrobora nossa assertiva, pois: “Reconhecer o outro como irmão exige uma atitude de diálogo, ou seja, ir ao encontro do irmão e desarmar-se, reconhecendo sua individualidade e o amando como realmente é. O amor é capaz de transformar a sociedade violenta em uma sociedade com os princípios da Cultura de Paz”<sup>11</sup>.

Nas palavras de Hans Kung: “Não haverá paz entre as nações, se não existir paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões, se não existir diálogo entre as religiões”<sup>12</sup>. Para garantir um ambiente de Paz<sup>13</sup> que contraponha as crises vividas pelo homem na atualidade, a fraternidade não pode ser vista apenas como um sentimento, mas um princípio norteador das relações humanas onde o bem comum perpassa na vivência, no agir de cada indivíduo e tenha como fim o bem-estar da coletividade e abertura para o diálogo.

Consideramos que o reconhecimento da fraternidade como pressuposto do diálogo inter-religioso propicia ao ser humano a responsabilidade do cuidado com o outro e com o mundo em que vive, gerando um compromisso que se estabelece nas relações nas ações de cada indivíduo mesmo na sua diversidade de pensamento e diferentes concepções de mundo.

## REFERÊNCIAS

ARAGÃO, Gilbraz de Souza. **A libertação desdobra-se em diálogo?** Teologia da libertação e diálogo inter-religioso. *In* Horizonte, Belo Horizonte, v.

10 *In* **Diálogo e Anúncio**. Pontifício Conselho para o diálogo inter-religioso Congregação para a Evangelização dos Povos. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_19051991\\_dialogue-and-proclamatio\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_po.html), acesso em 09 de Dezembro de 2016.

11 BORIN, Luiz Cláudio. **Educação para a Paz: uma proposta pedagógica para a não violência**. Disponível em: [http://www.faac.unesp.br/pesquisa/tolerancia/texto\\_educacao\\_borin.htm](http://www.faac.unesp.br/pesquisa/tolerancia/texto_educacao_borin.htm), acesso em 30.08.2012.

12 KUNG, Hans. **El Islam. Historia, presente, futuro**. Trotta, Madrid, 2006.

13 Segundo BOBBIO, Norberto. **Teoria Geral da Política**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000, p. 497: “A solução do problema da paz depende a nossa própria sobrevivência”.



11, n. 32, p. 1717, out./dez. 2013.

ARAÚJO, Jurandyr Azevedo. **Diálogo inter-religioso: considerações, elementos unificadores e desafiantes**. Disponível em: <http://www.salesianos.br/news/artigo-dialogo-inter-religioso-consideracoes-elementos-unificadores-e-desafiantes/> acesso em 10 de dezembro de 2016.

BAGGIO, Antonio Maria (org). **O princípio esquecido**. São Paulo: Cidade Nova, 2008.

BAGGIO, Antonio Maria. (Org.). **Fraternidade e reflexão politológica contemporânea**. In: BAGGIO, Antonio Maria (Org.). *O Princípio Esquecido/2*. São Paulo: Cidade Nova, 2008.

BOBBIO, Norberto. **Teoria Geral da Política**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

BORIN, Luiz Cláudio. **Educação para a Paz: uma proposta pedagógica para a não violência**. Disponível em: [http://www.faac.unesp.br/pesquisa/tolerancia/texto\\_educacao\\_borin.htm](http://www.faac.unesp.br/pesquisa/tolerancia/texto_educacao_borin.htm), acesso em 30.08.2012.

CRUZ, Ramiro Loureiro da. **Diálogo inter-religioso: o desafio do nosso tempo**. In *Além Mar* (perspectiva missionária). Jan. 2007, disponível em: <http://www.alem-mar.org/cgi-bin/quickregister/scripts/redirect.cgi?redirect=EEyZ-IElVVukhUYCFUa>, acesso em 08 de Dezembro de 2016.

DANEO, Sívio. ***Impensate vie: evoluzione e sviluppo del dialogo ecumenico e interreligioso nella Chiesa cattolica***. Roma: Hever Edizioni, 2014.

HABERMAS, Jurgen. ***Teoría de la acción comunicativa I***. Madrid: Taurus, 2003.

HASSELHOFF, Gorge K. **Modelos de Diálogos Inter-Religiosos na História da Igreja**. Roberto Hofmeister Pich (Trad.). Disponível em [revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/download/11301/7708](http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/download/11301/7708), acesso em 08 de Dezembro de 2016.

KUNG, Hans. **El Islam. Historia, presente, futuro**. Trotta, Madrid, 2006.

LUBICH, Chiara. **Discurso em Innsbruck** (Áustria), no Congresso «1000 cidades para a Europa», donde fala do “Espírito de fraternidade na política, como chave da unidade da Europa e do Mundo”, na presença de numerosos Presidentes de Câmara, de altas personalidades da política europeia e das autoridades austríacas (Novembro de 2001).

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus, 2013.

PIZZOLATO, Filippo. **A fraternidade no ordenamento jurídico italia-**

no. In: BAGGIO, Antônio Maria. O princípio esquecido. São Paulo: Cidade Nova, 2008.

RESTA, César. **O Direito Fraternal**. Tradução Sandra Regina Martini Vial (Coord.). Santa Cruz do Sul - RS: EDUNISC, 2004.

ROPELATO, Daniela. **Notas sobre participação e fraternidade**. In: BAGGIO, Antonio Maria (Org.). O princípio Esquecido I: A fraternidade na reflexão atual das ciências políticas. Vargem Grande Paulista, SP: Editora Cidade Nova, 2008.

SOUZA SILVA, Juliana. SOUZA NETO, Samuel de. **Projeto 'Escola de Educadores': a fraternidade como prática pedagógica**. Disponível em <http://www.efdeportes.com/efd91/ee.htm>, acesso em 28.10.2011.

STÜRNER, Rosângela. **Diálogo inter-religioso**. In Ciberteologia – Revista de Teologia e Cultura. Ano II, n. 15.

# Uma metodologia de diálogo inter-religioso com a Umbanda

*Alexandre F. S. Kaitel<sup>1</sup>*

*Guaraci M. Santos<sup>2</sup>*

## RESUMO

O objetivo da comunicação é apresentar uma metodologia de pesquisa do diálogo inter-religioso com a Umbanda, em seus aspectos místico e teológico. A pesquisa pode ser definida como uma intervenção que tem, ao mesmo tempo, objetivos de produzir conhecimentos e de modificar a realidade social, privilegiando modos de participação coletiva. Queiruga (2007) afirma que no mundo atual há, mais do que em qualquer outra época, um contato entre as religiões. Para Panasiewick (2016) o diálogo inter-religioso tem dois objetivos: 1) ampliar a concepção de Deus presente em cada tradição religiosa; 2) promover a vida e a paz. Para alcançar esses objetivos é fundamental ter clareza de que o diálogo inter-religioso não visa à conversão, mas ao encontro. Panasiewick (2016) apresenta quatro níveis de encontro inter-religioso, com suas respectivas formas de diálogo: nível existencial, místico, ético e teológico. Nossa metodologia propõe a vivência do diálogo místico, através da participação em uma sessão da Umbanda, e do diálogo teológico, através da participação de uma roda de conversa após a sessão. A metodologia inclui também resposta a um questionário sobre o conhecimento prévio sobre a Umbanda. Para embasar a discussão sobre a metodologia realizamos uma aplicação dela com discentes de mestrado e doutorado em Ciências da Religião na PUC Minas no dia 27/5/17. Os discentes se vinculavam a crenças religiosas não Umbandistas.

**Palavras chave:** Diálogo Inter-religioso, Umbanda, Pesquisa.

## INTRODUÇÃO

Na contemporaneidade, as sociedades ocidentais funcionam de forma complexa. Atualmente discute-se, nas mais variadas esferas de saberes, como implementar políticas públicas e ações sociais nessa sociedade multicultural, plurirreligiosa e globalizada.

---

Entre as discussões que exigem reflexões mais acuradas e atentas para

<sup>1</sup> Mestre em psicologia, doutorando em ciências da religião, PUC Minas, afskaitel@gmail.com.

<sup>2</sup> Mestre em ciências da religião, PUC Minas, gmspsico@gmail.com.

esta realidade complexa, por vezes tensa e conflituosa, está a discussão sobre o preconceito e o encontro inter-religioso. O Brasil é um país onde convivem religiões das mais diferentes matrizes e, embora a grande maioria da população se defina como cristã (católica ou protestante), a religiosidade brasileira se desenvolveu de forma sincrética, se fazendo comuns bricolagens individuais que se utilizam de repertórios simbólicos de várias religiões e múltiplas pertenças religiosas. Este sincretismo, entretanto, não foi suficiente para reduzir consideravelmente a existência de intolerância, preconceitos e atos de agressão inter-religiosa.

A intolerância é baseada no pré-conceito e pode levar à discriminação, à violência e até à morte, em casos extremos. Formas comuns de intolerância incluem ações discriminatórias contra instituições religiosas e seus fiéis, demonização de religiões minoritárias e tratamento desigual dado pelo Estado laico a diferentes religiões. Outras formas de intolerância, mais subjetivas e sutis, acontecem quando os sujeitos sociais se fecham ao diálogo com religiões diferentes da sua, quando as concebem como atrasadas e falsas, mesmo que não sejam cometidos atos de violência explícita.

## **1. CONTEXTO CONTEMPORÂNEO.**

Na contemporaneidade instaurou-se uma crise de sentido; provocada, por um lado, pela dilapidação dos sistemas tradicionais de valor que nos norteavam (ligados principalmente, no ocidente, à religião cristã, ao modo de produção capitalista e à família burguesa) e por outro pela vontade de sentido que constitui a vivência humana. Para responder a essa crise de sentido surge uma tendência de retorno do sagrado “Secularização e vitalidade religiosa coexistem na cultura ocidental contemporânea” (FREITAS; PAIVA, 2012, p.11). Assim, o ser humano contemporâneo se percebe frente à tarefa de se constituir frente à crise de sentido, influenciado por um mundo em constante transformação e onde coexistem sistemas de valores diferentes. Um mundo complexo e multifacetado.

É característica da sociedade contemporânea brasileira, e em menor escala das sociedades ocidentais contemporâneas, a presença de múltiplas crenças coexistindo em um mesmo espaço geográfico. As pessoas teriam acesso a essas crenças divergentes, e formariam sua própria bricolagem individual de

crença. Na pós-modernidade o trânsito religioso e a múltipla pertença religiosa são possibilidades reais de vivência da religiosidade humana. Sanchis (2012) afirma que no Brasil coexistem afirmações identitárias claras e porosidade identitária religiosa, e que o Brasil possui uma identidade/projeto que busca que as múltiplas identidades não se percam nem se misturem, que possam se enriquecer criativamente.

Frente à carência de sentido e à pluralidade de opções religiosas existentes, o sujeito pode responder se abrindo às diferenças ou adotando posturas fundamentalistas. As posturas fundamentalistas se ligam a duas estratégias defensivas: na primeira “ocorre um fechamento comunitário, é a estratégia do gueto. No segundo caso, mais ameaçador, adota-se a estratégia da cruzada, ou seja, o caminho da reconquista da sociedade em nome da tradição religiosa particular” (TEIXEIRA, 2007, p.13). Essa segunda estratégia pode facilmente descambar para atos de violência, tanto simbólica quanto física, como temos visto com frequência na sociedade brasileira atual.

## **2. DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO.**

A postura de abertura às diferenças cria situação propícia para diálogos inter-religiosos, e entre religiões e outros grupos sociais. Queiruga (2007) afirma que no mundo atual há, mais do que em qualquer outra época, um contato entre as religiões. O autor acredita que “todas as religiões podem sair ganhando de um encontro honesto, aberto e respeitoso com as demais” (QUEIRUGA, 2007, p.138). Panasiewick (2003) afirma que o diálogo inter-religioso se apresenta hoje às tradições religiosas tanto como um desafio quanto uma possibilidade. Para o autor o diálogo inter-religioso tem dois objetivos: 1) ampliar a concepção de Deus presente em cada tradição religiosa (ad intra). “A maneira com que um apresenta sua experiência do transcendente pode possibilitar ao outro despertar uma presença real, mas adormecida, do Mistério Divino” (PANASIEWICK, 2003, p.40); 2) o diálogo inter-religioso visa propiciar mais vida para a humanidade. “O encontro entre tradições religiosas carrega consigo uma exigência ética que é a de promover a vida e a paz, sobretudo para as comunidades que participam do diálogo” (PANASIEWICK, 2003, p.40). Para alcançar esses objetivos é fundamental ter clareza de que o diálogo inter-religioso não visa à conversão,

mas ao encontro.

Panasiewick (2003) apresenta quatro níveis de encontro inter-religioso, com suas respectivas formas de diálogo:

a) nível existencial: presença e testemunho. Diz respeito à vivência espontânea e natural dos valores internalizados pelos fiéis no interior de uma tradição cultural e religiosa a partir da convivência com eles em ambientes não religiosos. Admirar uma pessoa e descobrir que ela é de uma religião específica pode provocar a aproximação subjetiva com essa religião.

b) nível místico: oração e contemplação. No nível místico as pessoas são chamadas a participar dos rituais de outras religiões. Neste nível compartilha-se a experiência comunitária e a experiência contemplativa da fé perante o Ser, além das diferentes metodologias de se aproximar do Absoluto.

c) nível ético: libertação e promoção do ser humano. O nível ético é o nível do diálogo “das ações e da colaboração com objetivos de caráter humanitário, social, econômico e político que se orientem para a libertação e promoção do homem” (PANASIEWICK, 2003, p.47).

d) nível teológico: enriquecimento e aplicação dos patrimônios religiosos. Diálogo é dos especialistas. O objetivo é “confrontar, aprofundar e enriquecer os respectivos patrimônios religiosos, como também aplicar os recursos, aí contidos aos problemas que se põem à Humanidade do decurso da sua História” (PANASIEWICK, 2003, p.50)

No diálogo entre religiões, e podemos expandir o raciocínio para o diálogo com outras cosmovisões, Vigil (2006) afirma que as pessoas podem utilizar três formas diferentes de valorar as outras visões frente à própria visão religiosa: formas exclusivistas, inclusivistas e pluralistas. A postura exclusivista é aquela que afirma que só a própria crença ou cosmovisão propicia a salvação (crença) e/ou reflete com clareza a verdade. O inclusivismo inclui as religiões de mesma base, por exemplo, todas as religiões cristãs, no rol das possibilidades de salvação; e outras cosmovisões parecidas no rol das verdadeiras. Além disso, alguns pensadores incluem também religiões não cristãs, pois elas teriam um cristianismo anônimo que manteria características cristãs sem nomeá-las desta forma. A terceira postura é a do pluralismo. O pluralismo, surgido na década de 70 dentro do contexto cristão, afirma que a salvação está em Deus, e que cada

cultura configura este Deus de uma forma diferente. Assim, todas as religiões, apesar de não serem iguais, seriam verdadeiras, pois ofereceriam uma leitura (parcial) do divino. Aplicando a mesma lógica a cosmovisões não religiosas podemos dizer que no pluralismo podem ser consideradas verdades duas teorias diferentes, cada uma explicando de forma correta uma parcela de um mundo complexo.

As religiões de matrizes africanas são, no Brasil, o principal alvo de preconceitos religiosos. A cada três dias uma queixa de intolerância religiosa chega à Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. No ranking das denúncias por intolerância religiosa, entre 2011 e 2014, encontramos que a intolerância às religiões de matrizes africanas são as campeãs em denúncias totalizando 75, seguidas pelas manifestações cristãs evangélicas com 58, espíritas com 27 e católicas na casa dos 22 registros (Folha de São Paulo, 27/06/2015). Estes números se tornam ainda mais significativos quando levamos em conta que, de acordo com o CENSO de 2010, as religiões de matriz africanas não correspondem nem a 5% da população (TEIXEIRA; MENEZES, 2013) e mesmo assim são campeãs de denúncias.

### **3. UMBANDA.**

Surgida em Niterói (RJ) no ano de 1908, a Umbanda é marcada pelo sincretismo religioso, sendo influenciada por religiões de matrizes africanas, europeias e ameríndias. A Umbanda se fundamenta na crença da convivência e comunicação entre seres humanos encarnados (vivos) e entidades (espíritos desencarnados, encantados e Orixás), e na evolução espiritual como processo contínuo. Os princípios básicos da Umbanda são o amor, a fé e a caridade. A caridade, motor de evolução espiritual, é praticada tanto pelos espíritos (seres humanos desencarnados) que aconselham, benzem, dão passes e outros tratamentos energéticos às pessoas que frequentam os centros, quanto pelos médiuns, que doam seu tempo e energia e funcionam como equipamentos através dos quais as entidades se comunicam.

Segundo Montero (1999), a Umbanda é uma forma de adequação da religiosidade africana às exigências da racionalidade urbana industrial. Assim

percebe-se uma característica híbrida, com exigência da modernidade. Vale ressaltar que os estudos atuais sobre a Umbanda, apontam para um resgate e ressignificação positiva dos valores africanos na sociedade urbana.

#### **4. UMA METODOLOGIA PARA O DIÁLOGO.**

Pesquisação é uma prática onde se conjugam uma intervenção, com o objetivo de modificar algum ponto da realidade, e a coleta de dados de pesquisa, com o objetivo de produzir conhecimento de forma co-participativa. É uma prática processual, onde a intervenção vai gerando dados de pesquisa que modificam a própria intervenção. Dessa forma, de acordo com Levy (2011), tanto a atuação quanto a produção de saber se reformulam na direção de maior flexibilidade e participação dos sujeitos envolvidos. Entendemos que é possível, através dessa metodologia, uma nova abordagem ao diálogo inter-religioso.

No dia 27 de maio realizamos um trabalho piloto com a metodologia. Participaram do piloto oito estudantes e dois professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - PPGCR da PUC Minas, e o Centro Espirita São Sebastião – CESS, instituição religiosa de matriz africana de tradição Bantu, com práticas umbandistas, candomblecista e de congado. A proposta era do diálogo místico e teológico com a Umbanda. Foram convidados a participar todos os alunos e alunas do grupo de pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo – REPLUDI. Eles deveriam responder a um questionário de conhecimento prévio sobre a Umbanda (anexo 1); participar de uma sessão, e de uma roda de conversa após a sessão.

O questionário prévio serve a um duplo papel: a) pesquisar os preconceitos, vivências e conhecimentos prévios sobre a religião e, b) levar os sujeitos a pensar sobre seu posicionamento atual, qualificando sua participação no diálogo. Responderam ao questionário 7 dos 8 estudantes. Nos questionários, 4 estudantes se nomearam católicos, 2 se nomearam sem religião e 1 se nomeou protestante. Respondendo sobre o conhecimento prévio, 4 relataram sobre familiares que eram umbandista, 3 escreveram que ouviram pessoas de sua família ou religião falar mal da Umbanda, 3 relataram conhecer quase unicamente informações midiáticas sobre a religião.



A participação em uma sessão é o próprio diálogo místico. Durante a sessão acontecem rituais de abertura, chamada para incorporação, atendimento direto pela entidade, chamada para desincorporação e fechamento dos trabalhos mediúnicos. Na sessão do dia 27 de maio no CESS se fez presente a falange (grupos de trabalho composto por espíritos com habilidades específicas a uma área da vida) dos pretos e pretas velhas. Todos os participantes foram atendidos individualmente por entidades dessa falange.

A roda de conversa serve para ajudar na assimilação da vivência, para responder dúvidas e para coletar dados de pesquisa sobre as vivências dos sujeitos participantes. Na roda de conversa realizada no dia 27 de maio, com duração aproximada de 2 horas, as trocas foram majoritariamente no sentido de responder às dúvidas e explicar partes do ritual. Falas que afirmavam que uma segunda visita seria necessária para perceber outras nuances da religião e que reconheciam beleza e força no fenômeno marcaram a roda de conversa.

Uma avaliação oral do processo por parte dos participantes aconteceu na reunião do REPLUDI do dia 28 de junho. A avaliação foi bastante positiva, e a parte da metodologia que prevê a participação in loco em um ritual da religião foi incorporado à metodologia anteriormente utilizada pelo REPLUDI em suas práticas de diálogo inter-religioso, nas quais já recebia na PUC grupos religiosos que apresentavam suas vivências.

## **CONCLUSÃO**

Na sociedade contemporânea brasileira, que apesar de majoritariamente cristã apresenta-se também sincrética, a convivência com outras crenças religiosas é fenômeno cotidiano, e nem sempre ocorre de forma civilizada e democrática. As pessoas na contemporaneidade estão mais permeadas por esse contato com a alteridade, estão mais inclinadas a uma bricolagem individual de crenças, e reagem tanto com posturas de fechamento quanto de abertura ao outro.

A postura de abertura ao outro pode ser facilitada através do diálogo inter-religioso. Compreendê-lo e produzir metodologias para implementá-lo são tarefas importantes que podem ser desempenhadas por cientistas da religião

e teólogos. Entendemos que esta metodologia que apresentamos no congresso tem potencial para conjugar o trabalho de pesquisa e intervenção dentro da proposta de diálogo inter-religioso, e que é adequado depurá-la a partir de um estudo no nível de doutorado.

## REFERÊNCIAS

FREITAS, Marta Helena de; PAIVA, Geraldo José de. Prefácio. Prefácio. In FREITAS, Marta Helena de; PAIVA, Geraldo José de (orgs). **Religiosidade e Cultura Contemporânea: desafios para a psicologia**. Brasília: Editora Universidade Católica de Brasília, p.11-19, 2012.

LEVY, André. Intervenção como processo. In ENRIQUEZ, E.; LEVY, A. et al. *Psicossociologia: Análise Social e Intervenção*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 185-209.

MONTERO, P. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, Sérgio (Org.). **O que ler na ciência social brasileira**.vol. 1 (antropologia). São Paulo: Ed. Sumaré, Brasília: ANPOCS/CAPES, 1999, p. 327-367.

PANASIEWICK, Roberlei. Os níveis ou formas de diálogo inter-religioso: uma leitura a partir da teologia cristã. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 240-261, abr/jun. 2016. Disponível em <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/597/624>>. Acesso em 02/08/2016

QUEIRUGA, Andrés Torres. O encontro entre as religiões. In QUEIRUGA, Andrés Torres. **Autocompreensão cristã: diálogo das religiões**. São Paulo: Paulinas, 2007.

SANCHIS, Pierre. O “som Brasil”: uma tessitura sincrética? In MASSIMI, Marina. **Psicologia, cultura e história: diálogos em perspectivas**. RJ: Outras Letras, 2012.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. Religiões em Movimento: o Censo de 2010. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 17-36, 2013.

TEIXEIRA, Faustino. O Pluralismo Religioso e a Ameaça Fundamentalista. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 10, n. 1 e 2, p. 9-24, 2007. Disponível em: <<http://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/804>> Acesso em: 10 fev. 2016

VIGIL, José M. **Teologia do pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo**. São Paulo: Paulus, 2006.

# Uma peregrinação junto com o outro. O “ecumenismo ecumênico” na obra de Raimon Panikar

Rita Macedo Grassi<sup>1</sup>

## RESUMO

A obra de Raimon Panikkar está inserida no paradigma pluralista da teologia do pluralismo religioso (ou teologia das religiões). Ele utiliza o conceito védico do *advaita* para fundamentar sua concepção de pluralismo que, ao seu ver, deve adotar uma atitude a-dualista; ou seja, que vai além do reconhecimento da pluralidade ou de uma unidade e legitima as particularidades “irreconciliáveis” das religiões. A partir dessa visão *advaita* da “atitude pluralista”, faremos uma análise do significado de “ecumenismo ecumênico” para o autor. Veremos, então, que trata-se de um diálogo harmônico de várias vozes que se dá, através do que os Vedas chamam de *dharma samanvaya*, ou seja, a harmonização ou convergência de todas as religiões, não como iguais, mas em uma peregrinação comum em busca da verdade. O estudo será realizado através de pesquisa bibliográfica da obra de Raimon Panikkar sobre o assunto.

**Palavras-chave:** Diálogo inter-religioso. Ecumenismo. Religião. Raimon Panikkar. *Advaita*.

## INTRODUÇÃO

Esta comunicação refere-se a um dos itens de nossa recém-iniciada pesquisa, inserida na linha “Pluralismo, Imaginário Religioso e Sociedade” do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Minas, tendo como tema *Uma peregrinação advaita ao encontro do outro: o diálogo inter-religioso na obra de Raimon Panikkar*.

---

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte - MG. E-mail: [rita.grassi@sga.pucminas.br](mailto:rita.grassi@sga.pucminas.br)

Nosso principal objetivo é investigar a forma como a perspectiva védica do *advaita* está inserida na obra do teólogo catalão Raimon Panikkar (1918-2010) e constitui um recurso para a prática dos métodos apresentados pelo autor para a construção do diálogo inter-religioso.<sup>2</sup>

A grande pista está no mistério do *advaita*, presente no recinto mais íntimo seja do Hinduísmo, seja do Cristianismo. É na dimensão de profundidade que essas duas tradições podem encontrar a 'não-dualidade' que as preside. E isto vale também para o diálogo com as outras religiões. (TEIXEIRA, 2012).

Tais métodos são: o “diálogo intra-religioso”, o “diálogo dialógico” e o “ecumenismo ecumênico”. Neste momento, trataremos mais especificamente deste último, tendo como referência principal a obra *The intra-religious dialogue*, publicada em 1999. Faremos, primeiramente, uma breve apresentação do autor, do conceito de *advaita* em sua obra, da sua inserção no paradigma pluralista da Teologia das Religiões e, em seguida, uma descrição do conceito de “ecumenismo ecumênico” propriamente dito.

## 1 RAIMON PANIKKAR

Raimon Panikkar, nascido num lar cristão-hindu, percorreu o caminho do catolicismo desde a infância, por influência de sua mãe catalã e católica; mas sempre em contato com o hinduísmo e sua tradição, através de seu pai, que era indiano e hindu. Doutorou-se em Filosofia (1946), em Química (1958) e em Teologia (1961), lecionou durante muitos anos na Universidade de Harvard (como Professor Visitante) e no Departamento de Estudos Religiosos da Universidade de Santa Bárbara, além de ter ministrado cursos e palestras em universidades ao redor do mundo.

---

<sup>2</sup> Do sânscrito, a palavra *advaita* traduzida literalmente significa “não dois” ou não dual; em português, pronuncia-se adueita.

Ordenado sacerdote pela Igreja Católica (1946), em Roma, em 1954, fez sua primeira viagem para a Índia em missão apostólica. Lá, estudou filosofia hindu e budista na Universidade de Mysore e na Universidade de Banaras Hindu, em Varanasi, e pôde vivenciar profundamente os ensinamentos védicos.

Foi presidente da Sociedade Espanhola de Ciências da Religião (Madri) e recebeu diversos prêmios e títulos de Doutorado Honoris Causa de importantes universidades européias. Uma de suas principais contribuições para os estudos da religião, encontra-se no diálogo inter-religioso (em especial, no diálogo hindu-cristão). Faleceu, em 2010, em Tavertet na Catalunha, aonde viveu os últimos anos de sua vida.

## 2 A PERSPECTIVA *ADVAITA*

Panikkar desenvolveu importantes conceitos ao longo de sua obra e podemos identificar não só uma influência, mas uma referência clara à tradição hindu e, mais propriamente, à perspectiva *advaita*, tantas vezes mencionada por ele. Identificamos o *advaita* como uma espécie de fio condutor ou de fator explicativo para muitas de suas teorias, portanto, esclareceremos o sentido do mesmo na obra do autor.

Quando se experimenta que Deus está em tudo, que tudo está em Deus e que, contudo, Deus não é nada do que é, então se está próximo da realização, de uma autêntica experiência *advaita* que, como toda verdadeira experiência, não pode ser comunicada nem expressada por meio de conceitos. (PANIKKAR,1999). (ADUALISMO... s/d).

O Hinduísmo tem início a partir da existência dos *Vedas* que, segundo Panikkar (2005), não se pode dizer que seja propriamente uma Escritura, pois surgiu com a transmissão do conhecimento através da palavra (*sruti*). Este conhecimento é uma “revelação” interna, para a qual é preciso se estar preparado, pois não trata-se apenas de compreendê-la racionalmente, mas de experimentá-la, de vivenciá-la através da fé.

A *sruti* é uma palavra viva que, quando penetra vitalmente em mim (para o qual se requiere a fé), me fecunda, por assim dizer, e me leva ao plano da autêntica realidade, descobrindo para mim aquela verdade transcendente que de outra maneira permaneceria inacessível e incompreensível. (PANIKKAR, 2005, tradução nossa).

Qual seria esta “revelação” transmitida pela *sruti*? Esta resposta será encontrada de forma mais clara e direta nas *Upanishad* - obras que surgiram mais tarde para dar continuidade aos ensinamentos dos Vedas -, através das importantes frases “Tu és Aquele” e “Eu sou Brahman”, ou ainda pela equação *atmanbrahman*. Em outras palavras, a revelação é a necessidade do reconhecimento do princípio divino que habita em nós. Segundo Panikkar (2005):

Não se trata, porém, de um mero conhecimento conceitual, mas de uma verdadeira fé experimental, e de uma certa intuição que reconhece vitalmente a equação aludida, e que se dá conta de que meu ‘eu’ mais profundo não é o meu *ego* mas Deus, e que não pode ser outra coisa senão Ele. (PANIKKAR, 2005, tradução nossa).

A fé, a qual ele se refere, está longe de ser uma simples crença em um Deus que virá nos salvar, mas apresenta-se como uma experiência ontológica que nos faz compreender que já somos aquilo que conhecemos. O caminho apresentado por uma das principais obras da cultura védica, de mais de vinte séculos - a *Bhagavad-gita* -, para se chegar a esta compreensão é o *yoga*, que pode ser definido como “união com Deus”. Esse “caminho” subdivide-se em três linhas: *karma-yoga* (ação), *jñāna-yoga* (conhecimento), *bhakti-yoga* (amor). O *yoga* deve ser transmitido por um *guru* (mestre espiritual) e, quando praticado de forma consistente pelo devoto, poderá levá-lo à iluminação, em outras palavras, à realização do *atmanbrahman*.

A mística *advaita* se dá na harmonia entre estes três caminhos mencionados na Gita e fora de qualquer discurso dialético racional em torno da compreensão do que se entende por Mistério transcendente. Portanto, diferencia-se completamente do monismo que, nas palavras de Panikkar (2005), “é pura lógica racional; na qual rege a mística do Um”. Ele prefere traduzir a palavra *advaita* por a-dualidade (e não por não-dualidade, como está na maior parte das traduções), pois não se trata de rejeitar ou omitir a dualidade, mas da sua inexistência.

A intuição *advaita* não consiste em afirmar a Unidade, nem em negar a dualidade, mas precisamente, com uma visão que transcende o intelecto, em reconhecer a ausência da dualidade no contexto de *uma* realidade que em si mesma carece de dualidade; a saber, que não é numérica já que não tem um dois. (PANIKKAR, 2005, tradução nossa).

É, a partir desta perspectiva que Panikkar vai desenvolver a sua concepção de pluralismo e apontar caminhos para a construção de diálogos inter-religiosos.

### 3 PLURALISMO E DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

A obra de Raimon Panikkar está inserida no paradigma pluralista da teologia do pluralismo religioso (ou teologia das religiões). Ele utiliza o conceito védico do *advaita* para fundamentar sua visão de pluralismo, que ao seu ver deve adotar uma atitude a-dualista, que vai além do reconhecimento da pluralidade ou de uma unidade entre as religiões. Um pluralismo que nasce da necessidade, no mundo atual, de uma “compreensão real” do outro em uma atitude que requer “amor, toque humano e diálogo”; e que “aceita os aspectos irreconciliáveis das religiões, sem estar cego para os aspectos comuns”, reconhecendo que uma total compreensão inteligível da realidade não é factível. (PANIKKAR, 1990).

Por essa verdadeira confiança que tem no Homem e não por causa de um ceticismo cansado, a atitude pluralista não está estagnada na resolução de dilemas objetivos das divergências religiosas e volta-se para o subjetivo, isto é, o lado humano da questão. [...] O Pluralismo está inclinado a superar o monopólio do mental sobre tudo. Somos mais e não menos do que “racionalis”. E, talvez, a base mais realista na qual fundamentar a convivialidade humana não seja o conhecimento racional, mas a consciência amorosa. (PANIKKAR, 1999, tradução nossa).

Panikkar considera o diálogo “indispensável em todas as esferas da vida”, principalmente no mundo atual, aonde impera a lógica do individualis-

mo. Ele defende que o diálogo inter-religioso deve ir “além do nível doutrinário” e acontecer no nível de profundidade dos seus integrantes, de forma a “remover máscaras” e provocar uma mudança interna. (PANIKKAR, 1999). Deve ser um “diálogo de várias vozes” e que promova uma “interpenetração recíproca” entre as religiões. (TEIXEIRA, 2012).

Em sua construção sobre em que contexto o diálogo deve ocorrer, ele propõe alguns métodos, tais como: o diálogo intra-religioso, o diálogo dialógico (ou dialogal) e o ecumenismo ecumênico.

#### 4 O “ECUMENISMO ECUMÊNICO”

O “ecumenismo ecumênico”, na visão de Panikkar, seria uma expansão do ecumenismo cristão para as outras tradições religiosas, tendo a compreensão de um princípio comum de transcendência e imanência, sem abrir mão de suas peculiaridades. Trata-se de um diálogo harmônico de várias vozes.

O *advaita* se faz presente através do que os Vedas chamam de *dharma samanvaya*, ou seja, a harmonização ou convergência de todas as religiões, não como iguais, mas em uma peregrinação comum em busca da verdade. “Trata-se de estarmos livres interiormente, preocupados apenas em buscar, junto com o outro, uma verdade que nos ultrapassa a ambos.” (PANIKKAR, 1998).

O autor propõe que o verdadeiro diálogo acontece através de uma “fecundação mútua” entre os seus participantes, que devem se colocar em uma posição de abertura ao outro, correndo inclusive o “risco” de converter-se.

[...] é um ato fundamentalmente religioso: trata-se de uma confiança mútua em uma realidade superior a si mesmo e ao outro - uma realidade que é nós mesmos e, ao mesmo tempo, está diante de nós e vai nos levar a encontrar a luz juntos. (PANIKKAR, 2008, tradução nossa).



Ele propõe, então, algumas premissas para que o “ecumenismo ecumênico” possa acontecer de fato. Deve considerar-se que: 1) é um processo em construção constante, assim como a “peregrinação humana”; 2) todas as religiões constituem um caminho para a plenitude humana; 3) o pluralismo é um “imperativo humano e religioso”; 4) o diálogo deve ser “dialógico e não dialético”; 5) inclui todas as formas de vida e visões de mundo (inclusive o ateísmo); 6) mantém-se aberto às atitudes “totalitárias”, pois ninguém deve ser excluído; 7) está inserido dentro de um contexto “sócio-político-econômico”; 8) não busca “uniformidade”, mas “harmonia”; 9) o diálogo deve ser no idioma de seus participantes; 10) há “um mistério que nos ultrapassa e ao mesmo tempo sustenta a nossa compreensão”. (PANIKKAR, 1999).

## CONCLUSÃO

Apesar da proposta apresentada por Raimon Panikkar de um “ecumenismo ecumênico” parecer para alguns como utópica e até romântica, o autor não descarta a possibilidade de fracasso, de que conflitos aconteçam e que seus participantes tenham “agendas ocultas”. No entanto, sua opinião é que as possíveis falhas sempre virão à tona. O fato é que, assim como para todas as teorias, é preciso a prática. Só ela irá mostrar a eficácia ou não de tal proposta.

A grande novidade está no conceito de *advaita* como caminho para o diálogo inter-religioso. Essa harmonia que poderá colocar os participantes em um estado de abertura e escuta fundamentais, além de proporcionar um sentimento de que estamos juntos em busca de um objetivo comum. Trazer um conceito do hinduísmo para as discussões a cerca do ecumenismo, no sentido de ampliá-lo para as demais religiões, além do cristianismo. É uma contribuição relevante pelo aspecto descentralizador em um ambiente que carece de novos olhares e de reflexões quanto à diversidade de crenças, valores e culturas.

## REFERÊNCIAS

ADUALISMO Advaita. **Raimon Panikkar**: site oficial. Disponível em:  
< <http://www.raimon-panikkar.org/spagnolo/gloss-adualismo.html> > Acesso

em: 10 fev. 2017.

CHAITANYA, Sri Dirá. Prefácio. In: SANKARACARYA, Sri. **Tattvabodhah: o conhecimento da verdade**. Tradução e comentários Glória Arieira. Rio de Janeiro: Vidya-Mandir, 2007. Prefácio, p. 9-14.

PANIKKAR, Raimon. Amor y no-dualidad. **Revista Sufí**. Madri, n. 1, 2001. Disponível em: < [http://www.nematollahi.org/revistasufi/articulos/Amor\\_y\\_no\\_dualidad.pdf](http://www.nematollahi.org/revistasufi/articulos/Amor_y_no_dualidad.pdf) > Acesso em: 12 fev. 2017.

PANIKKAR, Raimon. **Entre Dieu et le cosmos: une vision non dualiste de la réalité**. Paris: Albin Michel, 2012. (Entretiens avec Gewndoline Jarcyk)

PANIKKAR, Raimon. **Espiritualidad hindú**. Barcelona: Editorial Kairós, 2005. [E-Book].

PANIKKAR, Raimon. **L'inévitable dialogue: Dieu, Yahweh, Allah, Bouddha...** France: Le Relié, 2008.

PANIKKAR, Raimon. **The intrareligious dialogue**. New Jersey: Paulist Press, 1999.

PANIKKAR, Raimon. The pluralism of truth. **World Faiths Insight**. Califórnia, n. 26, 1990, p 7-16. Disponível em: < <http://www.dhdi.free.fr/recherches/horizonsinterculturels/articles/panikkarpluralism.pdf> > . Acesso em: 30 abr. 2017.

PANIKKAR, Raimon. Toda religião autêntica é caminho de salvação. In: FORTES, Darcy (trad.). **Ecumenismo das religiões**. Petrópolis: Editora Vozes, 1971.

SANKARACARYA, Sri. **Tattvabodhah: o conhecimento da verdade**. Tradução e comentários Glória Arieira. Rio de Janeiro: Vidya-Mandir, 2007.

TEIXEIRA, Faustino. **Buscadores do diálogo: itinerários inter-religiosos**. São Paulo: Paulinas, 2012. (Coleção Percursos e Moradas). [E-Book].

TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso**. São Paulo: Paulinas, 1993. (Coleção caminhos de diálogo)

TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Zwinglio Mota. **Ecumenismo e diálogo inter-religioso: a arte do possível**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2008.

TEIXEIRA, Faustino. **O sagrado dever da hospitalidade**. 19 dez. 2016. Disponível em < <http://fteixeira-dialogos.blogspot.com.br/> > . Acesso em: 10 fev. 2017.

TEIXEIRA, Faustino. **Teologia e pluralismo religioso**. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012.

# GT 11 - Teologia latinoamericana (Amerindia)



## Coordinadores:

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 interdisciplinaria. 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 interdisciplinario 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.

# “El Espíritu atua desde abajo”: a pneumatologia latino americana, libertadora e ecumênica de Victor Codina

*Gilmar Ferreira da Silva<sup>1</sup>*

## RESUMO

Tradições do Ocidente cristão, católicas e protestantes, não desenvolveram teologias capazes de estender a importância e as consequências da pneumatologia ao conjunto geral dos temas da teologia. Esse deficit está associado, inclusive, às diversas heranças teológicas desenvolvidas no contexto latino americano. Mesmo quando incorporada aos debates teológicos, trata-se de uma pneumatologia abstrata. Além disso se identifica com a concepção de que, por “vir do alto”, o Espírito vem primeiramente sobre os “cleros” ou sobre as “elites intelectuais teológicas”. São pneumatologias que iluminam primeiramente a “racionalidade”. E tal “racionalidade”, por sua vez, é tomada como “um sinal” universal e único da presença do Espírito do Senhor. Para mudar essa perspectiva Victor Codina propõe que a pneumatologia ocidental, e principalmente aquela que se realiza no contexto latino americano seja reavaliada. É necessário uma pneumatologia que também venha “desde abaixo” e não somente “desde arriba”. Esta comunicação pretende apresentar reflexões que podem ser causadas, a partir da pneumatologia proposta por Victor Codina, à protestantes e católicos latino-americanos. Identificam-se as formas como o tema é tratado na história da igreja na pneumatologia oriental, revisa o papel histórico do Vaticano II e os novos desafios da teologia latino americana para diferentes tradições. O ponto de partida é a obra “El Espíritu del Señor actúa desde abajo”. A pneumatologia de Codina tem consequências eclesiológicas que relevam a prática pastoral e o diálogo ecumênico.

**Palavras-chave:** Pneumatologia. Eclesiologia. Reforma. Espiritualidades.

## INTRODUÇÃO

A luz das comemorações dos 500 anos a Reforma, todas as teologias ocidentais podem sentir-se provocadas a reavaliarem o que esse movimento

---

<sup>1</sup> Doutorando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Teologia e Filosofia e bolsista da CAPES. E-mail: gilmarfate@gmail.com

significou, significa e ainda significará para todo cristianismo (FISCHER, 1987). Segundo Codina a Reforma deve ser assumida como um grande movimento espiritual que surge em toda Igreja. Suas consequências perpassam todas as estruturas e se estabelece como um “protesto”, em todos os tempos, contra a decadência eclesial. A Reforma é uma reação promove a volta ao radicalismo evangélico, a Palavra, a fé e a cruz (CODINA, 2010).

Na América Latina esse “espírito reformador” encontra a “pobreza”, desigualdade e exclusão. Então, reformar não tem razão de ser somente na esfera da religiosidade. Afeta os seres humanos na totalidade de sua existência, na dinâmica de suas histórias. Metaforicamente pode-se dizer que, as “95 teses” não estão afixadas em uma única porta. Na América Latina cada pessoa excluída e empobrecida é uma “nova tese” que denuncia profeticamente, como nas palavras do Apóstolo Paulo, que não somos perfeitos e todos nós ainda não alcançamos aquilo para o que fomos chamados (Filipenses 3,12).

Para Codina o redescobrimento da importância da pneumatologia no conjunto de toda reflexão teológica é um caminho que permitiria considerar a possibilidade de um ato de “reforma” continuado para as teologias ocidentais e, em especial, aquelas que se realizam na América Latina. Toda a teologia ocidental tem em comum o fato de que se “esqueceu” e se continua se esquecendo da pessoa do “Espírito” (CODINA, 2008).

Esta comunicação, que se pretende descritiva, destaca três aspectos ante os quais as teologias latino-americanas podem, segundo Codina, continuar se reformando. Primeiramente é necessário que se redescubra toda a “beleza” e “especificidade” da teologia Oriental e, em especial, de sua pneumatologia. Protestantes e até mesmo católicos precisam redescobrir o potencial “reformador” do Concílio do Vaticano II. Um verdadeiro “Pentecostes”! E, principalmente, compreender que todas as tradições teológicas que circulam na América Latina, apesar de qualquer divergência histórica, tem a “pobreza” como desafio comum. E os pobres são, para Codina, lugar lugar privilegiado da ação do Espírito de Deus no mundo (CODINA, 2015).

## **1 REDESCOBRIR O CRISTIANISMO ORIENTAL**

O impacto causado pela divisão que ocorreu na igreja cristã no ano

1054 não pode ser mensurado meramente por questões políticas, culturais ou religiosas (CODINA, 1997). É um conjunto complexo de fatores que, em síntese, provocaram o distanciamento de espiritualidades distintas. Modos idiossincráticos de leitura das tradições cristãs mas, profundamente complementares (CODINA, 2008).

Codina destaca que é na “Pneumatologia” que reside o ponto mais crítico do distanciamento (CODINA, 2008). As tradições orientais desenvolveram melhor a teologia do Espírito. Em consequência disso preocupam-se com questões holísticas e apresentam, mais amplamente, as questões relacionadas a presença do “feminino” na vida divina (CODINA, 2015).

A teologia oriental considera deficitária a forma como a tradição ocidental se posiciona em relação a concepção trinitária da revelação divina. Ao afirmar que o Espírito procede o Pai e do Filho, o ocidente estaria concedendo primazia a pessoa do Filho. Subentender-se-ia que o Espírito está em uma posição de, literalmente, uma “terceira pessoa” (CODINA, 2010). O resultado, teórico e prático, seria um esquecimento da pessoa do Espírito em todas as outras esferas das formulações teológicas. Na eclesiologia, por exemplo, priorizam-se os aspectos doutrinal, institucional e o moral. A vivência ficou relegada ao plano secundário (CODINA, 2015).

Segundo Codina (2015, p. 91) nessa “maior sensibilidade cósmica” o oriente busca elaborar uma “teologia da transfiguração” na qual, por força do Espírito, são transformadas “todas” as realidades criadas. É uma visão holística e ecológica de toda criação.

## **2 REDESCOBRIR VATICANO II**

Codina (2015, p. 100) considera o Vaticano II como um “evento pentecostal”, convocado por “uma inspiração do Espírito”. Embora observadores protestantes e ortodoxos considerem que haja uma “falta de pneumatologia nos documentos conciliares”, Codina irá percebê-la diluída nos vários documentos do Concílio. O Espírito deve ser compreendido a partir da comunidade trinitária (CODINA, 2015).

Mas é na concepção da igreja que se evidencia a pneumatologia do

Concílio. Emerge uma igreja que é “mistério de comunhão”; que caminha com o povo; na qual todo o povo é sacerdote de Deus; verdadeiro sacramento a salvação (CODINA, 2015).

A igreja é, segundo Codina (2017, p.10), habilitada a discernir os “sinais dos tempos”. Ela sensivelmente consegue perceber que o Espírito do Senhor atua na história (CODINA, 2015, p. 104).

Discernidos à luz do evangelho, Codina (2015, p. 106) desafia a igreja a compreender o pentecostalismo no ambiente protestante, a renovação carismática no contexto católico e a *New Age* ligada à sociedade pós moderna, como “autênticos sinais dos tempos”. Esses movimentos são desconsiderados pela igreja oficial mas, no entanto, buscam uma espiritualidade mais experiencial, carismática, mística e entusiasta. São mais sensíveis à corporeidade e a dimensão afetiva. Caracterizam-se pela abertura à vida comunitária e popular (CODINA, 2010).

O Vaticano II foi um momento marcante para o diálogo ecumênico. A partir de sua iniciativa foram criados vários espaços de diálogo e trabalho pelo bem comum entre católico, protestantes e ortodoxos orientais (MELO, 1966).

### **3 A POBREZA E A DESIGUALDADE COMO COMUM**

Mesmo diante de todos os desenvolvimentos das democracias na América Latina, vivemos em um contexto de exclusão e desigualdade social. Segundo Codina nosso contexto vital “*Sitz im Leben*” é, na verdade, um contexto de morte, um “*Sitz im Tode*” (CODINA, 2015)

O problema central da América Latina, ao contrário da Europa, não é o ateísmo e nem a secularização. Nem tão pouco os embates teológicos entre protestantes e católicos. Todo cristianismo da América Latina se depara comumente com fome, a pobreza, a miséria inumana e a morte prematura (CODINA, 2015, p.16).

Essa realidade, repleta de disparidades, não é fruto do acaso, mas a injustiça. Estruturas sociais, econômicas e políticas são destinadas a promover a desigualdade (CODINA, 2015, p.16). Nenhuma igreja pode escapar ou mesmo se omitir diante dessas circunstâncias. Se é com a pobreza e suas causas que



nos deparamos, em algumas de suas facetas as igrejas precisam assumir lugares historicamente identificáveis. No contexto dos pobres, precisa ser “igrejas dos pobres” .

Para lutar contra a “pobreza” enquanto carência, privação, violação etc, a igreja assume ser “pobre espiritualmente”. Uma comunidade aberta e confiante em Deus. E ainda assume o compromisso por amor aos pobres. Uma “pobreza solidária” como o Cristo (CODINA, 2015, p.15).

Em que aspectos essa “pobreza espiritual e solidária” pode provocar os cristianismos na América Latina? Segundo Codina (2015, p. 43) os pobres são sujeitos eclesiais capazes de discernir os mistérios do reino. Tecnicamente, são lugares teológicos privilegiados para compreender o evangelho (CODINA, 2015, p. 42).

Ao lado dos líderes religiosos e dos teólogos, existe o “magistério evangélico dos pobres”. Mas as práticas das vidas igrejas não explicitam institucionalmente os mecanismos através dos quais esse “magistério” seja levado em conta. As decisões pastorais, doutrinarias e morais nem sempre se adaptam à sua linguagem ou mesmo se permitem ser interpelados por eles (CODINA, 2015, p. 43).

#### **4 O ESPÍRITO, A POBREZA, A DESIGUALDADE E A EXCLUSÃO**

Católicos e protestantes, em especial nos modos como se realizam na América Latina, podem redescobrir o Oriente Cristão, revisitar o legado do Vaticano II e reconhecer a “pobreza” como lugar comum. Para que isso seja possível seria necessário repensar a pneumatologia.

O conjunto geral da teologia ocidental é considerado a partir da fé um Deus tri-uno e que isso deveria implicar no fato fundamental de que Pai, Filho e Espírito Santo são iguais em divindade. Igualdade na vida intra-divina como percebida na história da salvação (CODINA, 2010). Mas, histórica e teologicamente, ocorre um “esquecimento” da importância da pessoa e da obra do Espírito.

Dentre os causas desse esquecimento, Codina destaca que a igreja, em suas diferentes concepções históricas, não aprendeu ou desconsidera o fato de

que o Espírito do Senhor atua também a partir da realidade das pessoas pobres, excluídas ou silenciadas (CODINA, 2015).

De acordo com Codina (1997, p. 12), com o Oriente Cristão podemos aprender com sua fidelidade à tradição. Com sua forma mais escatológica e contemplativa, menos normativa e conceitual (CODINA, 2008)¶. Enfim, essa forma “mais pneumática do cristianismo” são ressaltados, acima de tudo, o pluralismo espiritual e teológico.

Embora o Oriente seja tentado a estabelecer uma “escatologia sem história” e conseqüentemente uma aparente “alienação dos problemas reais”, Codina ressalta que ele é sensível a toda forma de “desfiguração da humanidade, da história e do cosmos” (CODINA, 2015).

Diante de toda a situação de “mortalidade, corrupção e morte” que herdamos de “Adão” a teologia oriental afirma a exigência de uma “transfiguração da criação e da história, pela força dinâmica e vivificante do Espírito” (CODINA, 2015, p. 87).

“Transfigurar” a cultura, a economia, o poder e a política inspirando-se na vida trinitária é o caminho para que as teologias latino-americanas sejam capazes de antecipar os novos céus e terra escatológicos (CODINA, 2015, p. 90). Essas teologias seriam provocadas a repensarem novas pneumatologias, capazes de empenhar-se em sociedades com visões mais holísticas e ecológicas da criação. Além disso, cada capítulo da igreja latino-americana, teriam visões mais positivas do corpo, da sexualidade, da mulher, da beleza, do simbólico, das festas e dos ícones. Espiritualidades mais encarnadas no cosmos (CODINA, 2015, p. 91).

Revisitar o Vaticano II e considerar todos os retrocessos do pós-concílio, no chamado “inverno eclesial”, também será uma ação positiva para repensar as pneumatologias latino-americanas.

Primeiramente, mesmo nos documentos do concílio, há um silêncio em relação a convergência entre a ação do Espírito e os pobres. No entanto é na América Latina, contexto de pobreza, o lugar no qual essa convergência entre a pneumatologia e a pobreza se tornarão possíveis (CODINA, 2015, p.105). E será essa especificidade de todo processo histórico da recepção do Concílio na América Latina um critério a partir do qual se possa reavaliar a recepção da Reforma nesse mesmo contexto. Segundo Codina (2015, p. 104), a América

Latina “ tem experimentado uma irrupção vulcânica do Espírito”.

Outra contribuição do Concílio para o desenvolvimento das teologias latino americanas seria a “teologia dos sinais dos tempos” (CODINA, 2015, p. 10). Sinais como os movimentos pentecostais, a renovação carismática e mesmo a *New Age* interpelam a igreja a olhar em outras direções e escutar outras vozes através das quais o Espírito se mostra atuando a partir das pessoas excluídas da religiosidade oficial. Em qualquer tradição cristã não discernir os sinais pode custar caro e, ao mesmo tempo, demandará muito tempo para recuperar posturas mais atentas a uma pneumatologia evangélica (CODINA, 2015, p. 71).

A América Latina é o lugar no qual as desigualdades econômica e social estão em proporções não encontradas em outras regiões do mundo (MENDONÇA, 2009). São muitas crianças, pessoas pobres, idosos, mulheres, doentes, índios e afro-americanos que significam “nada” para os “grandes”. Inevitavelmente, nesse contexto, qualquer pneumatologia será “ligada aos pobres e excluídos”. As pneumatologias latino americanas, inclusive, poderiam se referir ao Espírito como “pai materno dos pobres” (CODINA, 2015, p. 41). A América Latina é lugar de muitas espiritualidades (RIBEIRO, 2017)

## **CONCLUSÃO**

Nas comemorações dos 500 anos da reforma todo cristianismo é desafiado a exercitar a reflexão continua a respeito das novas possibilidades da fé cristã (FISCHER, 1987). Codina nos provoca a repensarmos especialmente a pneumatologia. E, mais especificamente, a pneumatologia que “acontece” na América Latina.

Diferentes tradições cristãs latino-americanas podem refazer suas pneumatologias se se dispuserem a dialogar, aprender e a reaprender com as teologias das igrejas orientais; estudarem o Vaticano II é também como um momento muito importante e rico da história do cristianismo; e assumirem a realidade de pobreza comum dos povos latino-americanos como ponto de partida. A propósito disso espera-se que surjam novas “espiritualidades”, mas que não sejam reduzidas à interioridade individual e afetiva; e a concentração no aspecto não material da existência (PEDROSA-PÁDUA, 2014).

Estas são etapas fundamentais na construção de pneumatologias que emergem das “vítimas da história”, a partir das pessoas excluídas e marginalizadas. Serão pneumatologias ecumênicas, históricas e libertadoras.

## REFERÊNCIAS

ODINA, V. Desoccidentalizar el cristianismo. *Perspectiva Teológica*, v. 40, p. 163–175, 2008. Disponível em: <<http://www.cpalsj.org/wp-content/uploads/2014/09/8JFM2T2-Codina-2008-Desoccidentalizar-el-cristianismo.pdf>>. Acesso em: 12 ago. 2017.

\_\_\_\_\_, V. *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*. Maliaño: Sal e Terra, 2015.

\_\_\_\_\_, V. “Não extingais o Espírito” (1Ts 5,19) : iniciação à pneumatologia. São Paulo: Paulinas, 2010.

FISCHER, J. Marcas teológicas da Reforma protestante. *Estudos Teológicos*, v. 28, n.2, p. 121–135, 1987. Disponível em: <[http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos\\_teologicos/article/download/1155/1121](http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/download/1155/1121)>. Acesso em: 12 ago. 2017.

MELO, J. R. B. DE. A participação de teólogos não-católicos como observadores no Concílio Vaticano II. p. 373–385, 1966.

MENDONÇA, L. J. V. P. DE. América Latina: da desigualdade social à desigualdade econômica. *Argumentum*, v. 1, n. 1, p. 78–91, 2009. Disponível em: <<http://periodicos.ufes.br/argumentum/article/view/14>>. Acesso em: 12 ago. 2017.

PEDROSA-PÁDUA, L. Espiritualidade e Bíblia. *Atualidade Teológica*, v. 46, p. 58–80, 2014. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/23287/23287.PDFXXvmi>>. Acesso em: 12 ago. 2017.

RIBEIRO, C. O. Espiritualidades Plurais Da Reforma. *Perspectiva Teológica*, v. 49, n. 1, p. 63, 2017. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3691>>. Acesso em: 12 ago. 2017

# Contextos para compreender a comunicação digital da fé religiosa na sociedade do espetáculo: midiatização, ciberteologia e complexidade

Óscar Elizalde Prada<sup>1</sup>

## RESUMO

No contexto da investigação doutoral “A comunicação digital da fé religiosa na sociedade do espetáculo: abordagem comparativa entre Brasil e Colômbia”, esta comunicação apresenta um avanço da pesquisa qualitativa focalizada no estudo de caso de quatro experiências de comunicação digital da fé religiosa, na Colômbia e no Brasil, mediante diversas estratégias associadas à etnografia virtual (HINE, [2000] 2004) e o análise de conteúdo (BARDIN, [1986] 2002). Na interface religião, comunicação e mídia, os primeiros levantamentos visibilizam três eixos preliminares para a compreensão da sociedade do espetáculo (DEBORD, [1967] 2012): midiatização (GOMES, 2016), ciberteologia (SPADARO, 2012), e complexidade (MALDONADO, 2007; 2009; 2012).

**Palavras-chave:** Midiatização, ciberteologia, complexidade, sociedade do espetáculo.

## INTRODUCCIÓN

De que modo *a sociedade do espetáculo* [DEBORD, [1967] 2012] interfere ou não na comunicação digital da fé religiosa? Esta pergunta situa-se na origem da pesquisa doutoral “A comunicação digital da fé religiosa na sociedade do espetáculo: abordagem comparativa entre Brasil e Colômbia”.

O interesse pelo estudo das relações entre religião, comunicação e mídia, considera as buscas de sentido do *homo religiosus* submergido na sociedade

---

<sup>1</sup> Doutorando em Comunicação Social (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS – Porto Alegre, Brasil). Licenciado em Educação com especialidade em Ciências Religiosas y Mestre em Estudos y Gestão do Desenvolvimento (Universidade de La Salle – ULS, Bogotá, Colômbia). Membro do comité executivo da Rede *Amerindia Continental*. Colaborador permanente da Revista Vida Nueva. Integrante do grupo de pesquisa *Intersubjetividade y educación superior* da ULS. Este trabalho foi realizado com apoio do Programa Estudantes-Convênio de Pós-Graduação – PEC-PG, da CAPES/CNPq – Brasil. E-mail: oelizalde77@gmail.com

pós-humanista, *midíocre* e híper-espetacular (SILVA, [2012] 2013), que oferece à comunicação da fé religiosa novos significados que considera o poder midiático da *World Wide Web*.

Diante das diversas aproximações da Internet como *cultura*, *artefato cultural* e *mídia*, simultaneamente (HINE, [2000] 2004; FRAGOSO, RECUERO e AMARAL, [2011], 2015), quatro são os propósitos desta pesquisa:

1. Confrontar algumas teorias que vinculam a comunicação digital à sociedade do espetáculo, e a fé religiosa ao poder midiático.
2. Comparar a experiência religiosa comunicada digitalmente em alguns sites *web*, em dois países da América Latina tradicionalmente religiosos: Brasil e Colômbia.
3. Analisar os componentes que configuram a comunicação digital da fé religiosa em alguns sites *web* da igreja católica e outros de igrejas evangélicas pentecostais de grande impacto midiático.
4. Interpretar a incidência da sociedade do espetáculo, como teoria crítica, na comunicação digital da fé religiosa, a partir dos casos estudados.

Para isso, este trabalho desenvolve-se a través de cinco grandes eixos:

1. A comunicação digital na sociedade do espetáculo.
2. Fé religiosa e poder midiático.
3. A pesquisa qualitativa na comunicação digital da fé religiosa.
4. Religião e mídia sob quatro olhares.
5. O espetáculo da fé midiática.

## **1. A ASCENSÃO DO ESPETÁCULO NA SOCIEDADE REDE**

Sob a teoria crítica de Guy Debord ([1967] 2012) e suas prolongações no pós-humanismo, o poder da comunicação digital da fé religiosa pode ser tão

alienante quanto emancipador.

Pode ordenar-se em função da sociedade do espetáculo, do culto das celebridades, do mercado religioso, da teologia da prosperidade, dos privilegiados e das exclusões, ou das idolatrias midiáticas e autoreferenciais.

Mas também pode liberar-se da ‘mediocridade’ da sociedade para recuperar experiências e legados místicos que aportem para a construção de uma nova ordem civilizatório, a partir dos postulados da comunidade, da fraternidade, da globalização da solidariedade, da defesa dos direitos humanos e da Mãe Terra, e da transformação da realidade, entre outros assuntos que, além, fazem parte das buscas de algumas teologias latino-americanas.

A “sociedade do espetáculo” profetizada por Guy Debord ([1967] 2012) e a ascensão do espetáculo na “sociedade rede”, no contexto da era da informação (CASTELLS, [1996] 2011), têm impactado a comunicação digital da fé religiosa.

Consequentemente, o hiper-espetáculo, como princípio sagrado e *con-sagrado* é uma das principais características da chamada “sociedade *midíocre*” (SILVA, [2012] 2013):

## **2. CONTEXTOS DE COMPREENSÃO DA INTERFACE RELIGIÃO E MÍDIA**

Na interface religião-mídia, visibilizam-se três eixos preliminares para a compreensão da presença da sociedade do espetáculo (DEBORD, [1967] 2012) na comunicação digital da fé religiosa: *mediatização* (GOMES, 2010; HJARVARD, 2013; MARTINO, 2016); *ciberteologia* (SPADARO, 2012; SBARDELOTTO, 2012, 2016); e *complexidade* (MALDONADO, 2007; 2009; 2012).

### **2.1 A MEDIATIZAÇÃO DA RELIGIÃO**

A mediatização, segundo Pedro Gilberto Gomes é um “novo modo de ser no mundo” (GOMES, 2013).

Ainda mais, “a midiatização pode ser entendida como o movimento de articulação das mídias nos processos sociais, com a conseqüente alteração de práticas e significados ‘mediados’, isto é, que ocorrem na mídia” (MARTINO, 2016, p. 36).

Nos processos de midiatização da cultura e da sociedade, os desdobramentos da midiatização da religião apresentam-se desde a dupla perspectiva da secularização e da ressacralização:

A midiatização da religião pode ser concebida como parte de um processo gradual de secularização da sociedade pós-moderna: o processo histórico no curso do qual os meios de comunicação assumiram boa parte das funções sociais antes desempenhadas pelas instituições religiosas (...). O estudo da interconexão da religião com os meios de comunicação evidencia a presença de tendências de secularização, bem como de ressacralização (HJARVARD, 2013, p. 131).

Stig Hjarvard (2013) diferencia três formas de religião midiatizada:

1. *Mídia religiosa*: serviços religiosos, pregação, confissões, debates.
2. *Jornalismo religioso*: notícias, atualidades, debates moderados.
3. *Religião banal*: ficção narrativa, entretenimento, autoajuda, consumo.

No contexto atual, as religiões podem oferecer uma fonte de reencantamento para as mídias:

Constituem uma fonte de identidade e sentido para indivíduos modernos autorreflexivos que cada vez mais se veem abandonados à responsabilidade de dar sentido à própria vida. Tendo a secularização relegado a religião institucionalizada à periferia da sociedade, formas de religião menos organizadas e mais individualizadas parecem surgir no âmbito de vários setores da sociedade, incluindo os negócios e a indústria (HJARVARD, 2013, p. 151).



## 2.2 CIBERTEOLOGIA: PENSAR O CRISTIANISMO NOS TEMPOS DA REDE

O jesuíta Antonio Spadaro inaugurou uma nova abordagem de compreensão do fenômeno religioso nos tempos da rede:

Cada vez mais, a internet contribui para construir a identidade religiosa das pessoas. Talvez, chegou o momento de considerar a possibilidade daquela que, em meus estudos, eu defino como “ciberteologia”, entendida como a inteligência da fé no tempo da Rede (SPADARO, 2012, p. 19).

Segundo o diretor da *Civilittà Catholique*, “o cristão é chamado a compreender a natureza profunda, a própria vocação das tecnologias digitais em relação à vida do espírito” (SPADARO, 2016, p. 11). Neste sentido, a ciberteologia reconhece que “a rede é, antes de tudo, uma experiência (...). Ela é, portanto, um verdadeiro ‘espaço’ de experiência que cada vez mais está se tornando parte integrante, de maneira fluida, da vida cotidiana: um novo contexto existencial” (SPADARO, 2016, p. 16).

No sentido proposto por Spadaro, “a reflexão cibertológica é sempre um **conhecimento reflexivo a partir da experiência da fé**. Ela continua a ser teologia, no sentido de que responde à fórmula *fides quaerens intellectum*” (SPADARO, 2016, p. 22).

A ciberteologia, então, levanta alguns questionamentos fundamentais:

1. São suficientes as conexões para desenvolver a comunicação recíproca entre as pessoas e as relações de comunhão?
2. Quem é o próximo na rede?

## 2.3 O MUNDO DAS CIENCIAS DA COMPLEXIDADE

A complexidade tem diferentes olhares ou perspectivas de abordagem:

1. Como método, *o pensamento complexo*, descobre um universo mutante, planetário e globalizado, no qual a ciência, a educação, o pensamento ou a cultura anterior já não são suficientes.
2. Como cosmovisão, *o enfoque sistêmico* atribui ao sujeito um papel determinante na interpretação da complexidade do mundo, num todo de relações, *links* e sinergias que fazem parte de um só quebra-cabeça.
3. Como conjunto de ciências, *as ciências da complexidade*, se situam em contramão das ciências tradicionais que são filhas da modernidade e portadoras de promessas positivistas.

Diante da pluralidade de perspectivas que dão conta da complexidade nos estudos inter e trans disciplinares, constata-se “um olhar eclético, mas isto é justamente um dos rasgos da complexidade: um olhar hologramático” (MALDONADO, 2007).

As ciências da complexidade situam-se na contramão das chamadas ciências tradicionais, filhas da modernidade e das promessas da racionalidade positivista: certezas, respostas e soluções. As ciências da complexidade são ‘ciências de ponta’ que perpassam as fronteiras do conhecimento, esquecendo as pretensões dos saberes acumulativos e abrindo novos espaços ‘não-lineais’ para possibilitar uma melhor aproximação à complexidade dos sistemas, seus problemas e suas possíveis soluções.

As ciências da complexidade situam-se além da triple hegemonia Grécia-Roma-Jerusalém e “procuram correr as fronteiras do conhecimento; quer dizer, ampliar o perímetro e, por tanto, a área do conhecimento” (MALDONADO, 2010).

Maldonado (2012) defende que não é bom, nem necessário, nem desejável que as coisas sejam complexas. Mas quando são, existe uma ‘caixa de ferramentas’ que permite entender e explicar o que é a complexidade e em que sentido, como e por que as coisas são complexas. Esta ‘caixa de ferramentas’ são as ciências da complexidade.

### 3. PROSPECTIVAS

Pelos limites espaço-temporais da investigação, este estudo focaliza-se em quatro experiências significativas pelo seu impacto midiático na *World Wide Web*, no âmbito das igrejas católica e evangélica pentecostal, que constituem o objeto de estudo da pesquisa:

1. *Santuário Nacional de Nossa Senhora de Aparecida*: <http://www.a12.com/santuario-nacional> (Igreja católica no Brasil).
2. *Igreja Universal do Reino de Deus*: <http://www.universal.org> (Igreja evangélica pentecostal no Brasil).
3. *Basílica de Nuestra Señora de Chiquinquirá*: <http://virgendechiquinquiracom> (Igreja católica na Colômbia).
4. *Centro Mundial de Avivamiento*: <https://www.avivamiento.com> (Igreja evangélica pentecostal na Colômbia).

Levando em conta os horizontes de compreensão da interface mídia-religião serão comparados os dados levantados nos casos de estudo mediante o enfoque etnográfico virtual, para elaborar uma interpretação própria e argumentada diante da questão do espetáculo da fé midiática.

### REFERENCIAS

- DEBORD, Guy. **La sociedad del espectáculo**. Valencia: Pre-textos. [1967] 2012.
- DEBRAY, Régis. **Curso de midiologia geral**. Petrópolis: Vozes. [1991] 1993.
- DEBRAY, Régis. **Introdução à mediologia**. Lisboa: Livros Horizonte. [1994] 2004.
- DEBRAY, Régis. **O Estado sedutor**. Petrópolis: Vozes. [1993] 1994a.
- DEBRAY, Régis. **Vida e morte da imagem. Uma história do olhar no Ocidente**. Petrópolis: Vozes. [1992] 1994b.
- DEBRAY, Régis. **Dios, un itinerario**. México: Siglo XXI. [2001] 2005a.

- DEBRAY, Régis. **O fogo sagrado**. Lisboa: Ambar. [2003] 2005b.
- CASTELLS, Manuel. **La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Vol. 1: La sociedad red**. México: Siglo XXI. [1996] 2011.
- FRAGOSO, Suely, RECUERO, Raquel, y AMARAL, Adriana. **Métodos de pesquisa para internet**. Porto Alegre: Sulina. [2011] 2015.
- GOMES, Pedro. **Da Igreja eletrônica a sociedade em midiatização**. São Paulo: Paulinas. 2010.
- GOMES, Pedro. "Como a midiatização informa sobre processos comunicacionais?. Em: VV.AA. **Dez perguntas sobre a produção de conhecimento em comunicação**. São Leopoldo: Unisinos. 2013.
- HINE, Christine. **Etnografía virtual**. Barcelona: UOC. [2000] 2004
- HJARVARD, Stig. **A midiatização da cultura e da sociedade**. São Leopoldo: Unisinos. 2013.
- MALDONADO, Carlos. **Complejidad: ciencia, pensamiento y aplicación**. Bogotá: Universidad Externado de Colombia. 2007.
- MALDONADO, Carlos. **Fronteras de la ciencia de la complejidad**. Bogotá: Universidad del Rosario. 2010
- MALDONADO, Carlos. **Derivas de la complejidad. Fundamentos científicos y filosóficos**. Bogotá: Universidad del Rosario. 2012
- MARTINO, Luís Mauro Sá. **Mídia, religião e sociedade**. São Paulo: Paulus. 2016.
- SILVA, Juremir. **A sociedade midíocre. Passagem ao hiperespetacular**. Porto Alegre: Sulina. [2012] 2013.
- SPADARO, Antonio. **Ciberteologia. Pensar o cristianismo nos tempos da rede**. São Paulo: Paulinas. 2012.
- SPADARO, Antonio. "Prefácio: Internet, um lugar de experiencia". En: SBARDELOTTO, Moisés. **E o Verbo se fez bit. A comunicação e a experiencia religiosas na internet**. Aparecida: Santuario. 2012b.
- SPADARO, Antonio. **Quando a fé se torna social**. São Paulo: Paulus. 2016.

# Reflexión en torno al proceso de humanización en un contexto hostil: Job, Ety Hillesum y los migrantes

*Belkys Julissa Moya Bastardo<sup>1</sup>*

## RESUMEN

Joseph Campbell al analizar los mitos y ritos de diferentes culturas en diferentes contextos, creo una categoría llamada itinerario de maduración. Para él todo persona o grupo pasa por un itinerario que los lleva a una madurez personal y colectiva. Este itinerario se divide en tres etapas: la salida, Obstáculo o camino de prueba y por último la llegada. Estas etapas nos ayudan a pensar en los procesos de las personas o grupos desde una humanización en un contexto hostil. Dos ejemplos nos ayudan a pensar: Job desde una visión bíblica-teológica y la joven Ety Hillesum, muerte en un campo de concentración, como personaje contemporáneo. También en nuestro continente, debido a las situaciones social, política y económica, diversas personas, excluidas de lo básico, crecen en un contexto hostil que exige también “salidas”. Delante de esto nuestro objetivo con esta comunicación es analizar la categoría de itinerario de maduración y partiendo de los dos ejemplos mencionados, interpretar la realidad latino americana, específicamente el fenómeno de migrantes y refugiados. Nuestra metodología es basada en el círculo hermenéutico, que interpretando los ejemplos mencionados y la realidad de los migrantes, buscamos una nueva práctica cristiana que nos posibilita nuevos caminos de humanización. Y como conclusión a pesar de pensar nuevos sistemas más humanos, podemos construir caminos de humanización dentro de este sistema que estamos.

**Palabras-Claves:** Humanización. Maduración. Job. Ety Hillesum. Migrantes.

## INTRODUCCIÓN

La presente comunicación reflexionará, desde una perspectiva bíblica-teológica y contemporánea, la experiencia del proceso humano desde las etapas del héroe, punteando aquellas personas que escogen hacer el bien aún viendo o conviviendo en un contexto social hostil. Presentaremos el *proceso de*

<sup>1</sup> Mestranda em Ciências da Religião Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais Bolsista CAPES; GT 11- Teologia Latinoamericana (AMERINDIA)

*humanización en un contexto social hostil*, desde diferentes personajes y épocas, conceptualizando los elementos que lo determinan y cómo surge el proceso de humanización desde las elecciones hechas por cada uno y sus respectivas realidades.

## **1 EL CASO DE JOB UN MALDITO BENDECIDO**

*Salida*: existen varios tipos de salida que exigen movimiento en especial hacia fuera, esto nos permite ver los procesos como algo dinámico, original y genuino de cada persona. En este caso para Job, la salida, será en el momento que ocurre un juicio en el cielo: “El día en que los hijos de Dios venían a presentarse ante Dios, vino también entre ellos Satán (...) Ahí tiene todos sus bienes en sus manos” (1,6; 12). El comienzo de su jornada será sentirse despojado de todo aquello que le daba seguridad.

A partir del anuncio de una primera serie de calamidades, caídas (Job, 1,20-21). Job se levanta, se rasga el manto, se rapa la cabeza y se echa en tierra. “*Desnudo salí del seno de mi madre*”. Despojado de cualquier tipo de seguridad, Job de a poco tendrá la oportunidad de tocar fondo, de encontrarse con su propio dolor y podríamos decir con su propio yo. Según Jean Lévêque:

Desnudo, Job vuelve a ser el día de su nacimiento frágil, amenazado, ante de un porvenir incierto sin embargo se vuelve a encontrar dependiente, vulnerable, pero más auténticamente hombre que nunca. Todo lo que tenía no era más que un vestido inútil, y Job experimenta que la vida es algo más que ese vestido. (LÉVÊQUE, 1987, p. 9).

Despojado de casi todo y eliminado de los elementos habituales de la felicidad, Job ha perdido sus espacios conmensurable en el mundo las del saber, el poder y el valer (LÉVÊQUE, 1987, p. 10). Sin embargo Job no discute, no pone en duda y ni acusa la presencia de Dios, le basta con saber que Dios ha intervenido (Cf. 1 Sm 3, 18). No le falta nada al cuadro de las desventuras. Toda la humanidad herida puede reconocerse en aquel hombre irreconocible, herido por una úlcera maligna desde la planta de los pies hasta la coronilla y sentado en medio de la ceniza entre la basura de la ciudad.

*Obstáculo:* Considerando el obstáculo como una prueba, más que de superación inmediata como proceso de purificación en este caso en la vida de Job y en el pueblo de Israel . Porque Job podría ser una figura representativa del pueblo de Israel. Que según Jacil:

Considerando la enfermedad de Job como metáfora, podríamos considerar el exilio como una figura representativa para el pueblo de Israel. Si la enfermedad es una prueba para Job , como el exilio fue una prueba para Israel. Job superando la enfermedad en un todo, purificado de preconceptos sobre Dios y el ser humano, como hombre libre y maduro en la fe. El pueblo de Israel también regresa del exilio consciente de lo que son (identidad) como pueblo escogido y su centro vital la Tora don de Dios. (RODRIGUES, 2011, p. 54, traducción nuestra).

Si este represente el pueblo de Israel, entonces uno de los obstáculos podrían encontrarse dentro de él mismo. En este caso Satán sería uno de los obstáculos; entendemos la figura de Satanás como símbolo de comportamiento hostil, “el adversario vino también con ellos” (Job 1, 6). Verlo como realidad generadora de mal, pero sin un poder absoluto, porque él es obligado a comparecer ante Dios (1,6; 2,1).

Considerando que Satanás podría ser el comportamiento hostil de Job, nos podemos auxiliar de algunos conceptos que Rubem Alves utiliza para definir demonios, tal vez esto nos ayudaría a entender que el mayor obstáculo a vencer está dentro de nosotros mismos. Según Alves:

Demonio sería un poder que se posesiona del cuerpo de alguien y hace que el cuerpo haga todo lo contrario de que el Amor pide [...]. Los demonios son especialistas en ideas obsesivas que las personas no quieren tener, pero se quedan martillando en la cabeza como un martillo de construcción y hacen sufrir. (ALVES, 2009, p. 23, traducción nuestra).

Dentro de este concepto de demonio que acabamos de ver, sabríamos reconocer la inconsciencia de Job, la inocencia de este. Porque una persona inocente no es madura, responsable por sus actos, consciente de sus límites y posibilidades. Job siendo un hombre inocente, el demonio entonces “no necesita

existir para haber, las personas sabiendo que él no existe, hay es que él toma cuenta de todo” (ALVES, 2009, p. 30).

*Regreso:* A partir de un proceso que aquí llamamos humanización en un contexto hostil, Job depara con una nueva experiencia y comprensión de Dios:

Job respondió al señor:  
Reconozco que lo puedes todo  
Y ningún plan es irrealizable para ti  
(Tú has dicho) quién es ése que empañaba mis designios  
Con palabras sin sentido  
Es cierto hablé sin entender  
De maravillas que superan mi comprensión .  
(Tu has dicho) Escúchame que voy hablar,  
Voy a interrogar y tú me responderás  
Te conocía solo de oídas, ahora te han visto mis ojos,  
Por eso me retracto y me arrepiento echándome polvo y ceniza. (JOB 42, 1-6).

Luego de un largo proceso, Job se expresa por última vez ante Dios. Hay un cambio, respecto de la primera vez (diálogos y postura de Job ante Dios). Parecería que este cambio (proceso) tiene que ver con lo que oyó y vio. Job se sitúa como una criatura delante de Dios. A lo largo de su camino de dolor nunca sus lamentaciones y su queja estuvieron por encima de su esperanza y abandono en Dios. Job nunca desistió de afirmar su humanidad. Es la experiencia de una nueva sabiduría.

## **2 EL TESTIMONIO DE ETTY HELLISUM: RESILIENCIA EN UN CONTEXTO DE GUERRA**

*Salida:* ETTY fue una joven holandesa, judía de raza y cultura, es decir, intercultural y en cierta manera, interreligiosa. No practicaba la religión pero sí participaba de la cultura judía.

El 15 de julio de 1942, ETTY desde situaciones personales y posible presión de sus amigos, solicita un trabajo administrativo en el Consejo judío. Era el modo de evitar la deportación. Por lo visto la experiencia laboral no fue tan positiva, y renuncia a los quince días; ahí pasa a trabajar como asistente social en el campo de Westerbork. En junio deja de ser asistente y queda recluida en el campo



como interna. Ese campo holandés era en realidad una estación de paso hacia Auschwitz, donde es deportada el 7 de septiembre del mismo año, junto con sus padres y su hermano Mischa.. (GONZALEZ FAUS, 2008, p. 14).

La salida de Etty, el comienzo de su proceso de maduración se inicia en esa inquietud que tiene por la vida, en las preguntas sin respuestas, en sus fuertes deseos sexuales y sobre todo en los fracasos en todos tipos de relaciones que intenta construir.

*Obstáculo:* Para Etty el obstáculo mayor serán sus relaciones y toda la ambigüedad que implica tenerlas. Existen personas significativas en la vida de ella, la cual menciona varias veces en su diario. Spier es uno de ellos, él es por así decirlo su psicólogo, pero a la vez su obsesión tanto afectiva como sexual. Por otro lado están la relación con sus padres que cada día se vuelve más dramática y conflictiva en la vida de Etty. Todo eso la hace sentir:

A veces me siento como un cubo de basura: hay tanta confusión, vanidad, imperfección y sentimiento de inferioridad dentro de mí..... Pero, a pesar de ello hay una verdadera honestidad y una pasión casi elemental por conseguir algo de pureza y de armonía entre lo exterior y lo interior. (GONZALEZ FAUS, 2008, p. 24).

Los movimientos internos y a la vez dolorosos que Etty tiene que enfrentar la va llevando de a poco a encontrarse con ella desde una forma más verdadera y libre donde puede afirmar lo siguiente: Soy alguien que le exige todo a la vida, pero a la vez lo asimila todo. (GONZALEZ FAUS, 2008, p. 35). Esa exigencia de totalidad y su capacidad de asimilación serán algunos de los elementos claves en su proceso que le ayudarán a ser y estar desde su totalidad, ser humano, ser persona con y desde los otros

*Regreso:* Las relaciones de Etty se van transformando en fuente de vida para ella y los demás. Tanto la relación con Spier y también con las de sus padres. Finales de noviembre en 1941, casi nueve meses después del primer encuentro con Spier, Etty constata que está aprendiendo a caminar sola. Acababa de notar que su sentimiento dominante hacia él es el de una gratuidad, una fuerte gratuidad muy consciente que le provoca una claridad para ver la realidad con tranquilidad y confianza en sí misma. Para Etty la relación tomó un

giro radical y a la vez positivo, ella misma lo expresa: “Es como si mi relación hubiese cambiado de pronto”. (GONZALEZ FAUS, 2008, p. 26).

Frente a la relación con sus padres Etty reconoce que todo lo que le puede irritar e incomodar frente a ellos o con ellos. Es un caos de ella interno, en realidad no tiene nada que ver con sus padres en especial con su madre. Al reconciliarse con su historia. Eligió libremente la solidaridad con su pueblo; ella quiso estar cerca de los demás judíos y por lo tanto, aceptó voluntariamente vivir el hacinamiento de los barracones de Westerbork, un campo de concentración “tránsito” holandés, llamado así porque se utilizaba como antesala de la deportación definitiva. Etty vivió una entrega desde la humanidad nueva que se produjo en ella; y también fue conducida a Auschwitz (1943); tenía 29 años.

### **3 MIGRANTES SOLIDARIDAD EN MEDIO DE LAS FRONTERAS**

*Salida:* ser migrante en su mayoría no es una opción personal. Son situaciones que te llevan a optar por salir de lo conocido, de los tuyos en búsqueda de una “mejor vida”. Decimos mejor vida desde una visión económica, es el sueño de cualquier migrante.

Podemos mencionar varias situaciones mundiales que pasan día a día con los migrantes, pero en este tema veremos el caso de los haitianos (migrantes en Brasil). En el 2010 los haitianos reciben una visa solidaria del gobierno brasileño por causa del terremoto que destruyó casi toda la parte central de Haití, o sea la capital y su centro de industrias y reproducciones. Esta visa le permite entrar en Brasil y permanecer en él por 10 años y es aquí que comienza un gran flujo de migrantes.

Desde esas posibilidades ofrecidas por el país, el migrante y refugiado sale de su país, cultura, conocido y podríamos decir mundo para así buscar un poco de esperanza en otro lugar.

*Obstáculo:* Como todo migrante el primer obstáculo es la lengua y el sistema (político, social, económico) que puede ser totalmente diferente a lo acostumbrado. Otro obstáculo es la dura realidad de vivir necesidad básica por un largo tiempo o todo la estadía en el país, a la cual algunos no están tan acostumbrando.

En el caso de migrantes- haitianos en su mayoría es engañado por coyotes, le hace un pasaporte falso y le proporciona un recorrido un poco peligroso y a veces deshumano para llegar hasta Brasil. Por causa de los documentos y el idioma no tienen mucha oferta de trabajo y lo que pueden conseguir es ser mano de obra barata.

*Regreso:* Tal vez ese proceso de salida y de estado de vulnerabilidad en que se encuentran los migrantes los lleva a un proceso de humanización podemos decir interno y externo, porque les toca confiar y reaprender a vivir en un nuevo sistema. Por otro lado este fenómeno (lo llamamos así por toda la fuerza que trae en sí) incita al país a crear espacio de acogida y apoyo. También existen personas que se conmueven con esta causa y crean espacios propios para acompañar, cuidar y podemos decir dignificar la vida de las personas. Ej el Centro Zanmi y otros tanto que se humanizan y son humanizado dentro del gran sistema.

## **CONCLUSIÓN**

Reconocer un proceso de humanización en un contexto hostil desde diferentes personajes y en diferentes épocas: Job desde una visión bíblica-teológica y Etty Hillesum como mujer contemporánea nos enseña como el proceso puede darse en cualquier ambiente, lugar y realidad. Y esto nos lleva a confirmar que la vida surge en medio de la muerte. Ser humano en un contexto hostil nos permite abrazar los límites de los otros como posibilidades y no como amenazas.

Por otro lado camino del migrante es un camino de nostalgias, ansias, frustraciones, amarguras, esperanzas, aventuras, encuentros y desencuentros, dudas irresueltas, infinitas inquietudes... al final esos contrastes y otros más los llevan a humanizarse y a humanizarnos dentro del gran sistema.

Descubrimos en este trabajo que el mayor contexto hostil está dentro de nosotros, en el cual tenemos que lidiar día a día. Esto nos llevará a un conocimiento profundo y dinámico de nuestro yo más interno. Este proceso desde dentro para fuera no permitirá abrazar la humanidad como un todo y no a pedazos. Podemos vivir completos donde estemos y ser humano en un todo.

## REFERENCIAS

ALVES, Rubem. **Sobre demônios e pecados**. Campinas: Verus, 2009.

GONZÁLEZ, José Ignacio. **Etty Hillesum**: una vida que interpela. Santander: Ediciones Sal Terrae, 2008.

LÉVÊQUE, Jean. **Job**: el libro y el mensaje. Navarra: Verbo Divino, 1987.

RODRIGUES, Jacil. **Faça de sua casa um lugar de encontro de sábios**: teologia sapiencial. São Paulo: Paulinas, 2011.

# GT 12 - Religião, ecologia e cidadania planetária



## Coordenadores:

Prof. Dr. Afonso Murad – FAJE/MG

Prof. Dr. José Carlos Aguiar de Souza – ISTA e PUC Minas/MG

Prof. Dr. Marcial Maçaneiro – PUCPR/PR

Prof. Dr. José Luiz Izidoro – ISTA/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, das Ciências da Religião e da Filosofia acerca do tema; (2) analisem experiências de formação da consciência ecológica/planetária, (3) apresentem dados de pesquisa empírica sobre o assunto, (4) reflitam sobre as imagens de Deus e a espiritualidade que afloram de práticas em favor da sustentabilidade e do Bem-Viver. O GT será realizado juntamente com o seminário dos grupos congêneres. Pede-se aos participantes do GT que estejam presentes durante todo o tempo, para enriquecer a discussão e promover a elaboração coletiva do conhecimento.

# **“Salvas os homens e os animais, senhor” (Sl 36,7a) Cristianismo e animais não humanos: reler o passado, confrontar-se com o presente, abrir um futuro.**

*Helder Maioli Alvarenga*

## **RESUMO**

A segunda metade do século XX viu emergir a reflexão em torno das questões ecológicas e, junto com ela, a consciência da necessidade de superação do antropocentrismo e de se garantir direitos à natureza. Outras reflexões, vinculadas a essa temática, propõem um novo relacionamento entre a espécie humana e as demais espécies animais, no sentido de se reconhecer os direitos dos animais e de se superar o preconceito chamado de especismo. Estes dois movimentos ganharam notoriedade e já se fazem presentes em diversas dimensões da vida humana. No que tange à Teologia Cristã, seria possível uma hermenêutica teológica que superasse o antropocentrismo e o especismo? É possível pensar teologicamente uma nova relação entre os animais humanos e os animais não humanos? Parece-nos que a resposta a essas questões é positiva. Diante disso, o objetivo desta comunicação é refletir sobre a identidade hermenêutica do cristianismo e a recepção feita até o momento à chamada Teologia Animal, bem como as possibilidades ainda abertas para se avançar mais. Como metodologia, utilizamos o círculo hermenêutico, que enfrenta os desafios das novas perguntas, em torno dos animais para a Teologia, e busca a mudança da tradição cristã, a partir de nova interpretação bíblica, na formulação de uma Teologia Animal. E como conclusão, apontamos para a necessidade de se pensar a realidade dos animais nas diversas áreas do saber teológico e as implicações práticas que isso pode produzir.

**Palavras chaves :** Antropocentrismo, Especismo, Hermenêutica. Direito dos Animais. Teologia Animal.

## **INTRODUÇÃO**

Na contemporaneidade, a consciência de que as diversas dimensões da realidade se ligam e influenciam tem crescido. O estado, a religião, a sociedade, as ciências, entre outros se implicam e modificam-se uns aos outros. O cristia-

nismo, desde a virada hermenêutica no século XIX, viu emergir inúmeras teologias. Estas refletem as Escrituras e Tradições cristãs a luz das diversas demandas da sociedade atual.

Uma dessas demandas atuais é a defesa dos animais não humanos. A consciência de que algumas espécies são sencientes, além da humana, as tornariam portadoras de moralidade ou de direitos. Nesta perspectiva tem crescido na filosofia e no direito um embasamento teórico considerável. Na teologia este pensamento começa a refletir e ser construído no sentido de interpretar as verdades da fé incluindo, de maneira não especista e antropocêntrica, os animais não humanos.

Diante disso, com esta comunicação, que é um projeto de mestrado iniciado no curso de Ciências da Religião da PUC Minas, pretendemos refletir a natureza hermenêutica do cristianismo. Contextualizar a superação do antropocentrismo e do especismo e como estes se implicam. E, por fim, apresentar a maneira como a Teologia Clássica enxergava a relação animal humano e não humano, a reflexão de Andrew Linzey dos teodireitos, como uma primeira recepção da defesa dos animais não humanos na Teologia, e as perspectivas ainda abertas.

## **1 O CRISTIANISMO HERMENÊUTICO E A HERMENÊUTICA CRISTÃ**

O cristianismo no percurso de sua história viu surgir conflitos internos relacionados com a maneira como as Escrituras Sagradas foram interpretadas, ocasionando cismas que mudaram os rumos da história. Nos dias atuais, os conflitos gerados por vários modos de interpretação não só estão presentes, mas ganham força pela realidade plural, bem como pela multiplicidade de ofertas de informação religiosa.

Para Paul Ricoeur “sempre houve um problema hermenêutico no cristianismo” (Ricoeur, 1978, p.319). Isto porque a origem desta tradição religiosa é uma proclamação, a saber, o Kerigma, e este se conserva numa Escritura. Além desta constatação o autor ainda apresenta três raízes deste mesmo problema: 1) o fato de o Segundo Testamento ser uma interpretação do Primeiro Testamento; 2) a idéia na qual interpretação do Livro e interpretação da vida se



correspondem; 3) a questão do Kerigma, que primeiramente não é interpretação de um texto, mas anúncio de uma pessoa, colocado em escritura posteriormente, tornando-se, assim, uma primeira interpretação, da qual temos acesso. (Ricouer, 1978, p.319-323).

Diante disso, poderia o cristianismo se fechar em apenas uma interpretação? Há um sentido literal nas escrituras a ser conservado sem nenhuma atualização? Poderíamos descobrir o sentido primeiro dos textos sagrados e assim nos libertar do “risco” das diversas interpretações? Parece-nos que não e Ricouer, desta vez com sua filosofia, nos ajuda a entender isso:

O que a apologia unilateral do diálogo desconhece é a extraordinária promoção que o discurso conhece ao passar da fala para a escrita. Ao libertar-se da presença corporal do leitor, o texto se liberta de seu autor; isto é, ao mesmo tempo da intenção que se espera que o texto deva exprimir, da psicologia do homem por trás da obra, da compreensão que esse homem tem de si mesmo e de sua situação, de sua relação de autor com o seu primeiro público, destinatário originário do texto. Esta tripla independência do texto [...] explica que os textos estejam abertos para incontáveis recontextualizações pela escuta e pela leitura, em réplica a descontextualização contida potencialmente no próprio ato de escrever ou, mais precisamente, de publicar (RICOUER, 1996, p. 183-184).

Neste sentido, quanto mais distantes nos colocamos do evento fundante cristão, mais hermenêuticas são possíveis. Foi sob esse aspecto que, a partir do século XIX, inúmeros teólogos, impulsionados por movimentos que agitavam o mundo, forjaram novas interpretações do evento cristão. Com isso emergiram as teologias hermenêuticas, que pensam o mistério cristão em sua relação direta com o mundo, implicando-o e sendo implicadas por ele.

## **2 A DEFESA DOS ANIMAIS NÃO HUMANOS**

A consciência de que tempos novos exigem hermenêuticas novas, sob o risco de algumas instituições tornarem-se obsoletas, tem sido observada na contemporaneidade. A confluência dos diversos movimentos da sociedade, entre eles o ecológico, e o aparecimento de novas questões, em especial a partir da

segunda metade do século XX, apontam para superação do antropocentrismo.

Com o alvorecer desta nova perspectiva, um novo movimento surgido na Inglaterra ganha força nos países de língua inglesa e se expandi pelo mundo. É o moderno<sup>1</sup> movimento de defesa dos animais não humanos que inclui em sua defesa a superação do preconceito nomeado de especismo, ou seja, a crença de que os interesses da espécie humana se sobrepõem aos interesses de todas as outras espécies.

As questões relativas à defesa dos animais não humanos diferenciam, em certo sentido, das questões ecológicas. Isso se dá pelo fato de o primeiro grupo olhar para os indivíduos em sua singularidade enquanto o segundo grupo tende a totalidade das espécies. Para os defensores dos animais não humanos é impossível superar o antropocentrismo sem deixar de ser especista.

O paradigma antropocêntrico só pode ser superado se for superado o especismo que, além de só considerar espécies e não cada ser ou criatura, considera os animais, sem falar de outros seres, como inferiores e a serviço dos propósitos da espécie “homem”, numa hierarquia em que o animal humano está no topo. Ora, os animais são a parte senciente da natureza, por isso merecem um tratamento diferenciado. (SUSIN; ZAMPIERE, 2015, p.16).

Diante disso e para além da reflexão teórica, as causas defendidas pelo movimento de defesa dos animais não humanos, juntamente com as causas de demais movimentos ecológicos que defendem os direitos da natureza, começam a entrar em pauta nos parlamentos de todo o mundo. A construção de Declarações Universais atestando os direitos dos animais e da natureza, como exemplo a água, propiciam ainda mais o debate e as ações.

Superar o antropocentrismo e vencer o especismo não são coisas simples, pois impõem uma nova maneira de se situar no mundo, de tecer relações, de construir conhecimento, de fazer religião. Implica uma superação da humanidade pela própria humanidade, porém em favor de um todo maior, do planeta, da natureza, dos animais, enfim de tudo.

---

<sup>1</sup> Utilizo o adjetivo moderno, pois a defesa dos animais não humanos encontrou vozes nos principais períodos históricos do Ocidente. Porém, a princípio, cremos que é a partir de 1970 que ele ganha mais força e identidade como movimento.

### 3 TEOLOGIA ANIMAL

Diante da pertinência dos temas ligados a ecologia e a defesa dos animais não humanos e sabendo da diferença – no tocante a singularidade das espécies – entre os dois movimentos nos perguntamos: seria suficiente uma Ecoteologia apenas? Não seria necessário pensar, teologicamente, a singularidade dos animais?

Impulsionada por estas questões, surge, no panorama das diversas teologias, a teologia animal. Tendo, como figura expoente, o professor de teologia da Universidade Oxford o teólogo Andrew Linzey, entre outros que começam a recepcionar no cristianismo a defesa dos animais não humanos.

A relação animal humano e animal não humano no campo teológico foi marcada fortemente pelo antropocentrismo. Que pese o uso dos bestiários e o exemplo de Francisco de Assis, no cuidado com as criaturas, a Teologia Clássica serviu de base para o humano situar-se como centro da criação e dominador das demais espécies.

Santo Agostinho, fazendo uma síntese da concepção de mundo judaica com a grega, não pensa a criação a partir de sua igualdade, mas de sua hierarquia, em que aos superiores é dado o domínio dos inferiores. Além disso, a racionalidade humana será característica diferenciadora suficiente para o ser humano valer-se da vida das demais espécies. (AGOSTINHO, 1990, p. 35-36).

Para Tomás de Aquino, sendo o ser humano a única criatura fim em si mesmo, ele poderia utilizar-se das demais criaturas, pois estariam elas dispostas ao seu serviço. O imperfeito serve ao mais perfeito, o irracional ao racional. O preceito de dominação explicitado nas escrituras é interpretado com autorização para se valer da vida das demais espécies animais. (AQUINO, 1980, p. 2540).

Com os dois clássicos, sintetizamos a concepção que será formada no cristianismo no tocante a relação espécie humana e demais espécies. Essas posições encontram-se nos catecismos e normas de diversas confissões cristãs, apontando para a face especista e antropocêntrica do cristianismo.

Neste quadro, ainda que principiante, os trabalhos dos teólogos da liber-

tação animal apontam para um movimento inovador e pertinente, no sentido de interpretar o cristianismo numa perspectiva inclusiva dos animais não humanos. Neste sentido, cabe-nos analisar, ainda que brevemente, a obra de Andrew Linzey.

Para este autor, o princípio de senciência, princípio este base para toda discussão sobre os direitos dos animais não humanos numa perspectiva filosófica, é insuficiente para afirmar os direitos dos animais. Assim como os direitos humanos possuíam uma base cristã, possibilitando a sua efetivação a partir do ocidente, também os direitos dos animais possuem esta base cristã, e por isso, se querem se efetivar precisam de sua interpretação.

Nesta perspectiva o autor apresenta os teodireitos como proposta de uma base cristã para os direitos dos animais não humanos. São eles: a) a criação existe para Deus; b) Deus é para a criação; c) esta condição, de que Deus tem um propósito para a criação, é dinâmica, inspiradora e custosa; d) Se a criação existe para Deus, e se Deus é para a criação, como podem os seres humanos existir para outra coisa que não para a Criação? (LINZEY, 1996, p.52-54)

Com esta teoria, e com demais aspectos de sua Teologia, Andrew Linzey aponta para o ser humano como uma espécie integrada com as demais espécies. Sendo a racionalidade humana imagem também de Deus, caberia aos seres humanos cuidarem da criação e salvaguardarem os seus direitos, ao invés de destruí-la.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Tendo consciência da grandeza de se propor uma teologia para além do antropocentrismo e do especismo, é nosso dever também apontar caminhos ainda abertos e que exigiriam, desta teologia, novas reflexões. Por isso, passando por algumas áreas do saber teológico, apresentamos questões a serem discutidas:

- *Bases bíblicas* – No relato da criação, ao ser humano é dado apenas os vegetais como alimento (Gn 1,29). No relato da Aliança, esta é feita também com os animais não humanos (Ex 20, 10; Dt 5,14). Na vivência da

comunidade judaica vemos os profetas questionarem por diversas vezes os sacrifícios de animais não humanos, como, pelo menos, não sendo estes o centro do culto (Jr 7, 22; Am 5, 21-23). Com a comunidade cristã é superado o sacrifício de animais não humanos (Mt 9, 13; Hb 9, 1-14). As Escrituras possuem como fio condutor Criação-Eleição-Redenção, sabendo que em todas estas etapas estão presentes os animais não humanos, da maneira como foi exposto, não poderíamos construir uma base bíblica mais sólida para a Teologia Animal?

- *Cristologia* – Se Jesus, em sua prática, relatada pelo Segundo Testamento, é aquele que serve (Mc 10, 45), não deveriam os cristãos serem servidores, inclusive dos animais não humanos? Tendo o Verbo feito carne, *sarx* no grego e *basar* no hebraico (Jo 1, 14), sabendo que este termo indica nos escritos bíblicos tanto a carne de animais humanos como de animais não humanos, não estariam implicadas na Salvação oferecida pela morte e ressurreição de Jesus todas as espécies animais?
- *Trindade* – Na questão trinitária alguns apontamentos são importantes. O primeiro é sobre a presença da alteridade na Trindade. A criação é o totalmente outro em relação a Deus, porém, sendo a Trindade uma unidade na pluralidade, a alteridade já é uma dimensão constitutiva do ser de Deus. Este cria um diferente de si porque ele é diferença para si. Em segundo lugar, se Deus é alteridade, logo ele é relação. Ele se implica, interpenetra, liga-se ao outro dentro de si e para fora de si. Por último, desde muito, a teologia assumiu que da Criação até a Encarnação Deus se revela. Todo movimento para fora de si é revelação de si. Sendo a Criação, como um todo, revelação da Trindade, estando ela cheia de alteridades e relações como interpretar a relação animais não humanos, animais humanos e Deus Trindade? Participariam da Trindade também os animais não humanos? A Encarnação da segunda pessoa seria a elevação apenas da espécie humana ou da Criação por inteiro ao seio trinitário?
- *Antropologia Teológica* – Sendo o ser humano imagem de Deus, como visto acima alteridade e relação, poder-se-ia pensar em uma antropologia teológica não inclusiva? Não é o humano parte do todo? Ao invés de a teologia enfatizar na dessemelhança do ser humano com as demais criaturas, não deveria ela dizer das semelhanças que são mais abundantes?

- *Eclesiologia e Pastoral* – Diante do apresentado qual imagem de Igreja a ser construída? “Povo de Deus”, entendendo povo apenas os animais humanos, ou templo do Espírito, atuante em toda a criação desde o início do ato criador? Uma pastoral voltada apenas para o bem estar humano, ou do bem estar de toda criação, em especial daqueles que sofrem?

Diante do apresentado, percebemos a tarefa árdua, mas também necessária, pela qual o cristianismo neste momento histórico precisa passar. Parece-nos que a Revelação Cristã tem muito a dizer a nosso tempo, desde que interpretada e atualizada.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1990. v.1

AQUINO. **Suma Teológica**. Porto Alegre: EST\Sulina\UCS, 1980.

LINZEY, Andrew. **Los animales en la teologia**. Barcelona: Herder, 1996.

RICOEUR, P. **Leituras 3: nas fronteiras da filosofia**. São Paulo: Loyola, 1996.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

SUSIN, Luiz Carlos; ZAMPIERI, Gilmar. **A vida dos outros: ética e teologia da libertação animal**. São Paulo: Paulinas, 2015.

# Dadirri – uma prática espiritual na cultura autóctone australiana

*José Rocha Cavalcanti Filho<sup>1</sup>*

## RESUMO

Este artigo busca apresentar uma prática espiritual da cultura autóctone australiana voltada para a experiência do Dadirri. Na visão de Miriam-Rose Ungunmerr, uma cidadã autóctone, esta prática educa para a escuta profunda e contemplativa. Para ela, esta experiência significa aproveitar a fonte profunda que há dentro de nós e que provém de saber contemplar a natureza para alcançar o silêncio profundo. Ela observa também que os australianos veem os povos aborígenes como pessoas que tem um respeito especial pela natureza. Sendo assim, a prática do Dadirri leva à contemplação a partir da natureza, o que impede o homem a se transformar, se refazer, se perceber. Não importa o estado de espírito em que o ser humano se encontra, este exercício permite alcançar a quietude, o que faz com que seu povo, o povo australiano como um todo, experimente a presença do Criador. O contato com a natureza nos educa a saber esperar e viver o tempo certo das coisas, o tempo de Deus. E essa interioridade e profundidade também é observada por Leonardo Boff quando afirma que a espiritualidade consiste em cultivar o espaço de profundidade, em enriquecer o centro de nós mesmos, em alimentar a dimensão do espírito com a amorosidade, a solidariedade, a compaixão, o perdão e o cuidado para com todas as coisas.

**Palavras-chave:** Contemplação. Espiritualidade. Natureza.

## INTRODUÇÃO

Do latim, a palavra cultura, *culturae*, tem como significado literal, cultivar. Mais do que a característica de uma sociedade, a cultura pode ser considerada elemento que difere um povo de outro – costumes, música, arte, crenças, religião, moral, lei, agir e pensar – devem ser preservados para que nunca se perca a singularidade do coletivo em questão. É uma herança acumulada que deve ser preservada.

Qualquer povo que destrói a sua cultura em nome do progresso é suicida

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciências da Religião – PUC – SP, e-mail: rocha-cp@uol.com.br;

e não viverá muito tempo. De acordo com Boff (2017, p. 41), seguindo esse ritmo e se não fizermos o suficiente nos tornaremos efetivamente homicida, biocida, ecocida e geocida, pois estamos vivendo em um mundo assim.

Boff (2017, p. 44) chama a atenção para nos reinventarmos como espécie. E vai mais além:

(...) há uma patologia aguda inerente ao sistema que atualmente domina e explora o mundo: a pobreza, a desigualdade social, o esgotamento da Terra e a perda da biodiversidade do sistema-vida; as mesmas forças e ideologias que exploram e excluem os pobres estão devastando toda a comunidade de vida e minando as bases ecológicas que sustentam o Planeta Terra. Para sair dessa situação dramática somos chamados, de uma maneira muito real, a nos reinventarmos como espécie. Para isso precisamos de sabedoria que nos leve a uma profunda libertação/*transformação pessoal*, passando de senhores sobre as coisas a irmãos e irmãs das coisas. Essa reinvenção implica também uma transformação/*libertação coletiva* através de um outro design ecológico. Este nos leva a respeitar e viver segundo os ritmos da natureza e os ciclos da Mãe Terra.

Se a nossa cultura necessita urgentemente de uma mudança na visão de mundo, para os australianos também não é diferente. Embora seja um país de dimensão continental, existem problemas ambientais a serem enfrentados. Uma das saídas é o patrimônio aborígene, principalmente do ponto de vista ambiental, o que permite à sua visão de mundo, ver tudo como um organismo cheio de vida, mente, inteligência e alma. E, se alma, é essência no âmago das coisas, então ela está em toda parte. Para estes povos, o mundo inteiro está vivo. É necessário tomar consciência disto e somente através de uma “escuta profunda” que os aborígenes *Walpiri* chamam *Dadirri*, e os *Mardu*, chamam *Pinakarri*.

A Austrália, além de imensas belezas naturais e uma excelente qualidade de vida da população, abriga também um povo muito curioso, que possui uma rica herança cultural, conhecimentos náuticos e de navegação, arte e filosofias religiosas – os Aborígenes.

## **1. QUEM SÃO OS ABORÍGINES**



Os aborígenes são os povos nativos da Austrália e Tasmânia. Este grupo étnico autóctone está presente nestas regiões antes mesmo da colonização europeia. Atualmente, existem poucos aborígenes (na Austrália, são cerca de 2% da população), pois muitos deles foram se miscigenando com os europeus, durante os últimos dois séculos.

A Austrália, país localizado a sudoeste da Oceania, conhecido mundialmente por suas belezas naturais, apresentou estimativa populacional para o ano de 2016 em torno de 23,9 milhões de habitantes. Os grupos étnicos são compostos por 94% de europeus meridionais e setentrionais, 4,5% de asiáticos e 1,5% de grupo étnico autóctone – aborígenes.

A língua oficial é o inglês. E na religião, estimada para 2015, os grupos de cristianismo com 74,4% (católicos 25,8%, anglicanos 17,8%, sem filiação 12,5%, protestantes 10,6%, outros 8,2%, dupla filiação 0,5%); agnosticismo 16,8%; outras religiões 7% e ateísmo 1,8%.

Os povos aborígenes situam a sua criação no Tempo do Sonho, uma era longínqua em que o Planeta se formou. Um homem aborígine tem a seguinte explicação:

Quando falamos em Sonho queremos referir a nossa crença de que, há muito tempo atrás, estas criaturas iniciaram a sociedade humana, fizeram todas as coisas naturais e as colocaram num lugar especial. Estas criaturas do Sonho estavam ligadas a lugares especiais e a estradas ou trilhas ou caminhos especiais. Em muitos lugares as grandes criaturas se transformaram em sítios onde os seus espíritos permaneceram.

Os Aborígenes têm uma ligação especial a tudo o que é natural. Os Aborígenes veem-se, a si mesmos, como parte da natureza... Acreditamos que todas as coisas na terra têm uma parte humana. A verdade é que as pessoas que pertencem a uma área concreta são realmente parte dessa área e que, se essa área for destruída, as pessoas também serão destruídas. (Disponível em <http://www.survivalbrasil.org/povos/aborigenes>. Acesso 07 jul., 2017).

## **2. A SABEDORIA ABORÍGINE**

O povo aborígine da Austrália tem uma cultura rica e viva que vem de,

pelo menos, 50.000 anos atrás.

Segundo reportagem publicada no Jornal El País<sup>2</sup>, em 21/09/2016, o chefe de um dos trabalhos, Eske Willerslev, da Universidade de Copenhague, garante que a pesquisa “foi fascinante porque os aborígenes australianos são a população viva mais antiga”.

Wesselman, americano, doutor em antropologia pela Universidade da Califórnia, é conhecido por sua trilogia Spiritwalker de memórias espirituais, e prevê em seus livros, o colapso iminente da civilização ocidental como resultado do aquecimento global.

Na visão de Wesselman, os ocidentais vivem em um mundo de distração: jornal da manhã, trabalho, tv, internet etc. Porém, ao longo de nossos dias e noites, nossas mentes não param. Lidamos com problemas, medos, ou seja, nos preocupamos demasiadamente, o que nos leva a um estado diferente de ser dos povos indígenas.

Esse estado de ser para alguns povos aborígenes australianos é conhecido como “*dadirri*” que significa “*o escutar profundo*”.

E quem melhor explicou sobre esta dimensão espiritual foi Miriam Rose-Ungunmerr, uma idosa aborígine, artista, ativista, escritora e palestrante. Ela vê no *dadirri* uma qualidade especial que permite que cada um de nós faça contato com uma fonte profunda que reside em nosso Ser. Para conectar-se com essa fonte é necessário alcançar um estado contemplativo.

Ao praticar o *dadirri*, eles encontram a paz, criam harmonia onde há desarmonia, produzem equilíbrio onde há desequilíbrio, restauram a saúde onde há doença.

As palavras de Miriam Rose transmitem uma mensagem familiar, bem como uma extraordinária afirmação de que os aborígenes que ainda vivem em seus tradicionais modos de vida, não se preocupam com o amanhã... que nunca se preocupam. Eles sabem que, na prática do *dadirri* – ao sentirem a profunda e tranquila quietude da alma -, todos os caminhos vão ficar claros para eles no tempo certo.

---

<sup>2</sup> Disponível em [https://brasil.elpais.com/brasil/2016/09/21/cultura/1474473625\\_137920.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2016/09/21/cultura/1474473625_137920.html). Acesso 07 jul.,2017.

Os aborígenes australianos não “visam atingir um objetivo” da mesma forma que nós, ocidentais, e nem tentam “apressar o rio” pois acham que isso é uma ação de absoluta futilidade. Para Miriam Rose:

“Nós somos como uma árvore no meio de um incêndio na floresta. As folhas são queimadas e a casca dura fica marcada e queimada, mas dentro da árvore, a seiva ainda está fluindo e debaixo da terra as raízes ainda são fortes. Como a árvore, temos resistido às chamas, e ainda assim temos o poder de renascer.”

Para John Croft (2011),

a cultura aborígene australiana é, sem dúvida, a maior e mais antiga cultura sustentável no mundo, e essa sustentabilidade vem da profundidade de sua relação holística com o tempo e o espaço, e sua relação integrativa com a terra, seus ancestrais e seus descendentes, de uma forma que poucos europeus experimentaram.

E ele continua:

nossos medos do futuro ameaçam se tornar profecias que cumprem a si mesmas, quando nos confrontamos com as situações de mudança climática, com o colapso econômico e a extinção em escala planetária da variedade biológica. Outros, sentindo-se ameaçados por esses pensamentos obscuros, procuram escapismo na prevenção, na desilusão e negação, ou mergulhando em comportamentos de dependência de consumismo irracional. Mas uma alternativa para essa situação existe – os princípios culturais dos aborígenes australianos mostram-nos como.

### **3.DADIRRI – UMA PRÁTICA ABORÍGINE AUSTRALIANA**

Entre os grupos aborígenes, há um conhecido pela prática do “*dadirri*”, termo que significa “*o escutar profundo*”. Essa capacidade se traduz como uma qualidade especial que permite que cada um de nós se volte para o próprio interior. E, para isso, é necessário alcançar um estado contemplativo.

A tribo do norte da Austrália, denominada *NGANGIKURUNGKURR* cujo nome é dividido em três partes, tem como significado *NGANGI* – som; *KURU* – água; *KURR* – profundo. Assim, o nome deste povo significa sons de água profunda e que tem influência nesta prática cuja principal porta voz e integrante da tribo é a educadora Miriam-Rose Ungunmerr.

Ao participar de um Congresso na Austrália, ela assim falou:

Muitos australianos entendem que os povos aborígenes têm um respeito especial pela Natureza. A identidade que temos com a terra é sagrada e única. Muitas pessoas estão começando a entender isso. E há muitos australianos que percebem que os povos aborígenes são uma comunidade muito forte. Todas as pessoas são importantes. E nós fazemos parte.

No seu discurso é possível observar que ela destaca uma característica especial do seu povo e que acredita ser importante por ser original, ou seja, é a capacidade da escuta interior, uma habilidade presente no *dadirri*. O povo australiano está sedento por esta prática.

Segundo ela,

quando experimento o *dadirri*, me refaço. Posso me sentar à beira do rio ou caminhar pelas árvores; mesmo que alguém passe perto de mim, eu posso encontrar a minha paz nesta consciência silenciosa. Não há necessidade de palavras. Uma grande parte de *dadirri* está ouvindo. O modo contemplativo de *dadirri* se espalha por toda a nossa vida. Ele nos renova e nos traz paz. Faz-nos sentir inteiros de novo ...

É interessante notar que esse povo viveu por milhares de anos com o silêncio da natureza e que eles reconhecem nessa quietude, o grande Espírito que dá vida, o Pai de todos nós.

Por ser um povo não ameaçado pelo silêncio, têm facilidade para experimentar a presença de Deus, seja quando caça, está no mato, entre as árvores ou em uma brincadeira. É essa consciência da natureza que os faz sentirem-se próximos do Criador.

No profundo de nós, habita o Espírito de Deus. Um som profundo – a palavra de Deus, Jesus. Isso faz perceber na fala de Miriam, a presença da

inculturação cristã na religião aborígine. Esta assumiu elementos do cristianismo como a contemplação; a compreensão de Deus, a partir da compreensão judaico cristã. É Deus que se revela na criação. Para os australianos, os humanos devem honrar a natureza em tudo o que fazem.

Miriam, cita em sua fala:

Hoje, estou começando a ouvir o Evangelho no mesmo nível de minha identidade. Estou começando a sentir a grande necessidade que temos de Jesus - proteger e fortalecer nossa identidade; e para nos tornarmos inteiros e renovados.

“O tempo para o renascimento é agora”, disse o Santo Padre para nós. Jesus vem para salvar, não para destruir.

#### **4.ESPIRITUALIDADE ECOLÓGICA**

Se “*dadirri*” é escutar profundo, é silêncio profundo e se espiritualidade é uma experiência humana do sagrado, e a natureza proporciona esta experiência, por que não cuidar da Casa Comum?

Segundo Boff (2017, p. 40), temos de revisitar as fontes de sabedoria das muitas culturas da humanidade. Algumas são ancestrais e chegam a nós pelas mais diversas tradições culturais e espirituais.

Há também que cuidar da Casa Comum como chamou atenção o Papa Francisco na Carta Encíclica *Laudato Si'*: a ecologia deve ser integral, partindo do cuidado de cada pessoa, da natureza, da sociedade, da mente, da vida cotidiana até culminar no cuidado da vida do espírito. O efeito final é uma profunda transformação que inaugurará um novo tempo para a humanidade e para a Mãe Terra (BOFF, 2017, p. 45).

Boff (2017, p. 51), afirma que nenhuma sociedade do passado ou do presente vive sem um código de conduta. Como seres sociais precisamos elaborar tais códigos e chegar a certos consensos; cabe coibir certas ações e criar projetos coletivos que dão sentido e rumo à história social de um povo.

O ser humano, por ser consciente e racional, pode dar-se conta das consequências de seus atos. (...) Hans Jonas formulou o seguinte imperativo cate-

górico: “aja de tal maneira que as consequências de tuas ações não sejam destrutivas da natureza e da vida na Terra” (BOFF, 2017, p. 58).

São Francisco unia as duas ecologias, a interior – integrando suas emoções e desejos –, e a exterior – se irmanando com todos os seres (BOFF, 2017, p. 168). Essa ecologia interior, presente no povo aborígine, permite aos que praticam “*dadirri*”, encontrar paz e harmonia.

Francisco de Assis buscava uma paz perene com todos os elementos da natureza, tratando-os com o suave nome de irmãos e irmãs (BOFF, 2017, p.170). É a capacidade de entender, respeitar e acolher o outro assim como o é. (BOFF, 2017, p. 162).

E a Carta da Terra assim define paz: “é aquela plenitude criada por relações corretas consigo mesmo, com as outras pessoas, outras culturas, outras vidas, com a Terra e com o Todo Maior do qual somos parte” (n. 16f)<sup>3</sup>.

A Carta da Terra chama atenção para a necessidade de reconhecer que todos os seres são interligados e cada forma de vida tem valor.

## **CONSIDERAÇÕES**

A espiritualidade e crença indígena deriva da história da criação da terra e permeia todos os aspectos da vida aborígine tradicional. O que se observa é a presença dos elementos da natureza como parte integrante da espiritualidade, a relação com a terra e locais sagrados. É a correlação com os elementos judaico cristãos no processo de contemplação interior, a impelir o homem a se transformar.

Conforme abordou John Croft, a sustentabilidade depende da relação holística com o tempo e o espaço e da relação integral com a terra, ancestrais e descendentes.

O Papa Francisco ao abordar o tema da paz em sua carta encíclica, repetiu o que Gandhi e outros mestres já disseram: “a paz não é ausência de guerra. A paz interior das pessoas tem muito a ver com o cuidado com a ecologia e com

<sup>3</sup> Disponível em [http://www.mma.gov.br/estruturas/agenda21/\\_arquivos/carta\\_terra.pdf](http://www.mma.gov.br/estruturas/agenda21/_arquivos/carta_terra.pdf). Acesso 20 jul., 2017.

o bem comum; porque autenticamente vivida, reflete-se em um equilibrado estilo de vida aliado com a capacidade de admiração, que leva à profundidade da vida; a natureza está cheia de palavras de amor (LS, 2015, n. 225).

Os humanos, impetuosos, estão destruindo a vida da Mãe Terra, a Casa Comum.

Segundo Boff (2017, p. 176), quando erguemos a mente a Deus – contemplação – ela nos induz ao agradecimento, ao louvor e à unção.

A sabedoria aborígine diz: “Somos todos visitantes deste tempo, deste lugar. Estamos só de passagem. O nosso objetivo é observar, crescer, amar... E depois vamos para casa”.

## REFERÊNCIAS

BAUMANN, Miriam-Rose Ungunmerr. Dadirri. Disponível em <http://www.miriamrosefoundation.org.au/about-us/about-dadirri>. Acesso 04 jun., 2017.

BOFF, Leonardo. Ética e Espiritualidade – Como cuidar da Casa Comum. Petrópolis: Ed Vozes, 2017.

Croft, John. O tempo profundo e *Dragon Dreaming*: a espiritualidade sustentável aborígine das trilhas encantadas – da celebração ao sonho. Disponível em <http://www.dragondreamingbr.org/portal/index.php/2012-10-25-17-02-40/fichas-tecnicas/109-04-a-espiritualidade-das-trilhas-aborigenes.html>. Acesso em 29 jun., 2017.

Diarmud O’Murchu, MSC. In the Beginning Was the Spirit: Science, Religion and Indigenous Spirituality. Maryknoll, New York, Orbis Books, 2012. páginas 93-95.

Dicionário Aurélio. Disponível em: <<https://dicionariodoaurelio.com/cultura>>. Acesso em: 29 Jun., 2017.

Laudato si. Carta Encíclica do Sumo Pontífice Francisco. São Paulo: Ed. Paulus, 2015.

WESSELMAN, Hank. Disponível em [https://en.wikipedia.org/wiki/Hank\\_Wesselman](https://en.wikipedia.org/wiki/Hank_Wesselman). Acesso em 06 jun., 2017.

# **(Eco)teologia da libertação animal: relações entre a ecologia integral e a teologia da libertação animal no horizonte da atual relação do ser humano com os animais**

*Marco Túlio Brandão Sampaio Procópio<sup>1</sup>*

## **RESUMO**

A presente comunicação teve como objetivo identificar as relações entre a ecologia integral e a teologia da libertação animal no horizonte da atual relação do ser humano com os animais. A ecologia integral afirma contundentemente a absoluta e complexa relação de interdependência entre tudo o que existe no cosmos. A teologia da libertação animal identifica também os animais como rosto oprimido dentro de relações de injustiça estabelecidas com o ser humano. A ecoteologia, por sua vez, reflete sobre qual a participação das criaturas e do conjunto da Criação no projeto salvífico de Deus, e qual a responsabilidade dos seres humanos nesse horizonte. Dessa forma o presente estudo pretendeu, a partir de uma conceitualização inicial e observando a realidade da atual condição animal, refletir sobre a relação entre os seres humanos e os animais sob um olhar ecoteológico, identificando as situações de opressão à luz da fé cristã. Para isso recorreu-se às contribuições de Leonardo Boff e da Encíclica *Laudato Si'* acerca dos temas da ecologia integral e da ecoteologia. Em seguida brevemente se discorreu sobre a situação atual dos animais na relação com os seres humanos, e por fim fez-se uma ponte entre as temáticas abordadas. Conclui-se que a ecologia integral e a teologia da libertação animal nos convidam à uma relação de fraternidade com os animais, o que é incoerente com a realidade atual. Essa situação, por sua vez, convida-nos à conversão.

**Palavras-chave:** Ecologia Integral. Ecoteologia. Teologia da Libertação animal.

## **INTRODUÇÃO**

A ecologia integral propõe-nos enxergar a realidade sempre sob o prisma da relação. Tudo está interligado, e tudo o que existe só pode ser compreendido dentro de seu contexto, ou seja, dentro da teia de relações que estabelece

---

<sup>1</sup> Mestrando de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Bolsista da Capes. Email: mtbsp88@yahoo.com.br.



com todo o os outros seres (vivos e não vivos), com o ecossistema no qual se encontra e com o inteiro cosmos. As múltiplas crises que assolam o ser humano (social, ambiental, econômica etc.) não podem ser sanadas por uma única via, mas hão de ser olhadas em suas diversas facetas. Se tudo está interligado, é necessário observar a integralidade do ser humano, sua relação consigo mesmo, uns com os outros, com os outros seres, com Deus.

Na relação com os animais, pode-se verificar a partir de um atento e desnudo olhar lançado à realidade, livre de preconceitos, que se encontra profundamente desarmônica. Neste particular caso os seres humanos são agentes predatórios que alimentam sua pulsão de morte, ao invés de proporcionar relações que promovem a vida. A ecoteologia, que busca refletir sobre qual a participação das criaturas e do conjunto da Criação no projeto salvífico de Deus e qual a responsabilidade dos seres humanos nesse horizonte, apresenta elementos que apontam numa direção diferente. Ela considera que cada criatura tem um valor único e inestimável, que são vidas e não coisas, e que são cada uma particularmente amada e querida por Deus. Faz-se necessário, portanto, realizarmos uma conversão ecológica, que brota do nosso coração.

## **1. ECOLOGIA INTEGRAL EM LEONARDO BOFF E NA ENCÍCLICA LAUDATO SI'**

Em um mundo no qual a crescente fragmentação dos saberes e dos conhecimentos e o globalizante alcance do paradigma tecnocrático (LS 106-114) são realidades sufocantes, a ecologia surge com especial urgência. Ela defende a inter-relação entre tudo o que existe e assume a interdependência em seu discurso. A realidade não pode ser devidamente compreendida a partir de um único saber ou conhecimento (fragmentação do conhecimento), nem as soluções para as crises que nos atingem podem vir de uma única via (paradigma tecnocrático). A ecologia afirma que tudo está interligado, e, assim, convém resgatar as contribuições das mais diversas áreas do saber, e buscar soluções em todos os níveis de relação.

Ecologia é relação, inter-ação e dialogação de todas as coisas existentes (vivos ou não) entre si e com tudo o que existe, real ou

potencial. A ecologia não tem a ver apenas com a natureza (ecologia natural), mas principalmente com a sociedade e a cultura (ecologia humana, social etc.). Numa visão ecológica, tudo o que existe coexiste. Tudo o que coexiste preexiste. E tudo o que coexiste e preexiste subsiste através de uma teia infinita de relações omnicompreensivas. Nada existe fora da relação. Tudo se relaciona com tudo em todos os pontos” (BOFF, 1993, p. 15).

Com isso pode-se afirmar que a ecologia é um saber de relações. Ela não procura entender uma determinada região geográfica ou uma determinada espécie, objetos de conhecimento de outras ciências, mas sim as interações, as conexões, as inter-relações que existem entre uma espécie e outra, entre as espécies e seus habitats, entre diversos ecossistemas etc. Ela entende que não é possível compreender um determinado ser por ele mesmo, mas apenas dentro da rede de relações que o compreende. “Não se pode isolar seres, organismos e fenômenos do conjunto dos inter-retro-relacionamentos que os constituem concretamente. Por isso devemos distinguir sem separar. Conhecer um ser é conhecer seu ecossistema e a teia de suas relações” (BOFF, 2015, p. 62).

A ecologia integral abarca o conjunto das mais diversas ecologias, buscando olhar em profundidade as complexas e múltiplas conexões entre tudo o que existe. Ela compreende que o relacionamento de cada um consigo mesmo (ecologia mental) afeta as relações entre as pessoas (ecologia humana e social), com os outros seres (ecologia ambiental), e até mesmo o processo de decisão da sociedade (ecologia política). Essa é a atitude da ecologia integral, olhar holisticamente e de forma interdependente todas as questões referentes a nossa casa comum.

O Papa Francisco, em sua Encíclica *Laudato Si'*, reconhece também a interligação de todas as coisas (LS 91, 117, 138, 240), e sugere que uma ecologia integral deve ser capaz de olhar a realidade holisticamente. Dessa forma, ele afirma a necessidade de um diálogo entre os diversos saberes, 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). E na mesma linha de compreensão aberta discute sobre ecologia ambiental, econômica, social, cultural, da vida cotidiana, e uma ecologia humana, associando a essa última os princípios do bem comum e da justiça intergeracional.

Uma vez que tudo está inter-relacionado, a Encíclica aponta para a rea-

lidade de que as diversas crises se encontram intimamente ligadas ao coração humano. “Muitas coisas devem reajustar o próprio rumo, mas antes de tudo é a humanidade que precisa de mudar” (LS 202). Dessa forma, faz-se necessário uma conversão ecológica, que nasce de nossa interioridade e se expande rumo as relações que travamos. Essa conversão deve ser capaz de provocar mudanças não apenas na forma como nos relacionamos com os outros seres humanos, mas também com o planeta e com os outros seres, tendo especial cuidado pelos mais pobres.

Para isso o Papa recorre à figura inspiradora de São Francisco de Assis como o “exemplo por excelência do cuidado pelo que é frágil e por uma ecologia integral, vivida com alegria e autenticidade” (LS 10). Nele encontramos uma espiritualidade que abraça toda a Criação, e que definitivamente une o cuidado com os mais pobres com o cuidado com os outros seres e com a natureza. Somos convidados, assim, a fazer experiência semelhante, a fazer-nos irmãos de toda a Criação, integrando em nosso íntimo o cuidado especial pelos mais pobres e por aquilo que é mais frágil.

Assim, por um lado a ecologia integral convida-nos a olhar a realidade holisticamente, compreendendo-a dentro de uma rede interdependente de inter-relações. E por outro, convida-nos a assumir laços de fraternidade com tudo o que existe, dando especial atenção aos mais necessitados, como os mais pobres, o planeta e os outros seres.

## **2. ELEMENTOS ECOTEOLÓGICOS NO HORIZONTE DA LIBERTAÇÃO ANIMAL**

Podemos destacar ao menos quatro elementos ecoteológicos utilizados por Leonardo Boff e pelo Papa Francisco que vão de encontro a uma nova relação com os animais, e que afirmam seu valor e sua dignidade. O primeiro deles, assumido como um dos eixos da Encíclica (LS 16) e recorrentemente citados na mesma, é o valor intrínseco de cada criatura (LS 33, 36, 42, 68, 69, 76, 77, 82, 118, 140, 208).

Papa Francisco recorda-nos veementemente que as criaturas não são coisas ou bens, não são instrumentos, recursos ou meios para se alcançar determinado fim, mas têm um valor próprio diante de Deus. Tudo o que existe

na Criação é criado por Deus em absoluta liberdade, gratuidade e amor, de forma que tudo o que existe é especialmente querido e amado por Deus. “Então cada criatura é objeto da ternura do Pai que lhe atribui um lugar no mundo. Até a vida efêmera do ser mais insignificante é objeto do seu amor e, naqueles poucos segundos de existência, Ele envolve-o com o seu carinho” (LS 77). Dessa forma, também o ser humano, enquanto responsável pela Criação, deve construir suas relações com semelhante ternura e carinho, responsabilidade e cuidado.

Isso nos leva a outro elemento abordado pelo Papa Francisco, que afirma que a dignidade especial do ser humano o conduz ao serviço, e não ao domínio (LS 82). A posição especial que ocupamos na Criação pelo dom que recebemos em nossa capacidade de criar, de ser livre e de amar deve levar-nos a uma responsabilidade de serviço, carinho e cuidado, e não de poder. Retomando os Evangelhos, o Papa recorda-nos o que diz Jesus a seus discípulos: “Sabeis que os chefes das nações as governam como seus senhores, e que os grandes exercem sobre elas o seu poder. Não seja assim entre vós. Pelo contrário, quem entre vós quiser fazer-se grande, seja o vosso servo” (Mt 20, 25-26) (LS 82).

Por sua vez, Leonardo Boff (2011, p. 99) chama-nos a atenção para a realidade de que o Deus cristão não é indiferente diante de sua Criação. Não se faz impassível frente a dor e o sofrimento de suas criaturas, mas toma partido a favor da justiça e dos pobres, contra a opressão e as estruturas que causam a morte. E essa morte não deve ser entendida apenas no nível biológico, como morte do corpo físico, mas como processos que agredem à vida em sua plenitude, que atentam contra a dignidade, contra a liberdade e contra a justiça. “Porque Deus é Deus de vida, toma partido do pobre e do oprimido, ameaçados em sua vida” (BOFF, 2011, p. 96). Os pobres, afirma Boff (2011, p. 52), assumiram diversos rostos no largo da história, e se encontram onde quer que exista a opressão.

E onde quer que exista opressão e sofrimento, especialmente entre os mais frágeis, Cristo padece também (Mt 25,40). A própria consciência da fé cristã de que Deus é Deus da vida e não da morte, que quer gerar vida em seu sentido amplo, alinha-se a ideia de que em quaisquer sofrimento, opressão e morte, padece também Cristo. Boff resgata um místico medieval do século XVII, William, Bowling, que bem expressou essa consciência, dizendo que “Cristo

verteu seu sangue tanto pelas vacas e pelos cavalos quanto por nós homens'. É a dimensão transpessoal e cósmica da redenção" (BOFF, 2010, p. 298). Assim, onde existe situação de injustiça, opressão e morte, aí também Cristo se faz presente e sofre com aqueles que sofrem, em quaisquer das criaturas, todas amadas por Deus.

### **3. UM OLHAR SOB A REALIDADE**

Podemos distinguir dois horizontes de sofrimento animal no contato com o ser humano. O primeiro diz respeito às consequências para as diversas espécies da degradação da casa comum provocada pelo ser humano. Muitos cientistas afirmam estarmos presenciando a sexta extinção em massa da história do planeta, porém a única causada por uma criatura viva, o ser humano, visto o atual ritmo de extinção de espécies, até 1000 vezes maior que no período pré-industrial. A última extinção em massa teria ocorrido há 65 milhões de anos, quando os dinossauros foram extintos (WORLDWATCH INSTITUTE, 2012, p. 190).

As causas e consequências da nossa relação com o planeta já foram bem diagnosticadas e abordadas pelo Papa Francisco em sua encíclica *Laudato Si'* (LS), assim como também os possíveis caminhos para fazermos a mudança do paradigma do antropocentrismo despótico. Para isso ele sugere uma conversão ecológica, ações individuais e políticas intergovernamentais combinadas em um projeto global de cuidado com a Terra.

A segunda situação de sofrimento animal interpela-nos com o mesmo ou até maior vigor à transformação, pois diferentemente do cenário anterior, tem suas causas no relacionamento direto do ser humano com os animais, em nossos costumes, na cultura que construímos, na nossa alimentação, em nossos hábitos. Susin e Zampieri (2015, p. 27-65) falam de 5 campos de concentração nos quais se encontram os animais, que serão brevemente relatados a seguir. Em todos eles perpassa a mentalidade de que os animais são coisas ou recursos, e não vidas sencientes que têm valor em si mesmos.

No primeiro campo de concentração estão os animais de estimação, onde cachorros, gatos, hamsters e outros são quantificados em valores econô-

micos e expostos em vitrines de petshop, sendo facilmente descartados em diversas circunstâncias. Os pássaros são engaiolados pela vida inteira, enquanto em ambientes naturais voariam distâncias sem fim todos os dias no exercício de sua plena liberdade. No segundo campo de concentração, que são animais como entretenimento, ursos, elefantes, leões, tigres e vários outros são apropriados por zoológicos para exporem-nos ao público ou por circos para forçarem-nos a fazer acrobacias que são completamente contra sua própria natureza<sup>2</sup>.

No terceiro campo de concentração estão os animais como instrumentos de pesquisa, onde camundongos, rãs, coelhos e outros são abertos vivos nas práticas de vivisseção utilizadas em escolas e faculdades com fins educacionais, tendo já diversas opções alternativas viáveis para estudo. Além disso ratos, coelhos, primatas e outros são utilizados para se fazer cruéis testes para experimentação científica ou produção de cosméticos. No quarto campo de concentração, que são animais como utensílio, guaxinins, raposas e outros animais são criados toda uma vida apenas para terem sua pele arrancada a fim de ser utilizada como casaco por seres humanos. Neste campo há ainda a crueldade da caça de focas e a tosquia de ovelhas para fins similares.

Por fim, o quinto e maior campo de concentração, animais para alimentação, cerca de 50 bilhões de animais são mortos por ano para serem utilizados na forma de carne no prato de quem deles se alimenta. Dentre as espécies podemos citar peixes, frangos, vacas, bezerros, porcos, galinhas etc. Há ainda o drama das vacas leiteiras que passam toda a vida a serem inseminadas artificialmente para engravidarem e produzir leite, e ainda têm suas crias levadas de si, e as galinhas poedeiras forçadas a viverem espremidas em minúsculos espaços. Um melhor contato com a realidade animal na relação com os seres humanos pode ser vislumbrado no lúcido documentário Terráqueos (2005), do diretor Shaun Monson.

#### **4. ESTABELECENDO RELAÇÕES**

---

<sup>2</sup> Percebe-se que a ecologia integral nos encoraja a olhar holisticamente  
2 O documentário Blackfish (2013), da diretora Gabriela Cowperthwaite, traz ampla abordagem da história, perigos e implicações de se manter orcas em cativeiro, denunciando os métodos do parque aquático SeaWorld.

todas as coisas e dentro da teia de relações que nos interconectam, vendo-nos todos interdependentes, e assim, aproximar de tudo com ternura e cuidado. Ela exige tanto o cuidado com os mais pobres quanto o cuidado com a natureza, pois tudo está interconectado e o amor genuíno tudo abarca, porque “o coração é um só” (LS 92).

A ecoteologia nos ensina que cada criatura tem um valor único e não mensurável, porque é especialmente querida e amada por Deus. Nossa dignidade especial humana frente aos animais e à Criação não nos deve inclinar ao domínio, mas ao serviço (LS 82), a exemplo de Cristo, modelo perfeito de doação amorosa e gratuidade. Junto a isso devemos lembrar sempre que onde quer que exista sofrimento e morte, Cristo padece junto aos oprimidos, partilhando da dor do menor dos seres (Mt 25, 40), até mesmo porque o Deus que professa a fé cristã é Deus dos vivos (Mt 22,32), que age contra a injustiça e contra a morte.

A partir disso vê-se a desarmonia em que se encontra a atual relação do ser humano com os animais, na ordem da injustiça e na linha do antropocentrismo despótico. Os animais têm um valor próprio inerente e uma nova relação de respeito e cuidado com eles exige de nós uma radical mudança, no sentido de nos abstermos de tudo aquilo que lhes possa causar sofrimento.

## **CONCLUSÃO**

A ecologia integral e a ecoteologia afirmam o valor próprio de cada criatura e nos convidam a estabelecer uma nova ordem de relação com os animais, na linha do cuidado, do amor, do carinho, do serviço, da promoção da vida. Isso implica mudanças em nossa alimentação (abstermos de carne, ovos e leite, por exemplo), em nossos costumes (abstermos de ir em zoológicos e circos que utilizem animais), e em várias outras esferas de nossa vida. Na leitura da realidade animal à luz da fé cristã percebemos que em seu sofrer, é Cristo que sofre com eles, e, assim, a conversão interior que promova novas relações com os mesmos é urgente e necessária. Além disso, é transformadora também para nós, pois tendo sido criados para o amor, quanto mais amorosamente nos relacionamos mais existencialmente nos realizamos.

## REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. **Ecologia, Mundialização, Espiritualidade**: A emergência de um novo paradigma. São Paulo: Editora Ática, 1993.

\_\_\_\_\_. **Cuidar da Terra, proteger a vida: como evitar o fim do mundo**. Rio de Janeiro: Record, 2010. 330 p.

\_\_\_\_\_. **Ética e eco-espiritualidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. 299 p.

\_\_\_\_\_. **Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres: dignidade e direitos da Mãe Terra**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. 487 p.

PAPA FRANCISCO. **Carta Encíclica Laudato Si'** – Sobre o Cuidado da Casa Comum. São Paulo: Loyola, 2015.

SUSIN, Luiz Carlos; ZAMPIERI, Gilmar. **A vida dos outros**: ética e teologia da libertação animal. São Paulo: Paulinas, 2015.

THE WORLDWATCH INSTITUTE. **Estado do Mundo**. 2012. Disponível em: <[http://www.worldwatch.org.br/estado\\_2012.pdf](http://www.worldwatch.org.br/estado_2012.pdf)>. Acesso em: 19 set. 2016.



# Educação para a sustentabilidade: as interfaces entre Ecologia e Educação.

*Danielle Gomes de Freitas<sup>1</sup>*

## RESUMO

São muitos os temas que fazem parte do campo da Sustentabilidade, para o seu estudo se faz necessário estabelecer continuamente conexões com outras áreas. Com referência a educação para a sustentabilidade, apresentar os elementos que a compõe, destaca a relevância do seu desenvolvimento e do seu alcance, quando se propõe estudos, intervenções e resultados em prol da melhoria da qualidade de vida. O presente texto tem como objetivo apresentar algumas reflexões sobre as interfaces entre ecologia e educação dentro do contexto do paradigma ecológico, destacando as configurações realizadas nessas áreas. Assim, como os processos originados nesses campos, como as metodologias de permacultura e ecopedagogia, que são elementos contribuintes para uma educação voltada para a sustentabilidade. Estas reflexões pretendem ser uma base para a discussão sobre a espiritualidade na educação para a sustentabilidade, em pesquisa para o mestrado, sobre o curso eco design em sustentabilidade, do Programa Gaia Education, na ecovila Terra Una. Tal 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”. Sendo parte de um estudo em andamento, as considerações até o momento apontam para uma integração parcial ou total nos processos citados acima, durante o desenvolvimento do curso.

**Palavras-Chave:** Sustentabilidade, Ecologia. Educação. Permacultura. Ecopedagogia.

## INTRODUÇÃO

Este estudo pretende ser uma reflexão das conexões entre ecologia e educação dentro do programa Gaia Education, do curso Design em Sustentabi-

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Email: dagomeslobo@gmail.com.

lidade, que consiste numa formação para atuar na busca, criação e implementação de alternativas sustentáveis para o nosso atual modo de vida. Este curso esta inserido no contexto do paradigma ecológico, uma vez que propõe uma nova forma de desenvolvimento entre todos os seres, e do cuidado com o planeta. Em seu programa de ensino, estão presentes várias metodologias, dentre elas, a Permacultura e a Ecopedagogia que tratam das relações do homem com o ambiente através de determinados princípios ecológicos e educacionais.

## **1. PARADIGMA ECOLÓGICO: ECOLOGIA E SUSTENTABILIDADE.**

Este estudo se insere dentro do contexto do paradigma ecológico, que busca desenvolver condições de vida em conformidade com os princípios propostos pelas vertentes ecológicas (ambiental, social, mental e integral). Estas vertentes investem na qualidade de vida em harmonia com o seu ambiente natural, cada uma acrescentando um enfoque diferente. A ecologia ambiental trata o meio ambiente; a ecologia social trata a relação sociedade com a natureza; a ecologia mental ou profunda trata o ser humano (mentalidade/totalidade) com a natureza; e a ecologia integral, trata a relação da terra do ser humano e da natureza, integrando todos os seres.

Todas as vertentes, no desenvolvimento de seus processos, lidam com a questão da sustentabilidade. O tipo de Sustentabilidade da qual queremos tratar esta inserida neste contexto, de acordo com a definição de Leonardo Boff, quando:

Sustentabilidade é toda ação destinada a manter as condições energéticas, informacionais, físico-químicas que sustentam todos os seres, especialmente a Terra viva, a comunidade de vida e a vida humana, visando a sua continuidade e ainda atender às necessidades das gerações presentes e futuras, de tal forma que os bens e serviços naturais sejam mantidos e enriquecidos em sua capacidade de regeneração, reprodução, e coevolução. (2014. p.165).

Com o conturbado panorama social, político e ambiental que tem se apresentado, inúmeros desafios tem surgido e necessitam de soluções referentes à questão da sustentabilidade de modos de vida, cultura e valores. Estas

condições tem motivado a criação de propostas que desenvolvam uma abordagem e tratamento destas questões. Dentre o variado leque de ações propostas, muitas se originam da área ambiental e educacional, com uma metodologia semelhante. Neste estudo, a proposta abordada é do programa Gaia education, cujo curso Eco-design em sustentabilidade, promove a criação de soluções em consonância com a natureza e seus processos.

O Programa 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. Os cursos são: a EDE- Educação em Design de Ecovilas e o curso virtual e presencial GEDS- Gaia Education Design para a Sustentabilidade. O programa foi elaborado por educadores de várias ecovilas, com base nos anos de registro de experiências desenvolvidos nestes espaços.

A EDE é organizada como uma mandala, chamada de roda de sustentabilidade, baseada nas quatro dimensões fundamentais da experiência humana - Visão do Mundo, Social, e Econômica e Ecológica. A mandala de quatro dimensões permanece, mas os títulos e conteúdo dos módulos individuais podem evoluir ao longo do tempo e de acordo com o local.

## **2. EDUCAÇÃO: ECOPELAGOGIA, PERMACULTURA.**

Dentre os processos existentes dentro da perspectiva do paradigma ecológico, o programa Gaia education, desenvolve várias metodologias educacionais como a Permacultura, Agrofloresta, Dragon Dream, CNV-comunicação não violenta, Governança participativa, entre outros. 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.”. Seu objetivo é educar a pessoa em sua totalidade. (EDE, 2012.p.100)

Também está presente uma metodologia pedagógica diferenciada, como a ecopedagogia, que articula os temas com base nos conteúdos propostos e da prática local, no caso uma ecovila.

A ecopedagogia pretende desenvolver um novo olhar sobre a educa-

ção, um olhar global, uma nova maneira de ser e de estar no mundo, um jeito de pensar a partir da vida cotidiana, que busca sentido a cada momento, em cada ato, que “pensa a prática” (Paulo Freire), em cada instante de nossas vidas, evitando a burocratização do olhar e do comportamento. (GADOTTI,2001. p.91)

O curso Eco design em sustentabilidade se desenvolve em quatro módulos, sendo social, econômico, ecológico e visão de mundo, onde se trata de uma variedade de questões que vão desde o cuidado com a terra, modos de produção, cultivo, economia justa até as relações humanas em muitos aspectos. Nestes módulos, há a utilização de metodologias variadas que passam pelos princípios da permacultura, se aproximam da ecopedagogia e partilham das premissas da ecologia.

A permacultura, outra metodologia, em concordância com as vertentes da ecologia, consiste:

Em “As paisagens conscientemente desenhadas que reproduzem padrões e relações encontradas na natureza e que, ao mesmo tempo, produzem alimentos, fibras e energia em abundância e suficientes para prover as necessidades locais” (Holmgren, 2007, p.3).

Esta é uma das primeiras metodologias desenvolvidas, desde a década de 70, com o objetivo de “projetar, criar, administrar e aprimorar esses e todos outros esforços feitos por pessoas, família e comunidades em busca de um futuro sustentável”. A permacultura se orienta a partir de sete campos, que compõem a *Flor da Permacultura*, denominada *Princípios éticos e de design da permacultura*, que são: *Manejo da terra e da natureza, Espaço construído, Ferramentas e tecnologia, Cultura e educação, Saúde e Bem estar espiritual, Economia e Finanças, Posse da terra e Comunidade.* E destes campos, se originam outros aproximadamente 40 micro campos.

De acordo com o seu autor, Holmgren, a permacultura através dessa estrutura, pretende que através da reunião de diversas ideias, habilidades e modos de vida reinventados, sejam desenvolvidos para que todas as pessoas sejam capazes de ao mesmo tempo produzir para a própria necessidade e somar para futuras gerações, o capital natural(2007,p.3)

## CONSIDERAÇÕES

As conexões entre a ecologia e a educação podem se realizar através de várias propostas, neste caso no programa Gaia Education, através da Permacultura e da Ecopedagogia. Ambas, apresentam conteúdo e objetivos semelhantes, mas que são trabalhados de forma diferenciada. Por meio das atividades da permacultura, acontecem de formas intercaladas e pontuais processos referentes à criação e ação de soluções sustentáveis, em alguns módulos e em outros de forma permanente, como no módulo ecológico. Através da ecopedagogia se realizam as conexões entre a forma de aprendizagem e os princípios ecológicos de suas vertentes, estabelecendo de acordo com os temas dos módulos, um tema que mantém a ligação entre as dimensões propostas. Em conjunto e integradas às outras metodologias, compõe a estrutura do Programa Gaia Education, contemplando os inúmeros aspectos que fazem parte deste complexo panorama que é viver na terra, em comunhão total entre todos os seres e de forma sustentável.

## REFERENCIAS

BOFF, Leonardo. A Grande transformação- na Economia, na Política e na Ecologia. Ed. Vozes. 2014.

GADOTTI, Moacir. **Pedagogia da terra: ecopedagogia e educação sustentável**. Paulo Freire y la agenda de la educación latinoamericana en el siglo XXI. Buenos Aires: CLACSO, 2001.

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>>

HOLMGREN, David. Os Fundamentos da Permacultura. (versão em português) 2007. Disponível em: <<http://www.holmgren.com.au>>

# O caminho da consciência ecológica. Dos bloqueios à ação transformadora

Afonso Murad<sup>1</sup>

## RESUMO

A destruição da biosfera acontece com uma velocidade cada vez maior. Por que a consciência ecológica não segue o mesmo ritmo? Quais fatores psicológicos e culturais bloqueiam o despertar da humanidade para essa questão vital para o seu futuro? Tal tema foi abordado de forma original por Jorge Riechmann, na obra “Um mundo vulnerável”. O autor mostra como a “roda da engrenagem” das sociedades industriais desconhece a responsabilidade moral. Há uma desproporção crescente entre o ser humano e a tecnosfera, que se constitui como instância autônoma e de grande poder. Várias “fontes de ilusão” contribuem para um estado de indiferença, como: a inércia cognitiva, o efeito de ancoragem, o efeito de representatividade e de disponibilidade, os mecanismos de aquiescência e segregação, a distorção de percepção de probabilidade. Riechmann então propõe algumas estratégias para superar estes bloqueios, em vista da crescente consciência planetária. A reflexão do filósofo espanhol contemporâneo fornece significativo material para a ecoteologia, ajudando a descobrir os entraves e a despertar o ser humano para a responsabilidade com a Casa Comum.

**Palavras-chave:** Consciência ecológica, Riechmann, dissonância cognitiva, ecologia social, ecoteologia.

## INTRODUÇÃO

Apesar de vários estudos e ações educativas em defesa do planeta, a destruição ecológica continua implacável. Por que há uma distância tão grande entre o discurso e a ação? Que mecanismos impedem ou retardam o desenvolvimento da consciência ecológica? Tal é o tema desenvolvido por Jorge Riechmann no capítulo 3 de sua obra “*Un mundo vulnerable*” (RIECHMANN, 2005a, p.67-93). Para ajudar a responder a esta questão, nosso autor recorre à contribuição da psicologia social, da psicologia cognitiva e da aprendizagem. Como os

<sup>1</sup> Pós-doutor em Teologia – FAJE (BH) [amurad@marista.edu.br](mailto:amurad@marista.edu.br)

problemas ecológicos estão ligadas a comportamentos humanos, a abordagem psico-social se reveste de particular importância. Não somente para apontar os bloqueios e as dissonâncias, mas também para auxiliar na modificação da conduta. Riechmann recorre especialmente a três autores: Sjöberg (1989), Aronson (1990) e Piatelli (1995), além de sociólogos e filósofos.

Conforme Capella (1993), ao menos dois traços caracterizam a ação humana nas sociedades contemporâneas. O primeiro é seu crescente caráter artificial, tecnicamente mediado. A relação com o natural é cada vez mais remota e mediada por ligações tecnológicas interpostas. O segundo, consiste no fato da ação humana ser crescentemente socializada e fragmentada. Daí a dificuldade de perceber a conexão entre a ação individual e seus resultados. Essa se faz labiríntica, intrincada. Encontramo-nos como dentro de um labirinto, sem fio condutor que nos guie para a saída. Torna-se então cada vez mais complicada a formação da consciência moral, dada a dificuldade de estabelecer o nexos entre a ação -individual e coletiva- e suas consequências (RIECHMANN, 2005a, p.69-70). Capella afirma ainda que a sociedade atual cria “cidadãos-servos”, escravos da privatização individualista. Esses são sujeitos de direitos sem poder, que foi usurpado pelo Estado e o mercado (CAPELLA, 1993, p. 152).

O filósofo alemão Günther Anders mostrou que a complexidade da interação humana nas sociedades industriais avançadas dilui, até a anulação, o sentimento de responsabilidade moral (ANDERS, 2011). As consequências dos nossos atos nos escapam, cada vez mais. Cada um vê um ato isolado, não o contexto global não a cadeia causal, que às vezes é muito complicada. Anders também analisou outro fenômeno, que ele chamou de “desnível prometeico”: “uma assincronia ou desproporção crescente do ser humano com seus produtos, com sua tecnosfera” (RIECHMANN, 2005a, p. 70). A imaginação e os sentimentos humanos estão abaixo do que exigiriam as tecnologias atuais.

Efetivamente, não conseguimos relacionar as pequenas opções com as grandes questões. Por exemplo: o namorado compra para sua amada uma peça de roupa bonita e barata. Mas ele desconhece que a cadeia produtiva de tal confecção está marcada pela exploração de mão de obra e destruição do meio ambiente nos países de origem.

Tal constatação poderia suscitar um sentimento de impotência. A isso, Riechmann apela: se queremos sair do labirinto devemos lutar por uma sociedade mais simples e descentralizada. Isso não significa voltar ao passado,

ao primitivo. Antes, exige-se mais inteligência tecnológica e sabedoria moral. Tal processo não será rápido e imediato. Assemelha-se a uma descida suave de do planador, uma retirada ordenada, cuidando dos nossos feridos. Apesar da *labirinticidade* da ação humana nas sociedades industriais contemporâneas, temos ainda fios que podem nos guiar para fora do labirinto (RIECHMANN, 2005a, p.72-73).

Nossa relação com a realidade foi sempre determinada por uma dupla mediação: técnica e simbólica, na condição de *homo faber* e *homo loquens*. A contradição e o conflito perduram. O problema é quando a primeira dimensão se sobrepõe ou quase elimina a outra. Ora, a existência humana é irremediavelmente incompleta, precária e limitada, mas prenhe de possibilidades de realização, dentro dessa limitação constitutiva. Assim, as nossas aspirações podem se ajustar aos limites e possibilidades do entorno, sem confundir os limites naturais com as restrições impostas por poderes humanos opressores (RIECHMANN, 2005a, p. 120-122).

Vejamos então os fatores apontados por Riechmann, que inibem o desenvolvimento da consciência ecológica.

## **1. FATORES DIFICULTADORES OU INIBIDORES**

Riechmann enumera três condicionamentos sociais de forte impacto.

### *a. Anonimato e destrutividade*

Pessoas bem integradas em redes relacionais tendem a estabelecer relações cooperativas e de reciprocidade com seus semelhantes. Isso favorece que desenvolvam comportamentos ecologicamente benignos. De outro lado, o ser humano sozinho, numa sociedade tecnológica, está tão desvalido como um cachorro numa rodovia. E indivíduos perdidos no anonimato tendem a atuar de forma mais agressiva, pois o senso de responsabilidade está diluído e eles são menos conscientes de si mesmos. Ora, a mundialização de um capitalismo ecocida e destruidor dos vínculos sociais favorece comportamentos anônimos e violentos, contra os humanos e meio ambiente (RIECHMANN, 2005a, p.72). Quanto maior o anonimato, maior a fragilidade e o incremento da tendência destrutiva do ser humano. E menor a consciência do cuidado com o planeta.



### *b. Distância entre valores e comportamentos*

Frequentemente há grandes discrepâncias entre os valores declarados e os comportamentos reais. As pessoas dizem, em pesquisas, que querem defender o meio ambiente. Mas suas ações não correspondem a este desejo. Não há relação mecânica entre o discurso e a conduta real. Além disso, os fatores situacionais, contextuais, tem importância decisiva na determinação da conduta e nas emoções humanas. Pessoas “normais” em situações “anormais” terão comportamentos diferentes, para o bem ou para o mal (RIECHMANN, 2005a, p.72-74)

A consciência ecológica não se transforma de maneira imediata em ação favorável ao meio ambiente. Então, seria mais eficaz incentivar a mudança de condutas das pessoas, do que investir diretamente nos valores explicitados. E para isso, deve-se premiar as ações positivas e punir as negativas. Como já acontece com multas referentes a transgressões sociais e ambientais (RIECHMANN, 2005a, p.73-76).

### *c. Benefícios sociais implicam custos pessoais*

Quase toda as infraestruturas que condicionam nossa vida cotidiana estão organizadas de maneira antiecológica. Se alguém decide comportar-se ecologicamente, encontrará muitas dificuldades. Em alguns casos, será quase heróico ou impossível. Como ir ao trabalho em transporte público, se não há meios eficientes e rápidos? Para que separar o lixo, se os coletores não existem ou estão distantes da casa? As “infraestruturas” e os sistemas de incentivos nos quais se desenvolve nossa vida conduzem a atuar mal. Às vezes, um comportamento favorável ao meio ambiente acarreta mais custos pessoais do que um irresponsável. E normalmente os benefícios não são individuais, e sim coletivos. Como é difícil a cooperação social para alcançar fins bons! Há situações onde se apresentam somente escolhas ruins. Então, a saída viável consiste em nos esforçarmos para mudar o marco dentro das quais escolhemos as regras do jogo (RIECHMANN, 2005a, p.73-76).

A seguir, com o auxílio da psicologia social e cognitiva, nosso autor aponta alguns bloqueios na forma como recebemos e elaboramos as informações, que retardam a formação de uma consciência ecológica. Trata-se de *limitações intrínsecas aos processos cognitivos*.

A psicologia social chama a atenção sobre a importância dos contextos

(sociais, culturais, normativos) para receber e elaborar o conhecimento. A psicologia cognitiva alerta sobre as limitações intrínsecas de nossa psiquê na hora de deliberar e atuar. Várias fontes de preconceitos e distorções são inerentes aos processos reflexivos. Somente tomando consciência delas é que se pode reduzir esses “túneis da mente” (PIATTELLI, 1995) ou inclinações intrínsecas.

É difícil manter em atividade muitas unidades mentais na memória, simultaneamente e a curto prazo. Assim, uma sociedade da superinformação nos leva à desinformação. Para melhorar a qualidade de nossas deliberações e decisões, e reconstruir contextos para a formação da consciência moral, deve-se reduzir controladamente e de forma democrática, “a complexidade excessiva das modernas sociedades industriais”. Reduzir a complexidade complexamente, fugindo dos simplismos (RIECHMANN, 2005a, p.78-79).

Riechmann aponta outros fatores, que atuam em intensidade diversa, contra o desenvolvimento da consciência ecológica. Vejamos.

#### *d. Inércia cognitiva e efeito de ancoragem*

Certa preguiça ou conservadorismo cognitivo leva-nos a aceitar os marcos dentro dos quais os problemas são apresentados, a esperar “mais do mesmo” e a ignorar a possibilidade de mudanças radicais num curto prazo de tempo. Esta inércia leva a considerar o presente como mero prolongamento do passado. Além disso, os psicólogos mostram que as pessoas tendem a subestimar em grande medida as taxas de crescimento exponencial (RIECHMANN, 2005a, p.78-79).

As pessoas baseiam seus juízos em uma opinião pré-concebida. Tal opinião inicial pode ter efeito considerável sobre os juízos subsequentes. A revisão de um primeiro juízo intuitivo, impulsivo, não chega a ser anulado completamente. Tal efeito da ancoragem leva a “reforçar nossa crença num mundo seguro e estável, e omitir a informação conflitiva e ameaçadora”. Assim, vemos o novo através do prisma do velho, em vez de enfocá-lo com carácter adicional (RIECHMANN, 2005a, p.80).

Devido a certa preguiça mental, por *consentimento* aceitamos os problemas dentro da formulação que nos aparece, sem gerarmos versões alternativas. E por *segregação* isolamos o problema de seu contexto global e fazemos que ocupe o centro exclusivo de nossa atenção (RIECHMANN, 2005a, p.81-82). São os assim chamados *mecanismos de aquiescência* e de *segregação*. Simulta-

neamente, estes mecanismos influenciam e são influenciados por outros dois fatores, abaixo relacionados.

*e. Efeitos de representatividade e de disponibilidade*

O que são os “efeitos de representatividade”? A maioria das pessoas é mais influenciada por um exemplo vivo, claro e pessoal, do que por um abundante material estatístico. E frequentemente atribui-se excessiva importância aos detalhes de um caso determinado, e se passa por alto os fatores básicos e os antecedentes de caráter geral. Sobrevalorizam-se os casos particulares e as experiências pessoais, em detrimento das informações mais gerais e objetivas.

O ser humano se inclina a considerar representativo a um caso isolado e único, a converter um fato particular em categoria. Isso acontece devido à necessidade de considerar que seu entorno é seguro. Dessa forma, ser as mudanças são lentas e graduais e os efeitos demoram a ser percebidos (gerando insegurança), podem ser esquecidos ou ignorados.

Já o *efeito de disponibilidade* consiste na tendência a sobrevalorizar tudo o que é novo e espetacular, devido à ênfase dispensada pela mídia. Destacam-se as circunstâncias triviais, pois elas estão mais disponíveis (RIECHMANN, 2005a, p.81). Numa sociedade midiática, os casos particulares são apresentados como se fossem gerais. Tal é a grande parte das informações veiculadas, disponíveis para o público. Favorece desta forma a falta de consciência socioambiental.

Acrescenta-se ainda dois fatores mentais. O primeiro consiste nas *distorções da percepção de probabilidade*. Normalmente, aquilo que é típico nos aparece altamente provável, independentemente das probabilidades objetivos de uma situação concreta. A narração prevalece sobre a razão.

Mais. Percebe-se a representação estatística de males ou desgraças pelo seu lado bom. Se nos disserem que um acidente nuclear é provável na proporção de 1/50, pensamos que viveremos ao menos 49 anos sem este risco. Além disso, abaixo de certos limites, as possibilidades nos parecem equivalentes. Assim, 8% ou 1% de determinado risco ambiental nos soa com o mesmo.

As distorções da percepção de probabilidade estão ligadas a um segundo fator mental: *o excesso de confiança*. As pessoas estão seguras das respostas dadas até agora e não estão dispostas a assumir nova informação ou interessar-se por outros modos de considerar o mundo. A isso se soma um fator de *pressão coletiva*. Quando estamos em um grupo coeso com ideias fortes e claras,

é difícil enxergar algo do outro ponto de vista (RIECHMANN, 2005a, p.82-83).

#### *f) A dissonância cognitiva*

A dissonância cognitiva é o estado de tensão desagradável quando alguém mantém simultaneamente duas cognições ou certezas psicologicamente incompatíveis. As pessoas tendem a reduzir tal tensão, fazendo-as compatíveis. Até distorcem o mundo objetivo para reduzir a dissonância. É uma conduta defensiva, pois protege nossa imagem de “seres razoáveis e bons”. Então, em vez de acolher uma mensagem inquietante, tende-se a subestimá-la e a desacreditar de quem a transmite. Ou ainda: conformar-se depois que algo ruim já está funcionando. Por exemplo, as pessoas “se acostumam” com uma usina nuclear, que é extremamente perigosa.

Quais as implicações da dissonância cognitiva? Em situações negativas de alta densidade, as pessoas se defendem modificando suas atitudes, crenças e juízos. Minimizam a gravidade do dano (RIECHMANN, 2005a, p.83-84). Por exemplo, a respeito das consequências danosas das mudanças climáticas, dizem: “não está tão mal assim..”

## **2. CAMINHOS PARA DESENVOLVER A CONSCIÊNCIA ECOLÓGICA**

Quais seriam as alternativas para romper com este ciclo vicioso e ajudar a humanidade a entrar no umbral da consciência ecológica?

### *a. Simultaneidade de ações pessoais e coletivas*

Para enfrentar o poder destruidor do capitalismo global, os indivíduos devem construir ou reforçar forças sociais coletivas, em vista de transformações estruturais para o bem. Simultaneamente, é preciso também novas regras de jogo para a economia e a relação entre seres humanos e a natureza. Riechmann propõe três mudanças essenciais e interrelacionadas.

(1) A transformação interior: abandonar a passividade. Como fomos atingidos por “um funesto fatalismo tecnológico”, precisamos reagir e superar a atitude passiva e resignada.

(2) A transformação pessoal: mudar o modo de vida. Transformar a “soberania do consumidor” numa força política real. Realizar mudanças de hábito de consumo, como economizar energia, reduzir o consumo de carne, evitar com-

prar produtos importados que prejudicam a população de sua origem. Comprar bem, coordenando-se com os outros, para que eles tomem atitude semelhante.

(3) A Transformação das relações sociais: optar pela ação coletiva. Organizar-nos para defender os valores de justiça, solidariedade, emancipação e respeito pela natureza; lutar pela democracia. Recolocar assim “uma lógica da ação coletiva solidária”. (RIECHMANN, 2005a, p. 57-59).

Uma das características singulares do pensamento de Riechmann consiste na proposta integradora e simultânea de práticas individuais e coletivas. Para ele, ética é micropolítica. Política é macroética. Deve haver múltipla vinculação entre os dois níveis. A “vida buena”<sup>2</sup> do indivíduo se concebe na relação com a “vida buena” da comunidade a que pertence. Da mesma forma como se exigem forças sociais coletivas, é importante o empenho na vida cotidiana e no âmbito das relações interpessoais.

Numa época moral de longo alcance, as consequências de nossas ações e omissões chegam muito longe no espaço e no tempo, embora não tenhamos consciência disso. Cada vez mais, a tarefa do cuidado com o outro está vinculado às questões de justiça, em âmbito nacional e planetário.

Riechmann propõe também o resgate de valores clássicos, diante da nova situação de saturação do mundo em termos ecológicos e da emergência da tecnociência. O valor ecológico básico seria a reverência ou o *respeito por toda vida*, como propunha Albert Schweitzer. E tal valor já se encontra em várias tradições religiosas e filosóficas antigas.

Mais do que reivindicar novos paradigmas éticos, deve-se revalorizar subculturas ou tradições morais minoritárias, que agora desempenharão um papel importante. Na época moral de longo alcance, não necessitamos de uma “nova ética”, e sim de uma “nova política”, pois há um vazio de ação. Do ponto de vista da economia ecológica os valores centrais, segundo Daly (2004), seriam a frugalidade e a eficiência (cf. RIECHMANN, 2005a, p.60-61).

#### *b. O poder da práticas e dos exemplos*

A reflexão de Riechmann supera certo idealismo, que é comum entre aqueles que visam suscitar consciência ecológica e estimular práticas sustentáveis. Como já vimos, ele mostra que existe uma distância entre os valores de-

---

<sup>2</sup> A expressão castelhana soa ambígua em português. Pois “vida boa” ou “boa vida” significam para nós uma existência sem compromissos, um desfrute dos bens isento de responsabilidade social. Na América Latina se cunhou a expressão “bem viver”, que traduz melhor o termo “vida buena”.

clarados e os comportamentos reais. Por isso, Riechmann propõe priorizar a modificação de condutas. Depois, elas se traduzirão em atitudes e se internalizarão em valores (RIECHMANN, 2005a, p.75.87).

Como apontou nosso autor, os mecanismos de externalização de problemas ecológico-sociais facilita que as pessoas se distanciem emocionalmente das consequências de seus atos. Não há somente um *labirintização* da ação, mas também um deslocamento, do centro para as periferias. Como superá-los?

Os indivíduos se sentem implicados emocionalmente com os acontecimentos mais próximos no tempo e no espaço. A consciência sócio-ecológica se desenvolve quando estamos junto às pessoas e aos contextos desafiadores. A empatia para com os diretamente afetados suscita responsabilidade pessoal. Ajuda a criar o consenso de que a situação é crítica. E assim fortalece a convicção que a própria ação terá efeitos positivos e tangíveis. Portanto, uma opção metodológica imprescindível consiste em colocar as pessoas efetivamente próximas daquelas que tem a consciência ecológica desenvolvida. E viabilizar o acesso a situações concretas onde se percebe, com os cinco sentidos, presencialmente, situações socioambientais que nos tiram da zona de conforto.

Neste sentido, exerce papel importante a presença de minorias com o poder dos bons exemplos. Basta que a pessoa tenha um só aliado para que sua tendência a se apegar a um juízo errôneo se reduza fortemente. As atitudes e condutas testemunhais tem enorme eficácia para a mudança social.

E a superação do consumismo? Ela não acontece de forma mágica e imediata. Segundo Riechmann, o ser humano na moderna sociedade produtivista/consumista se assemelha a um dependente de drogas. Necessita de uma cura de desintoxicação. Precisa de novas formas de inserção no real e de dar sentido à sua vida. Sair do consumismo exige um processo lento e contínuo (RIECHMANN, 2005a, p.88-90).

### *c. Comprometimento da mídia e do poder político*

Não se mudam valores por meio de simples coerção. Os métodos indiretos podem ser mais úteis que os diretos. Especial responsabilidade moral recai sobre aqueles que tem maior poder e capacidade de influência, como os governos e os líderes das mídias.

Os efeitos das campanhas de massas destinadas a mudar as atitudes das pessoas por doutrinação explícita não costumam ser muito importantes.

A emissoras de TV não visam comunicar ou informar, e sim distrair, entreter, divertir (RIECHMANN, 2005a, p.86). Mais. Elas ajudam a criar uma realidade irreal, de segunda mão, que “suplanta, desmente e desvitaliza a realidade real” tem consequências provavelmente devastadoras (RIECHMANN, 2005a, p. 95, nota 68).

Especialmente quando se deseja uma conduta que supõe sacrifício ou abster-se de um prazer: o incentivo em favor desta atitude ou ação, criada pela legislação ou por política de preços tem mais probabilidade de dar resultado (RIECHMANN, 2005a, p.87). Colocar em marcha as mudanças necessárias exige o comprometimento do poder público. A ele cabe uma combinação adequada de pedagogia, estabelecimento de normativas e mudanças na estrutura de incentivos.

Por fim, é necessária uma pedagogia social crítica, em todos os níveis, para nos darmos conta da realidade e da gravidade da crise ecológica. Estamos em guerra contra a natureza. Precisamos fazer as pazes com o planeta (RIECHMANN, 2005a, p. 90-93).

## **A TÍTULO DE CONCLUSÃO**

Como já explicamos em outra obra (MURAD, 2016), a ecoteologia estabelece um diálogo profícuo com outras ciências e saberes, em vista do desenvolvimento da consciência planetária. Essa é compreendida como a percepção ativa de que o mundo cada vez é uno, que somos filhos(as) da Terra e responsáveis para que ela continue habitável para nós e os outros seres de Nossa Casa Comum.

O estudo de Riechmann a respeito dos fatores inibidores do desenvolvimento da consciência socioambiental é de fundamental importância, tanto para aqueles/as que pesquisam, quanto para os/as que atuam em diversas instâncias da sociedade civil em processos transformadores. Como contribuir efetivamente para superar os estágios de indiferença ou alienação?

Vale recordar que esta tarefa não é inédita. Paulo Freire, na sua consagrada “Educação como prática de liberdade” já deu algumas pistas metodológicas para realizar a passagem da “consciência intransitiva” para a “consciência crítica” (FREIRE, 1967). Júlio Barreiro, em obra pouco conhecida no Brasil, in-

titulada “Educação Popular e Conscientização”, procura responder à crucial pergunta: “por que os pobres tem tanta dificuldade de reconhecer os mecanismos opressores e lutar contra eles?” (BARREIRO, 1980).

Como filha da teologia da libertação, a ecoteologia latino-americana se preocupa e se ocupa destas questões. Parece-nos que Riechmann suscita uma discussão produtiva e estimuladora para nós. Ele associa a contribuição de diferentes autores e nos fornece um quadro referencial rico e complexo. Competirá a líderes religiosos e comunitários a tarefa de identificar quais fatores, apontados por Riechmann, tem maior incidência sobre o público com o qual eles atuam.

A enorme distância entre a gravidade da questão socioambiental e a timidez das nossas respostas também causa grande inquietação no Papa Francisco, na Encíclica “*Laudato Si*”. Quem detém o poder político, econômico e midiático parece ignorar o clamor da Terra e dos pobres. Por que? Francisco diz que “isto deve-se, em parte, ao fato de que muitos profissionais, formadores de opinião, meios de comunicação e centros de poder estão localizados longe deles, em áreas urbanas isoladas, sem ter contato direto com os seus problemas. Vivem e refletem a partir da comodidade dum desenvolvimento e duma qualidade de vida que não está ao alcance da maioria da população mundial. Esta falta de contato físico e de encontro, às vezes favorecida pela fragmentação das nossas cidades, ajuda a cauterizar a consciência e a ignorar parte da realidade em análises tendenciosas” (LS 49). Tal análise coincide com um dos pontos destacados por Riechmann.

Por que reações tão fracas a problemas tão grandes? O que se pode fazer? Toda a Encíclica está tecida com esta perspectiva de transformação. O diagnóstico é complexo, pois a realidade também se manifesta assim. A análise de Riechmann converge com a do Papa. Dentre as muitas pistas propostas por Francisco, vale aqui citar algumas, para concluir este trabalho inconcluso, que nos levará a novas pesquisas.

*Não dispomos ainda da cultura necessária para enfrentar esta crise e há necessidade de construir lideranças que tracem caminhos, procurando dar resposta às necessidades das gerações atuais (...) e futuras. Torna-se indispensável criar um sistema normativo que inclua limites invioláveis e assegure a proteção dos ecossistemas, antes que as novas formas de poder derivadas do paradigma tecno-econômico acabem por arrasá-los não só com a política, mas também com a liberdade e a justiça (LS 53b).*



*Nunca maltratamos e ferimos a nossa casa comum como nos últimos dois séculos. Mas somos chamados a tornar-nos os instrumentos de Deus Pai para que o nosso planeta seja o que ele sonhou ao criá-lo e corresponda ao seu projeto de paz, beleza e plenitude (LS 53a).*

## **REFERÊNCIAS**

- ANDERS, G. La obsolescencia del Hombre. Aldaia (Valencia): Pre-textos, 2011 (sobre a 5 ed do original em alemão).
- ARONSON, E. El animal social. Introducción a la psicología social. 5 ed. Madrid: Alianza editorial, 1990.
- BARREIRO, J. Educação Popular e Conscientização. Petrópolis: Vozes, 1980.
- CAPELLA, J. R. Los ciudadanos siervos. Madrid: Trotta, 1993
- DALY, H. Economia Ecológica. Princípios e aplicações. Lisboa: Piaget, 2004
- FREIRE, P. Educação como prática de liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- MURAD, A (org.). Ecoteologia: um mosaico. São Paulo: Paulus, 2016.
- PIATELLI, M. Los túneles de la mente. Barcelona: Crítica, 1995.
- RIECHMANN, J. Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnología. Madrid: Catarata, 2 ed, 2005.
- SJÖBERG, L. "Comportamientos humanos y cambios en el medio ambiente: perspectivas psicológicas. Revista Internacional de Ciencias sociales 121 (set 1989).

# Os elementos pneumatológicos da Encíclica *Laudato Si'*

Marcial Maçaneiro<sup>1</sup>

Diogo Marangon Pessotto<sup>2</sup>

## RESUMO

No magistério de Francisco, a Carta Encíclica *Laudato Si'* (LS) ocupa lugar de destaque em virtude de seu caráter programático para a atuação dos cristãos e de todos os homens e mulheres para o cuidado da casa comum. Os elementos pneumatológicos presentes no documento evidenciam alguns aspectos que se vinculam à relação teológica fundamental da encíclica, a saber, entre teologia trinitária e teologia da criação. Nesse sentido, o presente trabalho tem por objetivo realizar uma leitura teológico-sistemática da LS por meio da localização dos aspectos pneumatológicos – primeiramente explícitos e secundamente implícitos – presentes no documento com vistas ao estabelecimento de um diálogo entre teologia trinitária e teologia da criação. Objeto material de nossa pesquisa são os parágrafos da LS que tratam explicitamente do Espírito Santo, com algumas conexões, a partir do conteúdo intrínseco desses parágrafos, com outras afirmações aproximadas. Metodologicamente, propomos uma análise teológica da LS com a seleção de seus elementos pneumatológicos explícitos e implícitos e mapeamento de seus alcances, destacando o que o documento diz sobre o Espírito Santo no contexto da reflexão e proposição dos temas ecológicos, que são o objeto da encíclica. Tais afirmações possibilitam-nos verificar os alcances dos referidos elementos pneumatológicos com duplo endereço: alcances relativos à teologia trinitária e alcances relativos à teologia da criação. Resultados de nossa pesquisa são a explicitação dos elementos pneumatológicos de LS e a avaliação da participação do Espírito Santo na argumentação dos temas, pontuando as conexões entre Espírito, Trindade e Criação.

**Palavras-chave:** Pneumatologia. Teologia da Criação. *Laudato Si'*. Ecologia.

## INTRODUÇÃO

A Carta Encíclica *Laudato Si'* (LS) do Papa Francisco, datada de 24 de maio de 2015, é certamente um texto papal teologicamente relevante, por arti-

1 Doutor em Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: marcialscj@gmail.com

2 Mestre em Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: diogopessotto@hotmail.com

cular Criação, Antropologia e Trindade, com Ecologia, Ética e Ciências Sociais. Na base da argumentação, o método empregado pelo Pontífice aplica, como princípio teológico subjacente, a *relação entre teologia trinitária e teologia da Criação*. Tal relação, dado seu caráter fundamental no texto e no contexto da *LS*, evidencia as linhas teológicas que orientam a exposição de Francisco sobre os diversos temas abordados. Desta relação, a *pneumatologia* é uma das linhas presentes, com elementos explícitos e implícitos no texto.

Assim, nosso objetivo para o presente trabalho é o de realizar uma leitura teológico-sistemática da *LS* com foco nos elementos pneumatológicos da argumentação, primeiramente explícitos e secundamente implícitos, percebendo de que modo tais elementos estabelecem o mencionado diálogo entre teologia trinitária e teologia da Criação. O caminho a ser percorrido contempla a análise teológica dos mesmos elementos e o mapeamento de seus alcances, destacando o que *LS* diz sobre o Espírito Santo no contexto da reflexão e proposição dos temas ecológicos. Deste modo, buscamos considerar de que modo a pessoa e ação do Espírito Santo participam da argumentação dos temas, com suas conexões (Espírito-Trindade, Espírito-Cosmos etc.).

## **1. OS ELEMENTOS PNEUMATOLÓGICOS DA ENCÍCLICA *LAUDATO SI'***

As seções que seguem obedecem ao intento de nosso trabalho: a compreensão do princípio teológico fundamental da *LS* – a relação entre teologia trinitária e teologia da Criação – e a análise dos elementos pneumatológicos presente na *LS* em face de tal relação.

### **1.1. TEOLOGIA TRINITÁRIA E TEOLOGIA DA CRIAÇÃO**

À consideração dos elementos pneumatológicos presentes na Encíclica *LS* subjaz a relação entre teologia trinitária e teologia da Criação, relação esta que se constitui como o *nó teológico* do texto do Papa Bergoglio. Tal relação faz orbitar em torno de si os diversos temas abordados pelo Pontífice, inclusive aqueles relativos à situação atual da nossa casa comum (cf. *LS* 17-62), às ques-

tões antropológica (cf. LS 102-137) e educacional (cf. LS 203-246), bem como à noção de ecologia integral (cf. LS 138-163). Assim, cabe-nos explicitar os elementos textuais de *LS* dos quais depreendemos o sentido teológico da relação Trindade-Criação, analisando o teor dos elementos pneumatológicos ali postos.

Em primeiro lugar, Francisco declara o fundamento trinitário de sua argumentação:

O Pai é a fonte última de tudo, fundamento amoroso e comunicativo de tudo o que existe. O Filho, que O reflete e por Quem tudo foi criado, uniu-Se a esta terra, quando foi formado no seio de Maria. O Espírito, vínculo infinito de amor, está intimamente presente no coração do universo, animando e suscitando novos caminhos. O mundo foi criado pelas três Pessoas como um único princípio divino, mas cada uma delas realiza esta obra comum segundo a própria identidade pessoal. Por isso, “quando, admirados, contemplamos o universo na sua grandeza e beleza, devemos louvar a inteira Trindade”. (LS 238, citando JOÃO PAULO II, *Catequese de 02.08.2000*)

O Pai é *arché* (princípio): fonte primeira, origem, fundamento de todo desígnio criador/salvador. A Criação, no amor, tem sua origem no Pai. O Filho é o Verbo, que, refletindo o Pai – por ser Um com Ele – cria na medida em que é a Palavra mesma pela qual o Pai tudo opera, assumindo posteriormente a natureza humana e inserindo-se no espaço-tempo terreno. O Espírito, potência criadora enquanto Amor, confere coesão e conexão ao conjunto da Criação, na sua diversidade e extensão. Nesta tela trinitária da Criação, o Verbo-Cristo exerce papel próprio, assumindo a realidade natural e revelando, ali, o Deus Trino:

Segundo a compreensão cristã da realidade, o destino da criação inteira passa pelo mistério de Cristo, que nela está presente desde a origem: “Tudo foi criado por ele e para ele” (Cl 1,16). O prólogo do Evangelho de João (1,1-18) mostra a atividade criadora de Cristo como Palavra divina (*Logos*). Mas o mesmo prólogo surpreende ao afirmar que esta Palavra “se fez carne” (Jo 1,14). Uma Pessoa da Santíssima Trindade inseriu-se no universo criado, partilhando a própria sorte com ele até à cruz. Desde o início do mundo, mas de modo peculiar a partir da encarnação, o mistério de Cristo opera veiadamente no conjunto da realidade natural, sem com isso afetar a sua autonomia. (LS 99)

A *Palavra* que “se fez carne” (Jo 1,14: *dabar/logos*) afirma o fato de que o Filho – Verbo presente desde o início da Criação – se insere no mundo criado sem perda de autonomia para si, nem para a Criação, sendo revelação histórica do Pai Criador: o Verbo encarnado é a expressão máxima e sublime do Deus que habita a Criação em sentido estrito, uma vez que Cristo, assumindo a natureza humana, submeteu-se às realidades naturais no seu percurso espaço-temporal, da encarnação à ressurreição, unindo em sua Pessoa o mistério da Criação e o mistério da Salvação (cf. Cl 1,12-20). O mesmo Cristo aponta-nos para o mistério da Trindade como fundamento do dinamismo integrado da Criação, de modo que a insistência de Francisco na natureza relacional e na interligação de todos os seres da Criação decorre da relação entre as Três Pessoas. A encíclica diz:

As Pessoas divinas são relações subsistentes; e o mundo, criado segundo o modelo divino, é uma trama de relações. As criaturas tendem para Deus; e é próprio de cada ser vivo tender, por sua vez, para outra realidade, de modo que, no seio do universo, podemos encontrar uma série inumerável de relações constantes que secretamente se entrelaçam. Isto convida-nos não só a admirar os múltiplos vínculos que existem entre as criaturas, mas leva-nos também a descobrir uma chave da nossa própria realização. Na verdade, a pessoa humana cresce, amadurece e santifica-se tanto mais, quanto mais se relaciona, sai de si mesma para viver em comunhão com Deus, com os outros e com todas as criaturas. Assim assume na própria existência aquele dinamismo trinitário que Deus imprimiu nela desde a sua criação. Tudo está interligado, e isto convida-nos a maturar uma espiritualidade da solidariedade global que brota do mistério da Trindade. (LS 240)

Disso decorre que a Criação não apenas compreende relações permanentes entre tudo que existe, como a mesma Criação possui uma *estrutura trinitária* (do ponto de vista teológico), que se reflete na sua diversidade e complexidade, por múltiplos vínculos:

Para os cristãos, acreditar num Deus único que é comunhão trinitária, leva a pensar que toda a realidade contém em si mesma uma marca propriamente trinitária. São Boaventura chega a dizer que o ser humano, antes do pecado, conseguia descobrir como cada criatura “testemunha que Deus é trino”. O reflexo da Trindade podia-se reconhecer na natureza, “quando esse livro não era obscuro para o homem, nem a vista do homem se tinha turvado”. Este santo franciscano ensina-nos que *toda a criatura traz em si uma estrutura propriamente trinitária*, tão real que poderia ser contemplada espontaneamente, se o olhar do ser humano não estivesse limitado, obscurecido

e fragilizado. Indica-nos, assim, o desafio de tentar ler a realidade em chave trinitária (LS 239, citando BOAVENTURA, *Quaestiones disputatae de mysterio trinitatis* 1,2, concl.).

A consciência de que o cuidado da casa comum está fundado nestes princípios teológicos leva-nos a considerar toda a Criação em referência à Trindade: seja em sua estrutura (complexo de relações), seja em seu sentido (participação no desígnio salvífico do Deus Trino). Daí a afirmação clássica da Criação como Livro ou primeira redação da Palavra de Deus (cf. LS 239). No contexto atual, porém, nossa visão turva e desatenta ao mistério de Deus na Criação solicita uma *conversão ecológica* que, na sua raiz, implica também uma conversão teológica de olhar e de atitudes:

Esta conversão comporta várias atitudes que se conjugam para ativar um cuidado generoso e cheio de ternura. Em primeiro lugar, implica gratidão e gratuidade, ou seja, um reconhecimento do mundo como dom recebido do amor do Pai, que consequentemente provoca disposições gratuitas de renúncia e gestos generosos, mesmo que ninguém os veja nem agradeça. [...] Implica ainda a consciência amorosa de não estar separado das outras criaturas, mas de formar com os outros seres do universo uma estupenda comunhão universal. O crente contempla o mundo, não como alguém que está fora dele, mas dentro, reconhecendo os laços com que o Pai nos uniu a todos os seres. Além disso a conversão ecológica, fazendo crescer as peculiares capacidades que Deus deu a cada crente, leva-o a desenvolver a sua criatividade e entusiasmo para resolver os dramas do mundo, oferecendo-se a Deus “como sacrifício vivo, santo e agradável” (Rm 12,1). Não vê a sua superioridade como motivo de glória pessoal nem de domínio irresponsável, mas como uma capacidade diferente que, por sua vez, lhe impõe uma grave responsabilidade derivada da sua fé. (LS 220)

## 1.2 A PESSOA DO ESPÍRITO SANTO NA LS

Há no texto da LS seis referências diretas à Pessoa do Espírito Santo: nn. 80 (duas referências), 88, 235, 238 e 246. Nestas referências encontramos os principais elementos pneumatológicos – explícitos e implícitos – que constituem, por assim dizer, a pneumatologia na LS. Sistemáticamente, consideramos que – se a relação entre teologia trinitária e teologia da Criação é central para a leitura e compreensão da LS – os elementos pneumatológicos presentes na ar-

gumentação podem ser analisados na perspectiva do binômio *Espírito-Criação*. Desse modo, sinalizamos uma *dupla abordagem*, cujos termos relacionam-se, ao mesmo tempo, diversa e complementarmente: como Espírito *na* Criação, e Espírito *da* Criação.

### **a) O Espírito *na* Criação**

Inicialmente, *LS* evidencia o Espírito *na* Criação: a presença e a ação do Espírito de Deus na totalidade da Criação, seu dinamismo próprio, sua obra na perspectiva do plano salvífico de Deus que se cumpre na Criação:

O cristianismo não rejeita a matéria; pelo contrário, a corporeidade é valorizada plenamente no ato litúrgico, onde o corpo humano mostra sua íntima natureza de templo do Espírito Santo e chega a unir-se a Jesus Senhor, feito também Ele corpo para a salvação do mundo. (LS 235)

O Espírito Santo habita o universo, fazendo deste *templo* ou *morada*. Isto inclui de modo evidente a matéria e a corporeidade humana. A *ruah* é o princípio que anima um corpo, o que certamente não significa uma oposição entre o princípio anímico (*psyché*) e o princípio corporal (*sôma*), que estariam, neste caso, justapostos. Biblicamente, a oposição seria outra, entre espírito e *carne* (cf. Rm 8,1-13); com esta última indicando a realidade corruptível, frágil e perecível do ser humano. Pois, em termos bíblicos, a *ruah* não existe contrariamente ao corpo; mas é potência que o anima e vivifica, em oposição à morte. No contexto judaico-cristão, *ruah* (= *pneuma*) é animação, força, dinamismo, energia. Daí a afirmação de Congar (cf. 2005, p. 17) de que a *ruah* é, ela mesma, uma espécie de corporeidade sutil, tal a sua vinculação com um corpo como princípio que o anima. Se a *ruah* (sopro) é o princípio vital da ação, a *ruah Elohim* é compreendida como o Sopro de Deus, princípio que anima o cosmo e os corpos para que nestes se cumpra todo o propósito divino (cf. Sl 104,30; Sb 1,7; Jl 3,1-2). Nos termos da Criação, o Espírito anima, sustenta e vincula tudo o que existe – como afirma Papa Francisco, num eco discreto de Pierre Teilhard de Chardin: “O Espírito, vínculo infinito de amor, está intimamente presente no coração do universo, animando e suscitando novos caminhos” (LS 238; cf. TEILHARD DE

CHARDIN, 1994, p. 61-74).

Ademais, o Espírito *na Criação* é o *Vivificante*. Ele não apenas vivifica a Igreja<sup>3</sup> como também toda a Criação, na qual a própria Igreja se delinea em esboço<sup>4</sup>. Francisco assume as palavras da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, afirmando que o reconhecimento da presença do Espírito nas criaturas é, para nós, um chamado ao relacionamento com o mesmo Espírito, salvaguardando a distância infinita entre Deus e as criaturas e ao mesmo tempo indicando que o relacionamento dos homens e mulheres com o Deus Criador e Salvador está implicado na presença do Espírito nas criaturas e implica nossa relação de conexão com toda a Criação, expressa em atitudes orientadas ao bem.

Os bispos do Brasil sublinharam que toda a natureza, além de manifestar Deus, é lugar da sua presença. Em cada criatura, habita o seu Espírito vivificante, que nos chama a um relacionamento com Ele. A descoberta desta presença estimula em nós o desenvolvimento das “virtudes ecológicas”. (LS 88, citando CNBB, 1992, n. 53-54 e 61)<sup>5</sup>

## **b) O Espírito da Criação**

A segunda abordagem evidenciada em *LS* é a do Espírito *da Criação*. O Espírito Divino não está presente na Criação ao modo de uma realidade que nela foi depositada num momento cronologicamente posterior ao ato criador de Deus. O Espírito cria a partir do dinamismo trinitário, participa do agir divino originário e contínuo de criar (*bara*); pois a Criação é obra da Trindade. Nessa perspectiva, afirma Francisco:

[...] Deus, que deseja atuar conosco e contar com a nossa cooperação, é capaz também de tirar algo de bom dos males que praticamos, porque “o Espírito Santo possui uma criatividade infinita, própria da mente divina, que sabe prover a desfazer os nós das vicissitudes humanas mais complexas e impenetráveis”. (LS 80, citando JOÃO PAULO II, *Catequese de 24.04.1991*)

3 Cf. *Lumen gentium* 4 e 12.

4 Cf. *Lumen gentium* 2.

5 Cf. MAÇANEIRO, Marcial. Vozes do Sul na encíclica *Laudato si'*. In: *Pistis & Praxis*, Curitiba, v. 8, n. 3, set./dez. 2016, p. 739-741.



E continua:

O Espírito de Deus encheu o universo de potencialidades que permitem que, do próprio seio das coisas, possa brotar sempre algo de novo: “A natureza nada mais é do que a razão de certa arte – concretamente a arte divina – inscrita nas coisas, pela qual as próprias coisas se movem para um fim determinado. Como se o mestre construtor de navios pudesse conceder à madeira a possibilidade de se mover a si mesma para tomar a forma da nave”. (LS 80, citando TOMÁS DE AQUINO, *In octo libros physicorum Aristotelis expositio*, liber II, lectio 14).

A primeira parte da citação, remetendo-nos à criatividade do Espírito, nos sugere a compreensão do Espírito *da Criação* como a Sabedoria divina *pedagoga* (cf. Sb 7; Prov 8,1-21): Deus mesmo que, ao criar, não despreza os limites humanos e as contingências das criaturas, mas conduz ou educa os homens e mulheres ao reconhecimento do sentido fundamental do seu plano salvífico, mediante os caminhos e as lições do Espírito Pedagogo. Já a segunda parte indica-nos o Espírito como a Sabedoria divina *operária* (cf. Sb 9,2; Prov 8,22-36): tudo que existe provém da operação dinâmica do Espírito Criador. A criatividade do Espírito se exprime igualmente nas potencialidades e possibilidades que Ele mesmo infundiu nas criaturas para que pudessem estar ordenadas ao Criador. “Portanto também a natureza pelo dinamismo do Espírito que lhe é intrínseco está destinada a participar da felicidade eterna e mesmo sua evolução ao longo da história tem, no fundo, o mesmo Espírito como seu agente” (MIRANDA, 2016, p. 15). Nesse sentido, o Espírito *da Criação* é quem impele e suscita a Criação para Deus: “Espírito Santo, que, com a vossa luz, guiais este mundo para o amor do Pai e acompanhais o gemido da criação, Vós viveis também nos nossos corações a fim de nos impelir para o bem. Louvado sejais!” (LS 246). O Espírito *da Criação* é a força vital que impele ao bem e à vida (cf. Sl 104,30; Rm 8,19-25). Por conseguinte, no âmbito da relação entre teologia trinitária e teologia da Criação, seja na *LS* ou em outras abordagens acerca dos temas teológicos/ecológicos, uma adequada pneumatologia supera a abordagem meramente fixista e arqueológica da Criação (referida ao passado cumulativo) para afirmar uma abordagem dinâmica, que aproxima radicalmente o ato criador de Deus à perspectiva escatológica (referida ao futuro definitivo). Neste sentido, *LS* remonta a uma aproximação bíblica interessante: o Deus que tudo criou (segundo o testemunho da Torá: Gn 1–2) é, em si mesmo, o Deus dos

séculos futuros (segundo o anúncio da Profecia: Is 9,5).

## CONCLUSÃO

No que toca à relação Espírito-Trindade-Criação, central para o presente trabalho, os elementos pneumatológicos presente na *LS* nos propiciam algumas considerações finais relevantes para a ecoteologia. Em primeiro lugar, o Espírito-Pneuma como potência/dínamo que habita o universo, fazendo ali seu templo (teríamos, então, uma analogia com a habitação do Verbo na carne). Vale aqui salientar que a Criação é, assim como a Igreja, templo do Espírito Santo, de modo que a recuperação contemporânea da pneumatologia implica um reposicionamento dos temas eclesiológico e ecológico. O Espírito, portanto, enche o universo e renova a estrutura do cosmos, uma vez que habita a Criação efetivamente, à semelhança da humanidade de Jesus habitada pelo Verbo Eterno. Em segundo lugar, o Espírito que habita a Criação convida/educa a humanidade à relação com o Criador. A distância infinita entre as criaturas e o Criador não deve sugerir uma impossibilidade de relação entre ambos; mas, antes, afirma a sacralidade da Criação como obra/revelação do amor do Pai, bem como lugar do nosso encontro com Deus Trino. Este encontro se dá, especialmente, na perspectiva do Espírito que – habitando tudo que existe e agindo até mesmo na encarnação do Verbo – impele todas as criaturas ao bem, mais ainda ao bem definitivo, se quisermos destacar o horizonte escatológico do ato criador de Deus. Assim, tanto o ordenamento interno das criaturas para o bem (= *tov, kalós*), quanto a inteligibilidade do bem da parte do ser humano, é obra do Espírito, a divina Sabedoria pedagoga e operária. Por fim, temos a afirmação de uma concepção dinâmica e interativa da Criação, dotada de diversidade e conexão: é o Espírito quem a dinamiza e potencializa, no Amor. É nesta ótica que a argumentação da encíclica aproxima a perspectiva escatológica àquela pneumatológica, dimensionando o passado e o futuro da Criação segundo o bem definitivo de Deus e a responsabilidade humana pelo futuro da casa comum.

## REFERÊNCIAS

- BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- CONCÍLIO VATICANO II. Constituição dogmática *Lumen gentium*. In: *Compêndio do Vaticano II*. 22<sup>a</sup> ed. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 37-113.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *A Igreja e a questão ecológica*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- CONGAR, Yves. *Revelação e experiência do Espírito*. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo: Paulinas, 2005.
- FRANCISCO [Papa]. *Encíclica Laudato Si': sobre o cuidado da casa comum* [LS]. São Paulo: Paulinas, 2015.
- MAÇANEIRO, Marcial. Vozes do Sul na encíclica *Laudato si'*. In: *Pistis & Praxis*, Curitiba, v. 8, n. 3, p. 715-760, set./dez. 2016.
- MIRANDA, Mário de França. *Laudato Si': uma abordagem teológica*. In: *Teologia*, Buenos Aires, v. 52, n. 119, p. 9-21, mar./2016.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Hino do Universo*. São Paulo: Paulus, 1994.

# Religião, espaço público e igreja: a representação política da IBL e de seu agente religioso em Minas Gerais

Reinaldo Arruda Pereira<sup>1</sup>

## RESUMO

A sociedade contemporânea com seus cenários e contextos de mutação sociocultural, pluralidade religiosa e multiplicidades de agentes religiosos mantém afinidade com a sempre atual, futurista e metafórica afirmação de Karl Marx: “Tudo que é sólido se desmancha no ar”. Isso é um indicador de que a religião e a religiosidade brasileiras, especialmente aquelas evangélico-carismáticas, passam por reconfigurações e buscam novos espaços de influência e ação. A reconfiguração é, em alguns casos, rompimento com os antigos invólucros denominacionais e uma oportunidade de inserção da igreja na política para conquistar visibilidade, poder e influência no espaço social. A Igreja Batista da Lagoinha (IBL) é uma organização religiosa que se chama “igreja” que está em reconfiguração, o que facilita a sua adaptação à mutação sociocultural, à pluralidade religiosa e à política por meio de um de seus agentes religiosos. Utilizando-se de metodologia qualitativa, com entrevistas, visitas e observações *in loco*, o objetivo deste trabalho foi o de verificar a inserção e a representação política da IBL em Minas Gerais e analisar o papel político de seu agente religioso. Constatou-se, nessa direção, que a IBL, tal como outras igrejas evangélico-carismáticas, precisava de um projeto político-religioso e ainda usar de um artifício bastante comum em tempos de democracia: eleger um agente religioso e tê-lo como representante político para defender os interesses da organização.

**Palavras-chave:** Religião. Política. Igreja. Representação. Agente religioso.

## INTRODUÇÃO

A Igreja Batista da Lagoinha, aqui denominada de IBL, pode ser considerada um fenômeno sócio religioso que, além de ter rompido o invólucro denominacional com os batistas históricos, na década de 1960, progressivamente, tem conquistado visibilidade social, religiosa e influência política. Reconhece-

<sup>1</sup> Doutor em Ciências da Religião. Faculdade Batista de Minas Gerais. [Reinaldoarrudapereira@yahoo.com.br](mailto:Reinaldoarrudapereira@yahoo.com.br)

se que a inserção da IBL na política e a sua especial contribuição para alavancar a carreira política de um pastor, é um elemento demarcador de seu carisma institucional. Isto também se relaciona com o potencial que a IBL possui de influenciar sua membresia, o que já é uma realidade marcante no mercado fonológico e *gospel*, através do grupo musical diante do Trono.

Nesse processo, a IBL desenvolveu uma capacidade de fazer adaptações e articulações em diferentes tempos, circunstâncias e contextos. A habilidade de influenciar pessoas e de implementar ações inovadoras no campo religioso demonstram o sucesso dessa organização, seja como igreja instituída, seja como expressão artístico-musical, e agora, nos últimos tempos, como uma corporação inserida no cenário político de Minas Gerais.

A primeira parte deste trabalho é uma espécie de fundamentação teórica enfiada pelas perspectivas histórico-filosófica e teológica acerca do tema política, religião e teologia. A segunda parte do trabalho, desenvolve a análise de conteúdo sobre a IBL, sua representatividade política e seu representante público.

## **1. POLÍTICA, RELIGIÃO E TEOLOGIA: A CONSPIRAÇÃO NO ENTORNO DO PODER**

Novocabulário político, teológico e na experiência religiosa, pouquíssimas palavras suscitam tantas paixões quanto a palavra poder. Essa paixão se expressa nas diversas relações sociais, que são em sua grande maioria relações de poder. Onde estão os seres humanos, organizados institucionalmente ou não, existem relações de poder. A compreensão que se tem é que a conspiração no entorno do poder acontece porque política, religião e teologia são elementos que caracterizam o homem como um ser simbólico.

Política, religião e teologia, pensados juntos e separadamente, mas, ligados à noção de poder, podem ser interpretados à luz da teorização de Bourdieu (2007), como estando em toda parte e quanto mais ignorados, mais reconhecidos e exercidos, pois são invisíveis. Os três conceitos conspiram no entorno do poder porque exercem uma influência sócio-cultural e um efeito

emocional, “místico”<sup>2</sup> e psico-afetivo, que pode ser devastador na sociedade. Essa influência e esse efeito atingem praticamente todos os indivíduos. De uma forma especial, atinge aqueles que têm militância política e teológico-religiosa e fazem dela, uma busca do poder ou um exercício para sua manutenção.

Há conspiração no entorno do poder porque há uma íntima relação entre política, religião, teologia e poder, uma vez que os mesmos estão associados a outros conceitos, como os de força, dominação, superioridade, autoridade, carisma, entre outros. Pensar no caráter dessa relação, faz com que política, religião, teologia e poder, permaneçam envoltos numa aura de mistério, mística e mítica.

Esta é a regra de ouro tanto do discurso teológico-religioso, quanto do discurso político, já que fazem parte de um sistema de crença e ideologia. A sistematicidade e a coerência dos discursos teológico-religioso e político, de acordo com Chauí (2006), se dão exatamente, por causa da ideologia, que pretende coincidir as coisas e anular a diferença entre o pensar, o dizer e o ser.

Política, religião e teologia conspiram no entorno do poder porque dizem respeito não somente ao poder político, mas à política do poder. O mundo da religião torna-se parceiro do mundo da política e essa parceria tem um significado importante, pois afirma-se que esses dois mundos podem não levar ao céu, mas sua ausência é o pior dos infernos. Chauí é esclarecedora e muito corrobora para a compreensão dessa relação: “Ora, sobre as inúmeras formulações cristãs, ortodoxas ou heréticas, católicas ou protestantes, medievais ou modernas, prevalece uma mesma concepção de Deus, sem qual a política não consegue ser pensada” (CHAUÍ, 2003, p. 88).

Política, religião e teologia, segundo Bourdieu (2007), podem abordados como sistemas simbólicos, pois servem para a construção de uma dada realidade, quase sempre relacionada aos interesses de uma classe dominante. Na verdade, a concepção que se tem dessa trilogia, é que esses termos são mais do que conceitos. São formas e modos de vida, o que, segundo Weber (2004b), compõem a ação social. Por isso, política, religião e teologia são constructos inseparáveis, e cada um a seu modo, reflete uma forma específica de poder, traduzindo-se em perigo, para o homem e a sociedade nas diversas oportunidades, pois determinam o mérito ou mesmo o demérito das ações humanas.

Sobre este perigo, Bourdieu (2005), mostra que o mesmo reside na

---

2 O sentido atribuído a este termo está ligado a mistério e, portanto, a algo que exerce fascínio.

simulação de uma estrutura real de relações sociais em que prevalece o sistema de dominação vigente. Sejam como conceitos ou como formas de vida, política, religião e teologia influenciaram as experiências culturais e a prática social, e por isso, surgem como idéias-forças no contexto de abertura e de investimento que as igrejas fazem na política partidária e na eleição de seus representantes.

Ao explicitar e reforçar que a religião e a teologia fazem parte dos sistemas simbólicos, Bourdieu (2005), afirma elas cumprem a função de ordenação do mundo, e tendem, no limite, a se transformarem em funções políticas. Política, religião e teologia são conceitos indissociáveis que podem ser concebidos, ora como instituição, ora, como instituinte, pois se relacionam diretamente com o poder, sua fundação e manifestação no interior de uma dada sociedade, cultura ou grupo social.

A obediência provocada pela política, religião e teologia e aquela gerada pelos saberes produzido tem respaldado nas teorizações de Foucault. A obediência, segundo Foucault (2002), é fruto de um poder orquestrado com o objetivo de disciplinar e controlar. Em outras palavras, é uma obediência que intervém materialmente no corpo e na mentalidade dos indivíduos. Versando sobre Foucault, Silveira (1999), ressalta que o poder pastoral é um poder arcaico, e ainda sim, encontra espaço amplo para a disciplina da mente, corpo e pensamento.

Política, religião e teologia são, portanto, fundamentais para a compreensão da investidura no poder político por parte das igrejas e o entendimento mais preciso das funções políticas que elas assumem. Estes três conceitos, não deixam de pressupor, por causa da natureza própria da religião e da teologia, um tipo de poder que é a-temporal. Segundo Chauí (2003), esse poder a-temporal propaga hierarquicamente em graus de comando crescente nas organizações religiosas, o que, sem dúvida, reforça a ideia da conspiração no entorno do poder.

Toda essa articulação visa alavancar a carreira política de indivíduos envolvidos com a igreja, e apoiados por ela, se introduzem também no cenário político. Mas, a eficácia dessa articulação se dá em outras dimensões da vida humana: se estendem, simultaneamente, às dimensões afetivas, econômicas, culturais e político-partidária, o que está sintonizado com o pensamento de Weber (2004a), pois todas as formações políticas são de força e se dirigem para fora.

Nesse aspecto, por mais que política, religião e teologia tratam e objetivam a obediência e/ou dominação, a que se produz pela religião e pela teologia tem uma natureza diferente daquela produzida pela política, apesar da reciprocidade existente entre ambas. A obediência política visa à submissão para com as leis da cidade e do estado e, conforme já explicitado, o controle minucioso do corpo, tanto o social, quanto o pessoal.

A obediência religiosa e teológica, além da submissão às leis da cidade e do estado, visa à submissão espiritual em dimensão tríplice: a Deus, à igreja como instituição religiosa e ao líder religioso. Chauí (2003), abordando o pensamento de espinosano, assinala que a obediência política, religiosa e teológica está assentada sobre alicerces bem estabelecidos: a transcendência da pessoa divina.

Por mais que o alvo seja “redentivo”, com ele se busca sempre novas formas de se conseguir obediência, impor autoridade, conquistar o poder e contribuir para a inserção da instituição religiosa ou de uma igreja na política partidária do nosso país. Reafirmando uma função de conservação Bourdieu declara:

Neste ponto, Weber está de acordo com Marx ao afirmar que a religião cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a legitimação do poder dos dominantes, e para a domesticação dos dominados (...) Em outras palavras, a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do mundo do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos (BOURDIEU, 2005, p. 32 e 33).

A relação existente entre política, religião e teologia nas instituições religiosas tem um pêndulo menor para a teologia enquanto ciência, uma vez que a igreja, especialmente as evangélicas, reforça e dá maior ênfase à devoção, piedade e obediência religiosa carismática. Higuier (1995), trabalhando o pensamento de Tillich, enfatiza que a tarefa da teologia é superar a distância entre religião e cultura. Contudo, por mais seja essa a tarefa da teologia, em termos eclesiais e devocionais, ela se enfraquece e se dissolve. Torna-se serva da política eclesial e do carisma institucionalizado, transformando-se, tão somente, em argumentos e ensinamentos para criar e manter a autoridade, a obediência e em alguns casos, o servilismo.



A teologia perde a tarefa que apontou Higuier, transmutando-se em teologia do mando, da servidão e da dominação, pois, o poder, seja ele qual for, é um favor divino inquestionável. Com esta refinada transmutação, o conteúdo da devoção do cristão evangélico, não vem da teologia enquanto reflexão acadêmico-científica, mas sim, de uma interpretação da Bíblia por parte do líder carismático, que é crida como se fosse mais uma revelação de Deus. Mas, independentemente disso, a Bíblia, segundo Miranda (1999), deve ser a referência ética para se pensar a política e a sociedade, tendo em vista que a Bíblia está nas mãos do povo.

Com essa hermenêutica, o poder político deve caminhar de mãos dadas com a vontade extraterrena (divina), o que dá legitimidade à doutrina da eleição ao cargo político, uma espécie de vocação política. Este elemento vocacional pode ser confirmado por Miranda (1999), na análise<sup>3</sup> que faz entrada dos católicos carismáticos e dos pentecostais na política como um ministério. Para Miranda, o que leva uma pessoa a ingressar-se na política não é o fato de ser um cristão pentecostal. Mas, a crença religiosa na predestinação que o faz obediente e vocacionado à política. Destaca-se, assim, que o ingresso e a militância na política são uma questão espiritual, vocacional e, portanto, algo que está em sintonia com a vontade de Deus.

## **2. A IBL, SUA REPRESENTATIVIDADE POLÍTICA E SEU REPRESENTANTE PÚBLICO**

A representatividade pode ser definida como a arte de criar na política e no espaço público um determinado domínio e influência. Quanto a IBL, tomando-se por base Kinzo (2001), sua representação política está atrelada à ideia de autoridade. Portanto, a representatividade, a do político eleito e a da IBL, conforme Hobbes (1974), é advindo da noção de autoridade. Isso significa que a IBL tem sido hábil em utilizar-se da autoridade religiosa para ingressar-se no espaço público e no espaço político por meio de um representante político.

A representação política e a atuação do político eleito pela IBL fazem parte das pretensões de se colocar o poder político a serviço do poder religioso. Nesse sentido, na IBL e também nas outras denominações religiosas, tal como

<sup>3</sup> A análise de Miranda é importante para o nosso trabalho, pois é seu trabalho é feito com candidatos da RCC (Renovação Carismática Católica) e das igrejas pentecostais.

afirma Piquet (1998) a candidatura de pastores ou de membros da hierarquia da igreja tem sido um recurso recorrente para a transferência da influência religiosa para a esfera política.

A crescente presença das organizações religiosas evangélicas no espaço público e na cena política a partir dos anos 90, segundo Burity (2003), foi atravessada por dois processos paralelos: a pluralização do campo religioso, com particular ênfase no crescimento numérico dos evangélicos e sua controversa visibilidade pública, e a transformação nas relações entre estado e sociedade, gerando mudança na forma e no conteúdo das políticas sociais.

Quanto à IBL, há o entendimento de que ela faz parte das modernas “comunidades religiosas emocionais”, um espectro religioso que unifica os elementos do carismatismo, pentecostalismo e neopentecostalismo<sup>4</sup>. Segundo Miranda (1999), as comunidades religiosas são expressão de um deslocamento no interior da sociedade, as quais criam uma onda de exacerbação da emoção, do pertencimento e do exercício dos dons, que é sustentado na vivência comunitária e nas atividades cúlticas.

Em se tratando da IBL e sua inserção política, explica-se pela “eficácia do carisma institucional”, Oro (2003), pelo seu crescimento numérico<sup>5</sup>, fruto da pluralização do campo religioso e pela transformação nas relações política estado/sociedade. Explica-se pela necessidade de defender politicamente seus direitos e interesses organizacionais e religiosos. Explicar-se ainda, e por isso merece destaque, pelas estratégias de administração, publicidade e marketing adotadas por esta igreja, uma vez que ela é uma das instituições que mais produz bens de consumo religioso<sup>6</sup>.

É no bojo dos processos culturais, sócio-religiosos e políticos emergidos no interior de nossa sociedade que a IBL se organiza e implementa administração eficiente, objetivando “ofertar sentido” para todos os tipos de fiéis religiosos. Com estas estratégias, a IBL ampliou a sua influência no espaço público e no espaço político. Contudo, sua inserção se dá mais diretamente no ano de 2003, nas eleições municipais de BH, quando Vanderlei Miranda concorreu à câmara

---

4 O plural é utilizado para enfatizar que existem inúmeros tipos e modos de vivenciar as matrizes religiosas.

5 Já em meados da década de 90 a IBL contava com mais de 15 mil pessoas em seu rol de membros. Esse número de membros já nesta época garantia a eleição de um candidato à câmara municipal de BH.

6 A IBL como seus pastores, cantores, artistas e dançarinos, comercializam camisetas, livros, CD's, mensagens pregadas em livrarias, lojas especializadas de fonografia e em programas de TV. Alguns dos seus artistas e cantores cobram elevados cachês para participação em shows e eventos gosséis.

municipal, pelo partido PSB. Já em sua primeira eleição, o candidato da igreja foi eleito vereador com 17.936, alcançando a segunda maior votação no pleito eleitoral.

A carreira política do representante da IBL fora iniciada no ano de 1992<sup>7</sup>, ao se filiar como membro do PTdoB – Partido Trabalhista da Brasil. A filiação de Vanderlei Miranda ao PTdoB foi fruto de uma escolha e de uma opção política, o que reflete sua história de vida e identidade como evangélico e trabalhador. Destaca-se que o representante político da IBL, antes da vida política, acumulou diferentes experiências profissionais. Saiu de uma pequena cidade do interior de Minas, chamada Inhapim para BH, e diante das dificuldades, trabalhou como camelô nas ruas da Capital.

Depois de anos de trabalho como camelô, tornou-se comerciário, industriário e empresário. Em 2000, com a inauguração da Rede Super de Televisão pela IBL, Vanderlei Miranda inicia o programa Noite e Cia. Nota-se, então, que os passos para o engajamento político do representante da IBL foram dados ao longo de sua vida, mas que foram significativamente ampliados com a função pastoral na organização. Mas, a consolidação se deu com o programa Noite e Cia, uma vez que sua imagem estava toda noite na tela da TV.

A escolha de Vanderlei Miranda pelo PTdoB foi influenciada pela sua história de vida e pela trajetória profissional. O Partido descreve bem aquele que a ele se filiou, já que no seu Art. 2º tem os seus postulados básicos no trabalhismo, no Nacionalismo, na democracia plural, na república federal e no solidarismo cristão. Há convergência entre o ideal partidário, a história de vida e a religiosidade de Vanderlei Miranda, especificamente, no que se refere ao trabalhismo, no solidarismo cristão e na dimensão política pelo viés da democracia plural.

Mas, além das experiências profissionais assinaladas anteriormente, Vanderlei Miranda atuava como pastor da IBL. Esse cargo é uma colocação de poder, de liderança, portanto, de influência, já que o colocava como agente religioso, e isso fez toda a diferença em termos políticos e religiosos. A aceitação de Vanderlei Miranda, como representante político da IBL, era também sua aceitação como um sacerdote institucionalizado e um apresentador de televisão. A representação política passou pela ênfase nas narrativas de

---

7 Dado coletado em entrevista realizada em 04 de dezembro de 2007, na Assembleia Legislativa de Minas Gerais, com o Deputado Vanderlei Miranda

experiências religiosas extraordinárias: cura, milagres, visões, prosperidade, empreendedorismo empresarial e desprendimento pessoal em favor da igreja e de uma obra religiosa específica.

A história de vida do representante político da IBL, à luz de Weber, é que permitiu a reunião, de vários tipos de carismas: o religioso, o “artístico” e político e até o econômico. Inicialmente, o destaque está no carisma religioso e econômico. O primeiro se apoia no discurso religioso-institucional, na fé e na revelação. Já o econômico<sup>8</sup>, em posses, *status* e acesso ao patrimônio cultural. Segundo Weber (2004a), o portador de um poder carismático conserva o seu caráter autêntico, fundamenta-se na fé em revelações, na convicção emocional de sua importância e no valor de uma manifestação religiosa e política.

Compreende-se que a carreira política e a trajetória religiosa de Vanderlei Miranda foram construídas tendo como base a autoridade carismática. Segundo Weber (2004a), este tipo de autoridade possui uma natureza que é especificamente lábil, o que pode ser caracterizado nas pregações e nos discursos políticos. Isto significa que a convergência entre os três tipos de carisma tem sua legitimidade em discursos religiosos, na retórica política e na imagética produzida pela TV.

O destaque e a visibilidade destes três carismas são reunidos de uma só vez, e com um alcance ainda maior, no programa Noite e Cia da Rede Super. A função de pastoreio e o papel de político recebem relevo a partir da imagética do apresentador em horário nobre. Além disto, dão realce e confirmam a idéia do carisma e da vocação, já que em todos esses papéis sociais há o reforço de que Vanderlei Miranda está a serviço dos fiéis, em especial, daqueles que nele votaram ou que aceitam o seu carisma religioso e sua mensagem religiosa.

Há um processo complexo e bastante imbricado entre o pessoal, o vocacional, o institucional-religioso, o imagético e o público. Isto fica evidente ao se declarar não haver nenhuma separação entre a função do pastorado e da política:

Não há como separar o pastorado na igreja com o político na Assembléia Legislativa, já que em ambos tratamos e lidamos com o ser humano. Tanto na igreja quanto em meu gabinete aqui na Assembléia a minha função é ouvir e aconselhar aqueles que me

---

<sup>8</sup> Foi destacado pelo entrevistado a sua condição financeira como um empresário, que mesmo sendo pastor, não dependia do sustento financeiro trabalho pastoral.

procuram, pois, eles trazem para mim problemas da alma. Então, aqui o meu trabalho, é basicamente, um trabalho de cuidar de ovelhas (Dep. Vanderlei Miranda).

A religião, a igreja e os elementos religiosos são uma referência para a vida pública de Vanderlei Miranda e reforçam a mistura entre o pessoal, o religioso e o político. Isto pode ser constatado desde a sua campanha como vereador, já que aparece no material de panfletagem política o *slogan* de seu programa Noite e Cia, que é “*Sem Jesus não dá para ser feliz*”.

Mas, o aspecto religioso é realçado ainda mais na campanha para Deputado Estadual. Em panfletos, cartazes, adesivos e santinhos alusivos à campanha para Deputado, além do *slogan* “Fé em ação”, aparece em todos eles, mesmo em pequenas letras, o *slogan* de seu programa de TV: “*Sem Jesus não dá para ser feliz*”. A novidade desse processo, segundo Machado (2001), é tríplice. A primeira se encontra pluralidade dos segmentos religiosos que fazem uso dos meios de comunicação. A segunda é a participação da arena política formal. A terceira a maneira como a liderança religiosa e política assume novos interesses particulares da igreja.

É perceptível a mistura entre o pessoal, o político, midiático e o religioso também em seu gabinete na Assembleia. Nesse espaço, ou seja, na sala de recepção, existem dois *slogans* colocados em destaques em cartazes. O primeiro é “Fé em ação” e foi utilizado em sua campanha ao cargo de deputado. O segundo é “A força do povo na Assembléia”. Nesse mesmo espaço há também um texto da Bíblia de provérbios 16:1 – “*Ao homem pertencem os planos do coração, mas do Senhor vem a resposta da língua*”.

Assim, é possível verificar que a religião é concebida como um capital religioso e político eficaz. O uso de seus elementos míticos e narrativos canaliza-se uma espécie de purificação “místico-ritualista”. A simples utilização dos elementos e símbolos religiosos num espaço concebido como público/laico apresenta a eficácia de eliminar a sua profanidade e de torná-lo sagrado.

Numa outra perspectiva de análise, assinala-se a grave “distorção” político-religiosa a partir das citações bíblicas e dos *slogans* utilizados. Essa “distorção” se manifesta nos aspectos teóricos e práticos dos conteúdos neles exarados, mas também ao se referir à ação política e religiosa. Isto pode ser comprovado ao se confrontar os *slogans* “fé em ação” e “A força do povo na

*assembleia” com o texto de provérbios 16:1, que declara “Ao homem pertencem os planos do coração, mas do Senhor vem a resposta da língua”.*

A “distorção” está em afirmar uma dupla atuação do político, a da fé e a da força do povo na assembleia e, ao mesmo tempo, negá-las com o texto de provérbios, já que do Senhor vem a resposta da língua. Sobre a utilização de elementos religiosos, Miranda é esclarecedora:

Embora o cristianismo na contemporaneidade represente, sobretudo, um traço cultural, a utilização dos seus símbolos na política, neste caso, obedece lógicas e interesses diferenciados, que não excluem as distinções doutrinárias e as múltiplas instâncias de interpretação da palavra revelada, no campo particular de cada denominação... (MIRANDA, 1999, p. 94)

É possível perceber um distanciamento entre as dimensões política e religiosa, já que não se concebe e nem pensa a política e a religião como formas sublimes de exercício da caridade e promoção da esperança. Subjacente aos *slogans* e à inscrição usados estão o exclusivismo religioso do deputado e o favorecimento de grupos religiosos particulares. Tal fato é constatado, quando se destaca que a sua prioridade é atender às demandas dos evangélicos da Grande Belo Horizonte: *“Ao ser eleito Deputado Estadual a minha prioridade será defender a causa do Reino de Deus e depois agir em favor do povo evangélico”.*

Há ainda a falta de intervenção política e de projetos, que é justificado pelo viés religioso, ou seja, com a resposta de que não foi da vontade divina. Nesse aspecto, a impotência e a falta de ação do político, explicitados neste texto, encontram-se respaldo e fundamentação nas análises feitas por Weber (2004b), quando destaca a existência de uma dupla forma de dominação: a sacerdotal e a política.

Essas duas formas de dominação são duas formas especiais de poder e, por isso mesmo, reforçam, tanto a associação política partidária, quanto a religiosa. Para Bourdieu (2005), as duas formas de dominação perpassam pela ideologia religiosa e produzem uma forma elementar da experiência lógica e de pensamento analógico que engendra uma unificação de universos que, até então, encontravam-se separados.

Nota-se que o representante da IBL não cultivou uma fidelidade

partidária, pois em dois anos filiou-se em três partidos, PTdoB, PSB e o PMDB. Esse fato permite-nos afirmar que a troca de partido em épocas de eleição está relacionada com banqueiros, empresários e grandes construtoras, o que faz com que os candidatos continuem a contar com fartos recursos financeiros para esmagar os concorrentes do espectro ideológico.

Há também indícios de que a IBL esteve por trás de toda a trajetória política de Vanderlei Miranda. Certamente por perfilar como um de seus pastores, obteve apoio político significativo, considerando os números de votos recebidos como Deputado Estadual. Dos 47.933 votos, 36.259 são de votantes da Grande BH, quantidade próxima dos membros da IBL. Dois fatores interligados corroboram para a afirmação de que a IBL precisava de um representante político. O primeiro é a comemoração do seu jubileu de prata em 2007, que sendo uma instituição cinquentenária, precisava da menção honrosa<sup>9</sup> da Câmara Municipal e da Assembleia Legislativa Mineira.

As menções honrosas são divulgadas no Site da Igreja e também no jornal “Atos e Fatos<sup>10</sup>”, um instrumento criado pelo Deputado para propagação das atividades. Neste jornal, números 13, 14, 15 e 16, relatam-se as menções honrosas à IBL, ao Grupo Musical Diante do Trono e ao conselho de pastores, o que no ano do seu jubileu de ouro, ampliou as solenidades de comemoração: “*A iniciativa da homenagem na Assembleia legislativa à igreja Batista da Lagoinha surgiu mediante a comemoração do Jubileu de Ouro nesse ano de 2007*”<sup>11</sup>.

Todos os eventos comemorativos contaram com a proposição, requerimento e influência política do Deputado Vanderlei Miranda, sua presença e seus discursos nos eventos mencionados. “*O Pastor da IBL, ex-vereador e Deputado Estadual, Vanderlei Miranda, também discursou e afirmou ser grato a Deus pela vida do pastor Márcio, da Ana Paula, do Diante do Trono e pelos 50 anos da Lagoinha*”.

Finalizando esta abordagem sobre a IBL, sua representatividade política e seu representante político uma ideia ficou bastante clara com as análises realizadas: à medida que o espaço físico da IBL foi transformado em celeiro de votos, os espaços político/público da Câmara Municipal e Assembleia Legislativa se transformam em tipos peculiares de templos religiosos, onde se

9 Três importantes eventos foram realizados para conferir a IBL a menção honrosa e em todos estava presente o então Deputado Estadual Vanderlei Miranda.

10 “Atos e Fatos” é um informativo do Deputado com distribuição gratuita pela assembleia Legislativa. Esse informativo é enviado para pastores de diversas denominações e para grande parte dos membros da IBL.

11 Relato retirado do Jornal Atos e Fatos.

partilham experiências de fé e interesses político-religiosos os mais diversos e, possivelmente, as tramas do poder político.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O estudo da religião e das organizações religiosas em sua relação com a política e o poder é essencial para a compreensão dos sentidos que os indivíduos constroem no e sobre o mundo. Dentre múltiplos sentidos construídos, os que são arquitetados pela mediação da religião são relevantes, pois dão explicações às vulnerabilidades humanas, oferecendo respostas tranquilizadoras quanto às origens e fim das coisas. Como destaca Durkheim (2003), a religião por ser algo eminentemente social e um dado da própria sociedade, torna-se capaz de colocar ordem no mundo e na convivência social.

Em tempos de abertura política possibilitada pela democracia, reconhece-se que o momento é propício para parcerias entre as instituições religiosas, atores sociais e partidos políticos. Isto facilita a mobilidade e a troca de partido por políticos, que interessados em vantagens imediatas, não se atinavam para a fidelidade partidária. Vanderlei Miranda, em apenas dois anos, passou por três partidos, fazendo uso deste artifício político, o que certamente teve o respaldo e o aval da IBL.

A IBL, nos moldes dos grupos pentecostais e neopentecostais, em diferentes circunstâncias participa de acordos eleitorais e reúne esforços pela causa evangélica. Inicialmente sua inserção se deu na Câmara Municipal e em apenas dois anos, na Assembleia Legislativa de MG. Diante desses fatos, percebe-se uma nova forma de relação e de rearticulação da igreja no entorno da política e do poder da política.

A relação da igreja com o poder político constituído, conforme Cavalcanti (2001), tem sido estabelecida de forma subserviente, trocando favores e em contínua aproximação com os grupos dominantes e opressores. A inserção da igreja IBL e de um de seus pastores na política promove uma espécie de tripla banalização. Por um lado, banaliza-se a política e a democracia, e por outro, a própria religião. Essa banalização acontece porque a igreja ao fazer um tipo específico de política, “a de se olhar para o próprio umbigo e não enxergá-lo”, vai perdendo a potencialidade de administrar os sonhos de um povo e de gerar



esperança, além de se apegar e a valorizar ideais e interesses de indivíduos e de grupos particulares.

Foi possível constatar que a IBL aprendeu, a seu próprio modo, que não se faz política em seu templo da mesma forma que se faz no partido, na câmara municipal ou em outros espaços públicos. Por mais que o seu templo tenha se transformado num celeiro de votos, no período da campanha de Vanderlei Miranda, os laços religiosos que unem o político, a igreja, a liderança e sua membresia podem entrar em rota de colisão. Contudo, a existência dos laços religiosos é realçada nas próprias palavras do Deputado: *“Tanto na igreja quanto em meu gabinete, aqui na Assembléia, a minha função é ouvir e aconselhar aqueles que me procuram, pois, eles trazem para mim problemas da alma. Então, aqui o meu trabalho, é basicamente, um trabalho de cuidar de ovelhas”*.

Para o deputado, os laços religiosos são estreitos, fortes e sólidos e que a sua ação pastoral tem maior relevância do que a sua ação política. Para o Deputado, a partir de seu pensamento e sua forma de encarar a missão política que tem, claramente política é sinônimo de tratamento da alma. Ou seja, política é uma ação muito mais espiritual, de vocação pastoral do que de um projeto e de um corpo de ações efetivamente pública. A ação política do representante da IBL está reduzida às ações pastorais, descrita como ouvir e aconselhar e ser solícito aos problemas da alma.

E os problemas da saúde, segurança, empregabilidade, educação, moradia, lazer, violência, entre outros? Como sua ação política é, basicamente, reduzida ao trabalho pastoral, a resposta a esses problemas está explícita no texto afixado em seu gabinete: *“...mas do Senhor vem a resposta da língua”*. Em outras palavras, há carisma e competência para lidar com os problemas da alma, mas falta carisma, habilidade, competência e compromisso político para apresentar as possíveis soluções para os graves problemas sociais que afetam a sociedade.

A relação estreita com o poder político, ao mesmo tempo, que abre novas possibilidades e novas perspectivas de se fazer diferença, fecha inúmeras oportunidades para se romper definitivamente com promiscuidade da igreja com o poder e com a dominação político-religiosa injusta, leviana e contrária a uma prática democrática de vícios libertador. Entretanto, é preciso reconhecer a potencialidade religiosa e política IBL, pois o seu planejamento eclesial aponta para uma organização política eficaz e empreendedora.

A IBL, por ser uma organização religiosa, partilha destas permanentes tensões, ainda mais quando sua inserção na cena política de Minas Gerais, promove uma maior interação com o poder político, mas também como suas mazelas. Diante disso, tendo elegido um dos seus pastores, como Deputado Estadual, a IBL se depara, tanto quanto as demais igrejas, com um grande desafio, “dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” e uma exigência ético-cristã que é elaborar uma teologia do poder político e uma política do poder.

O simples fato de uma organização religiosa fazer o uso da abertura democrática e se inserir no espaço político, como a IBL o fez a partir de 2003, não é garantia de que seu representante político esteja construindo uma participação ética na política e dêem um tratamento competente à coisa pública. De acordo com Alves (2002), a ausência de um projeto político e a falta de envolvimento ativo da igreja evangélica com a sociedade, ilustram bem o jogo do poder, pois o que importa mesmo não é ser, mas parecer ser.

O que Alves enfatiza esclarece as intenções e plano das igrejas evangélicas na política. *“Política é caçada. Políticos são caçadores cuja presa é o poder. Mas, todo caçador sabe que o segredo da caçada depende da capacidade de ocultar, dissimular, enganar. Se a caça ingênua se deixar enganar, o caçador terá um troféu a exibir”* (ALVES, 2002, p. 115). Nesta vertente, pelo anseio de uma prática cidadã mais consciente e comprometida com os sonhos de todo o povo, espera-se que a IBL faça mais do que simplesmente se fazer representar e ocupar um lugar cativo no espaço poder.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. *Conversas sobre política*. Campinas, SP: Verus editora, 2002.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

\_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BURITY, Joanildo A. Religião e redes nas políticas sociais: legitimando a participação das organizações religiosas. In: *Estudos da religião*, n° 25. Universidade Metodista de São Paulo. Pós-graduação em Ciências da Religião, Vol. 1, n° 1, São Bernardo do Campo, SP: UMESP, 2003.

CAVALCANTI, Robinson. *A igreja, o país e o mundo: desafios a uma fé engajada*. Viçosa: Ultimato, 2001.

CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia. O discurso competente e outras falas*. São Paulo: Editora Cortez, 2006.

\_\_\_\_\_. *Política em Espinosa*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal Editora, 2002.

HIGUET, Etienne Alfred. O método de teologia sistemática de Paul Tillich. In: Paul Tillich trinta anos depois: introdução à teologia sistemática. *Estudos da religião, n° 10*. Universidade Metodista de São Paulo. Pós-Graduação em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, SP: UMESP, 1995.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou, Matéria, Forma Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KINZO, Maria D'Alva. A democratização brasileira: um balanço do processo político desde a transição. *São Paulo em Perspectiva*. vol.15, n.4, p. 3-12, out./dez. 2001.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Além da religião. In: *Cadernos CERU*. Série 2, n. 12, 2001.

MIRANDA, Julia. *Carisma, sociedade e política: novas linguagens do religioso e do político*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

ORO, Ari Pedro. A política da igreja universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol 18, n. 53, São Paulo: Out. 2003, pp. 53-59.

PIQUET, Leandro. Cultura cívica e participação política entre os evangélicos. In: FERNANDES, R. C. *Novo Nascimento*. Rio de Janeiro: ISER/Mauad, 1998.

SILVEIRA, Felipa. *Antropologia e "fisiologia moral" em Foucault*. Disponível em: <http://www.ufscar.br>. Acesso em 24 mar, 2017.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. São Paulo: Editora UnB: 2004a.

\_\_\_\_\_. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. São Paulo: Editora UnB: 2004b.

# Sustentabilidade e educação

*Evaldo Apolinário*<sup>1</sup>

## RESUMO

Em alguns momentos da história, tem-se a impressão, às vezes, que o ser humano e a natureza são adversários, devido a tantas agressões provocadas ao meio ambiente. Tantos indícios mostram que o clima da terra tem alterado bruscamente. Na tentativa de ajudar a compreender e responder a esse grande desafio considera-se 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 na conscientização de uma educação ambiental. Na busca para encontrar relação entre educação e sustentabilidade, o presente artigo objetiva refletir sobre o paradigma ecológico, o problema da sustentabilidade, os desafios para uma educação sustentável, além de apresentar a sustentabilidade como o eixo integrador da educação. A metodologia utilizada para desenvolver este artigo será a pesquisa teórica bibliográfica.

**Palavras chaves:** Sustentabilidade, educação, paradigma ecológico, educação ambiental, crise ecológica, cuidado.

## 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.

O presente trabalho objetiva discutir sobre a sustentabilidade e a educação, quer também contribuir para conscientização de se praticar ações sus-

---

<sup>1</sup> Evaldo Apolinário: Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas. Email. apolinario20@hotmail.com

tentáveis e para o cuidado ecológico que é uma urgência, uma necessidade para todos. Estamos vivendo em um mundo globalizado, no qual a educação do cuidado com o planeta precisa ser conquistada.

## 1 O PARADIGMA ECOLÓGICO

O ser humano durante a vida convive com muitos processos de mudança, de transformações nas referências de valores, ou, numa palavra, com mudanças de paradigma.

Para discutir sobre o paradigma ecológico, sobre a sua emergência, partiremos da definição dos termos paradigma e ecologia.

Quando se pensa e fala na palavra paradigma, um autor se destaca: Thomas Khun, que considera paradigma como “as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (KHUN, 1978, p.13).

Já o termo ecologia foi usado pela primeira vez em 1866, por Ernest Haeckel, biólogo alemão. O termo ecologia é composto de duas palavras gregas: *Oikos*, que quer dizer “casa”, e *logos*, que significa “estudo”. Na compreensão de Boff, ecologia representa a relação, a interação e a dialogação que todos os seres (vivos e não vivos) guardam entre si e com tudo o que mais existe. (BOFF, 1993, p. 17).

A partir desses conceitos de ecologia e de paradigma, tem-se base para começar a refletir sobre o que seria um paradigma ecológico. Pode-se analisar a plausibilidade da proposta do paradigma ecológico que questiona a relação da humanidade com a natureza e, ao mesmo tempo, aponta sugestões de como o ser humano deve proceder a partir da tomada de consciência desses problemas globais.

Diante da crise ecológica que o planeta está enfrentando suscitam muitos questionamentos. Estamos numa encruzilhada? As pessoas têm consciência dos sérios problemas ecológicos da atualidade?

A esse respeito salienta Guattari, “**não haverá verdadeira resposta à crise ecológica a não ser em escala planetária e com a condição de que se opere uma autêntica revolução política, social e cultural reorientando os objetivos da produção de bens materiais**” (GUATTARI, 2006, p. 9).

O motivo da crise ecológica em nossa cultura está na própria relação do ser humano com a natureza, que vem determinada pelas técnicas usadas para obter da mesma 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 dominador para a sujeição da natureza” (MOLTMANN, 1993, p. 103).

Diante dessa crise ecológica em que a humanidade se vê mergulhada, o Papa Francisco escreve, em sua carta – Encíclica *Laudato si'*<sup>2</sup> – que precisamos nos conscientizar e nos responsabilizar frente ao urgente desafio de proteger a nossa casa comum (FRANCISCO, 2015, p. 5). Isso requer mudanças no nosso modo de olhar e tocar a natureza.

Nesse contexto vê a necessidade da mudança de paradigma, que consiste na superação da visão de mundo mecanicista, para uma visão holística, ecológica (CAPRA, 1998, p. 24).

Acolher a novidade trazida pelo paradigma ecológico é ter a consciência de que o sentido das nossas vidas não está separado da vida do planeta; é perceber que formamos uma teia de relações, é reconhecer a existência de outros seres vivos que compõem o planeta Terra. Conforme salienta Boff, “tudo o que existe coexiste. Tudo o que coexiste preexiste”. (BOFF, 1993, p. 19).

No contexto do paradigma ecológico aparecem na década de 1960, os movimentos ecológicos<sup>3</sup> e os grupos sociais que são motivados por denúncias e também por acidentes e pela degradação ambiental. Emerge a ideia de desenvolvimento sustentável ou sustentabilidade. Os movimentos “ecológicos ou ambientalismo abrem, portanto, um processo de resignificação do mundo atual” (LEFF, 2013, p. 101).

---

<sup>2</sup> As citações da Encíclica *Laudato Si* serão referidas a Francisco, 2015.

<sup>3</sup> “Os movimentos ecológicos ou ambientalistas não emergem numa arena política deserta. Seus propósitos convergem e se somam aos de muitas causas populares e movimentos sociais que surgem em resposta à administração pública setorializada, tecnocrática e antidemocrática, e a regimes políticos centralizados e totalitários” (LEFF, 2013, p. 102).

Essa proposta também é apresentada pela Carta da Terra:<sup>4</sup>

Estamos diante de um momento crítico na história da Terra, numa época em que a humanidade deve escolher o seu futuro. À medida que o mundo torna-se cada vez mais interdependente e frágil, o futuro reserva, ao mesmo tempo, grande perigo e grande esperança. Para seguir adiante, devemos reconhecer que, no meio de uma magnífica diversidade de culturas e formas de vida, somos uma família humana e uma comunidade terrestre com um destino comum. Devemos nos juntar para gerar uma sociedade sustentável global fundada no respeito pela natureza, nos direitos humanos universais, na justiça econômica e numa cultura da paz. Para chegar a este propósito, é imperativo que nós, os povos da Terra, declaremos nossa responsabilidade uns para com os outros, com a grande comunidade de vida e com as futuras gerações. (CARTA DA TERRA, 2014).

Ter a consciência de ser Terra é um grande desafio que precisa ser vencido por todo o ser humano. É vencer o antropocentrismo que considera que o ser humano está no centro de tudo. Para tanto, a sustentabilidade desponta como um conjunto de propostas e ações que se destinam a garantir a vida sobre todo o ecossistema.

## **2 O PROBLEMA DA SUSTENTABILIDADE**

O tema sustentabilidade tem sido usado com grande frequência, com destaque em todo o mundo, despertando o interesse tanto das pessoas comuns quanto dos grandes intelectuais. Ganhou força nas reuniões promovidas pelas Organizações das Nações Unidas (ONU) no século XX, na década de 1970, quando surge grande conscientização dos limites do crescimento e questiona o modelo vigente exercido em quase todas as sociedades mundiais.

Aplicando esse conceito a uma perspectiva da sociedade e da economia,

---

<sup>4</sup> A Carta da Terra é um importante documento lançado no ano 2000: “um dos documentos mais inspirados dos inícios do século XXI nasceu de uma consulta feita durante oito anos (1992-2000) entre milhares de pessoas de muitos países, culturas, povos, instituições, religiões, universidades, cientistas, sábios e remanescentes das culturas originárias. Ela representa um chamado sério acerca dos riscos que pesam sobre a humanidade. Ao mesmo tempo enuncia, cheia de esperança, valores e princípios a serem compartilhados por todos, capazes de abrir um novo futuro para a nossa convivência neste pequeno e ameaçado planeta” (BOFF, 2012b, p. 13).

chegou-se ao termo “desenvolvimento sustentável”, que começou a ser projetado e delineado na década de 1970, com o surgimento dos movimentos ecológicos.

A definição de desenvolvimento sustentável, registrada pela ONU, no Relatório Brundtland, é: “Desenvolvimento sustentável é aquele que atende às necessidades das gerações atuais sem comprometer a capacidade das gerações futuras de atenderem às suas necessidades e aspirações” (RELATÓRIO BRUNDTLAND, 1988).

Esta definição de desenvolvimento sustentável apresentada pela ONU é criticada por muitos intelectuais, por notarem que o discurso do desenvolvimento sustentável tem se distanciado do foco principal e se preocupado mais com o econômico do que com a reintegração do ser humano à natureza.

Diante dessa situação acerca do problema da sustentabilidade, Boff (2012b) faz uma observação pertinente: não se pode tratar apenas do ser humano sem abranger todos os seres vivos e os elementos essenciais da nossa biosfera. O autor propõe uma definição holística, mais integradora.

Numa perspectiva mais ampla, que supera parte das críticas à ideia de “desenvolvimento sustentável”, a ONU apresentou para o debate em 2014 os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável – ODS<sup>5</sup> – que visam tornar o mundo mais solidário e mais justo, por meio do trabalho em conjunto com todos os países, com o comprometimento que proteja o meio ambiente e as condições sociais.

Nesse conjunto de 17 objetivos da ONU, encontram-se também as 169 metas de atuação que visam acabar com a pobreza, alcançar a paz e a prosperidade e proteger o planeta. Mesmo com toda essa iniciativa, percebe-se que, viver de um modo sustentável passa necessariamente por uma mudança de hábitos nos nossos padrões de consumo, o que gera desconforto e causa problemas. Contudo isso, a sustentabilidade é a alternativa mais viável para que a

---

5 Os Objetivos do Desenvolvimento Sustentável – ODS vão substituir, a partir de 2015, os Objetivos do Desenvolvimento do Milênio – ODM (ENVOLVERDE, 2015; ONUBR, 2015). Esses objetivos estão “sendo construídos sobre as bases estabelecidas pelos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio, procurando completar o trabalho inacabado referente a eles e responder a novos desafios. Esses objetivos constituem um conjunto integrado e indivisível de prioridades globais para o desenvolvimento sustentável. No total, são 17 objetivos e 169 metas sobre questões de desenvolvimento sustentável apresentados no documento, que irão pautar a nova agenda de desenvolvimento das Nações Unidas” (PNUD, 2015; Cf. tb. BRASIL, 2015).



humanidade consiga manter o equilíbrio com o planeta.

### **3 OS DESAFIOS PARA UMA EDUCAÇÃO SUSTENTÁVEL**

O planeta Terra apresenta sinais claros de não suportar mais a agressão desenfreada a que vem sendo submetido. É neste contexto que se pensa a educação em relação à sustentabilidade. A educação, em todo o seu processo de construção, pode interferir no comportamento do ser humano, no sentido de ajudá-lo a desenvolver uma consciência ética sobre todas as formas de vida.

É preciso pensar numa educação holística que seja capaz de abranger todos os níveis, dos sociais aos ambientais, que tenha a tarefa de criar um novo espírito, um pacto com a natureza:

A educação ambiental implica um processo de conscientização sobre os processos socioambientais emergentes, que mobilizam a participação dos cidadãos na tomada de decisões, junto com a transformação dos métodos de pesquisa e formação, a partir de uma ótica holística e enfoques interdisciplinares. (LEFF, 2013, p. 253).

Uma atualização nos programas de educação, com a transformação dos métodos de pesquisa e de formação, pode despertar no ser humano uma nova maneira de lidar com a Terra, com a natureza. Desse modo, minimizaria a deficiência que paira sobre a nossa cultura de como se relacionar com o planeta.

A sustentabilidade pode ser concebida como um princípio reorientador da educação, dos seus currículos, objetivos e métodos. Dessa concepção pode-se pensar na ecopedagogia, de acordo com Gadotti (2000, p. 92), que “implica uma reorientação dos currículos para que incorporem certos princípios defendidos por ela. Esses princípios deveriam, por exemplo, orientar a concepção dos conteúdos e a elaboração dos livros didáticos”.

### **4 A SUSTENTABILIDADE COMO EIXO INTEGRADOR DA EDUCAÇÃO**

A sustentabilidade é, sem dúvida alguma, um novo paradigma fundamental. E deve estar presente no centro de todo processo educativo. Nessa perspectiva, 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.

Para Hugo Assmann “hoje, educar significa defender vidas [...] a educação terá um papel determinante na criação da sensibilidade social necessária à humanidade” (ASSMANN, 1998, p. 22-26).

Na discussão sobre os desafios para uma educação sustentável, percebe-se que 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.

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.

Na visão de Boff é preciso uma mudança no processo da educação, portanto sugere que a educação “deve impreterivelmente incluir as quatro grandes tendências da ecologia: a ambiental, a social, a mental e a integral ou profunda” (BOFF, 2012a, p. 2).

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” (GADOTTI, 2000, p. 96). Outro elemento importante é colaborar para construir comunidades sustentáveis como afirma (Capra, 2003, p. 25) “ensinar esse saber ecológico, que também corresponde à sabedoria dos antigos, será o papel mais importante da educação no século 21”.

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).

Como se pode notar, não há um saber ambiental pronto, ele é um processo que precisa ser desenvolvido, diante da realidade da degradação ambiental na qual vivemos.

Não há como desconhecer o lugar e a importância da sustentabilidade como o eixo integrador da educação. E a religião também pode e deve exercer papel educativo para essa educação integral. 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.

## CONCLUSÃO

Em nossos dias, a mudança dos hábitos de vida surge como uma das necessidades mais urgente para o ser humano. E na raiz dessa necessidade de mudança está importância de educar e organizar a sociedade na perspectiva da sustentabilidade.

Procurou-se apresentar neste artigo o grande desafio que está colocado é o de não só reconhecer, mas estimular práticas que reforcem esse novo modo de vida o desenvolvimento de uma educação ambiental. A inclusão nos programas de educação para trabalhar os fundamentos que motivam a conscientização da construção **de uma sociedade sustentável**, para a criação de um projeto específico nas escolas que busca oferecer uma formação integral do ser humano são fatores preponderantes para o desenvolvimento da “alfabetização ecológica”.

Ressalta-se, nesta conclusão, a importância dos programas da educação reforçar a ideia trazida pelo paradigma ecológico: o mundo todo integrado. É uma nova proposta de reaproximação do ser humano com a natureza, que em muitos momentos se posiciona dissociado da natureza.

## REFERÊNCIAS

ASSMANN, Hugo. **Reencantar a educação**. Rumo à sociedade aprendente. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOFF, Leonardo. **Ecologia, mundialização e espiritualidade**: a emergência de um novo paradigma. São Paulo: Ática, 1993.

BOFF, Leonardo. **O cuidado necessário**: na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade. Petrópolis: Vozes, 2012a.

BOFF, Leonardo. **Princípio-Terra**: volta à Terra como pátria comum. São Paulo: Ática, 1995.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**: Ética do humano. Petrópolis: Vozes 1999.

BOFF, Leonardo. **Sustentabilidade**. O que é – O que não é. Petrópolis: Vozes, 2012b.

BRUNDTLAND, Gro Harlem (Org.). **Nosso futuro comum**: relatório da Comissão Mundial Sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento. Rio de Janeiro: FGV, 1988.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**: uma nova compreensão científica dos vivos. 3. ed. São Paulo: Cultrix, 1998.

CAPRA, Fritjof. **O que é alfabetização ecológica**. In: Princípios da alfabetização ecológica. São Paulo: Rede Mulher de Educação, 1993.

CAPRA, Fritjof. **As conexões ocultas**: ciência para uma vida sustentável. 5. ed. São Paulo: Cultrix, 2003.

CARTA DA TERRA. Disponível em: <[www.cartadaterra.org](http://www.cartadaterra.org)>. Acesso em: 10 jan. 2014.

GADOTTI, Moacir. **Pedagogia da terra**. 4. ed. São Paulo: Peirópolis, 2000.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. 17. ed. Campinas: Papyrus, 2006.

IGREJA CATÓLICA. Papa (2015- : Francisco). Carta encíclica do 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](http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_po.pdf)>. Acesso em: 19 jun. 2015.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. 1. ed. São Paulo: Perspectivas, 1978.

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.**

# Um duplo olhar sobre a natureza: sobre a ciência e a magia no renascimento

*“Tudo, aliás, é a ponta de um mistério, inclusive os fatos.” (Guimarães Rosa)*

*José Carlos Aguiar de Souza*

## INTRODUÇÃO

“Ciência e magia no renascimento” como tema de comunicação no GT sobre Religião, ecologia e cidadania planetária levanta um questionamento: qual a relevância da temática para a questão ecológica e ambiental? Pode ser que este texto termine frustrando as expectativas, pois pretende, num certo sentido, convidar os leitores a se esquecerem, por assim dizer, dos renascentistas e de suas alquimias, para pensarmos em nós e em nossa época, supostamente, pós-moderna, pós-científica, pós-religiosa, pós-hermenêutica e totalmente desconstruída, em que os mitos, as bruxas e duendes parecem estar à solta e com força total. Entretanto, surpreende notar que o próprio Galileu, um dos fundadores da ciência moderna, não apenas olhava os céus em busca de fundamentos para o modelo de Copérnico, mas fazia previsões astrológicas para os seus amigos.

Depois de todo o progresso e descobertas da ciência somos tomados, ainda, por uma necessidade de “mistério”, que não pode ser satisfeita apenas pelo finalismo sem fim de Kant. As coisas desnudas, em suas qualidades primárias, parecem não satisfazer às equivocidades do ser, que no dizer de Aristóteles pode ser dito de muitos modos. Algo nos escapa. Evidentemente, quando nos referimos à ciência, a referência é “o século dos gênios”, o século xvii. (WHITEHEAD, 1985, p. 49) Nesse sentido estrito não existia nem ciência e nem cientistas antes da matematização e quantificação do mundo, iniciada, sobretudo, por Galileu e, que encontrou no modelo mecânico de Newton, as provas matemáticas irrefutáveis da revolução copernicana. Os pensadores renascen-

tistas não eram cientistas. Eles eram pensadores do meio, entre ciência e magia, cientista e alquimistas, racionalistas e místicos. Com o desenvolvimento subsequente da ciência esse caráter intermediário dos pensadores renascentistas e do início da ciência ficou esquecido.

## I

O renascimento representou a mais ampla abertura de horizontes que a humanidade jamais experimentou. (KOYRÉ, 1982, p. 152-153) O resultado foi a construção de um novo mundo e de um novo modo de conhecimento, que implicou na recusa das grandes sínteses medievais e, concomitantemente, cresceu o interesse pela tradição clássica grega: filósofos pré-socráticos, Platão e os neoplatônicos. Pitágoras acentuava a natureza matemática do cosmos elaborando um sistema que Gleiser denomina de mítico-científico-filosófico. As concepções de Pitágoras influenciaram Platão e a famosa inscrição no pórtico da academia a respeito da necessidade da geometria. Os pitagóricos não faziam distinção entre mística e ciência e a união se baseava segundo Gleiser (1997, p.50), na noção de que tudo é número. Para ele, os pitagóricos foram os precursores da ciência moderna e iniciaram uma nova tradição no pensamento ocidental: a busca de relações matemáticas que descrevem fenômenos naturais. (GLEISER, 1997, p.52)

O renascimento iniciou um ethos de valorização dos saberes antigos. A magia renascentista, mesmo guiando-se por princípios metafísicos, acaba por operar uma nova cultura onde o homem pode operar na natureza ao invés de meramente contemplá-la. Esse caráter empírico-operacional aliado à matemática foi fundamental para o surgimento da própria ciência. Muitos dos fundadores e principais expoentes dos primórdios da ciência eram também profundamente religiosos e iniciados em escolas ou confrarias de mistério. A magia não diz respeito apenas a fatos isolados e inexplicáveis, mas deve ser vista como parte de uma tradição.

As provas do renascimento são apenas da ordem do possível. Não havia prova definitiva sobre o sistema copernicano até Newton. Os pensadores renascentistas não eram desprovidos de sentido místico. Com o declínio da ciên-

cia aristotélica há um despertar do interesse pelo neoplatonismo e pela magia. Para Woortmann, o ressurgimento do platonismo reforçava a confusão entre o espírito e a matéria. O mundo possui uma alma que opera incessantemente sobre o universo. Assim, os elementos podiam transformar-se em outros. Aqui reside o interesse dos alquimistas. Existe uma aliança entre a matemática e o misticismo. (WOORTMANN, 1997, 34)

Para Hélène Véndrine é muito tênue a separação entre ciência e magia, entre a arte de produzir efeitos fantásticos graças ao poder superior de um mágico e a ordem habitual dos fatos. Se buscamos uma unidade no pensamento do renascimento teremos que buscar uma episteme que articule astrologia, magia e premonições. Em outras palavras, o renascimento não possui homogeneidade. O jogo das identidades e diferenças constitui a trama sobre a qual os filósofos vem se debatendo há milênios. Ela faz referencia a um texto de Bruno que é emblemático do movimento renascentista: “a profunda magia é saber unir os contrários após ter encontrado o ponto de união”. (VÉNDRINE, 1971, p. 65.) Em sentido mais amplo, a magia esta baseada em ligações de simpatia unem todos os seres em função da influência dos seres superiores sobre os inferiores. No limite, a magia se identifica com a ciência primeira na qual se unem todos os outros conhecimentos.

A magia, de algum modo, se identifica com o sonho do saber absoluto e com a transformação universal. Existe aqui uma ontologia do segredo ou mistério que se estende aos confins da imaginação. Contudo, a ciência desconstrói mas ao mesmo tempo tudo engloba. O paradoxo da Renascimento está aí: trata-se de um tempo de imensa incerteza devido à construção de um novo mundo e ao mesmo tempo os humanistas renascentistas permaneceram ainda nos parâmetros do cristianismo. A redescoberta das obras pagãs não os tornou pagãos. O renascentistas não estavam de todo convencidos da eventual vitória da razão e da humanidade. Havia uma espécie de desespero em seu pensamento.

Existe uma equivocidade que repousa sobre uma relação paradoxal entre o visível e o invisível. Daí decorre que de um lado existe o científico marcado pela objetividade e do outro o cosmos vivo onde o ser acontece como em uma palpitação interna. Essa divisão caracteriza o renascimento. Esses dois aspectos não se excluem.

## II

O século XVII inaugura um novo modelo de ciência caracterizada pela recusa em aceitar o mundo como mera correspondência às nossas afirmações sobre a realidade. A pressuposição básica da nova ciência é que o mundo possui uma estrutura matemática por detrás de sua aparência perceptiva. O conhecimento objetivo e científico da natureza só é possível através do uso do método matemático. Para Galileu um dos precursores da ciência moderna, a filosofia esta escrita no grande livro do universo que se encontra aberto ao nosso olhar. Contudo, o livro só pode ser lido se aprendermos a compreender, em primeiro lugar, a linguagem em que foi escrito e sermos capazes de ler o alfabeto que o compõe. O universo foi escrito na linguagem matemática e os seus caracteres são os triângulos, os círculos e todas as outras figuras geométricas, sem as quais se torna humanamente impossível entender uma única palavra. Sem a matemática e a geometria estaremos vagando por um labirinto escuro (Buckley, 1992, p. 46). Descobrir esta estrutura matemática se torna a tarefa principal da ciência de Galileu e de todo o desenvolvimento subsequente da ciência moderna. Galileu foi o primeiro cientista no limiar da idade moderna a se empenhar na busca de desvendar esse mundo real e verdadeiro.

Existia a convicção de uma possível aplicabilidade universal da matemática, que pudesse ser transcrito em um método em que cada quantificação se aproximasse do ideal: a idealidade matemática definitiva. A idéia básica que norteou o caminho da ciência moderna é que muito embora a quantificação atual contenha limitações, ainda assim é possível conceber uma melhora progressiva ate atingirmos a idealidade que se encontra no infinito. Em outras palavras, as inter-relações causais dos dados da nossa experiência comum podem ser expressas matematicamente em fórmulas, e uma vez que as entidades matemáticas ideais possam ser descobertas para cada experiência é possível projetar regularidades empíricas esperadas para o mundo experienciado por cada um de nós em todos os seus aspectos.

O método da matemática possui uma aplicabilidade universal. Assim, a ciência moderna descobriu as possibilidades de conhecer o universo completa e objetivamente através do método matemático. A ciência se torna uma atividade meramente técnica e o objetismo teórico da ciência se torna o único conheci-



mento verdadeiro da realidade. O conhecimento é o resultado da quantificação. A ciência se torna um domínio técnico da natureza (HEELAN, 1989, p. 398).

### III

Este é justamente o objetivo da ciência moderna: a realidade é escancarada desde o início em seu substrato matemático e objetivo. A linguagem da ciência é fria precisa, objetiva e neutra, puramente visando qualidades primária das coisas. A pretensão é a total objetivação do ser. Não há espaço para o mistério.

A ciência é definida pela reivindicação da universalidade da razão, pela recusa da autoridade da tradição, pela aceitação do método experimental como único modo válido na construção da verdade e a unidade da experiência é concebida como fruto de mecanismos significantes que ignoram o movimento textual que a produziu. Em seu último livro, *A ilha do conhecimento*, (2014) Marcelo Gleiser mergulha num problema perturbador e paradoxal: talvez não haja jamais como explicar tudo. Ou seja, quanto mais a ciência se desenvolve, ao invés de iluminar o caminho obscureceu o nosso conhecimento do universo, das coisas e das pessoas. A razão gerou uma ilha da verdade cercada por um oceano bravio, que aumenta e nunca conseguiremos chegar com a pedra ao topo da montanha: seremos sempre levados de volta ao ponto de onde começamos. Ou seja, a ciência é uma tarefa inacabada, pois, “quando a ilha do conhecimento cresce, nossa ignorância também cresce, delimitada pelo parâmetro da ilha, a fronteira entre o conhecido e o desconhecido.” (GLEISER, 2014, p. 23)

A razão é um poder infinito, mas existe um infinito maior do que o da própria razão. Paradoxalmente, hoje temos menos certezas no que tange as grandes interrogações sobre o universo e nosso próprio respeito do que no passado, onde se buscava qualidades finais e não a quantificação e matematização da ciência moderna.

### CONCLUSÃO

Por que o ser ao invés do nada? Por que estamos aqui? Por que pensamos? E continuamos à cata de um caminho seguro para entendermos o grande cosmos e as veredas enigmáticas da mente. A ciência do século xvii levou ao ofuscamento do encantamento do mundo. Para Desmond esse despovoamento do mundo é um sinal da debilidade imaginativa e de senilidade espiritual. O mundo passa a ser definido como uma coisa (*res*) em contraste com o mundo em que ainda viviam os pensadores renascentistas, em quem o mundo é um vós ambíguo, que possuía uma intimidade misteriosa e não apenas visto como mero objeto de curiosidade científica e exploração tecnológica: uma natureza desdivinizada. (DESMOND, 1990, p. 120-121)

O desejo de univocidade da mente instrumental pôs um fim à ambigüidade? Talvez no nível público o mundo seja uma coisa. Mas no âmbito privado, no eu arcaico persistem alguns traços do velho entrelaçamento de caos, terror e mistério. Os renascentistas não eliminaram de sua ciência as emoções primitivas de terror e de espanto, que vão além da mera descrição unívoca do mundo. Existe ainda a convicção de que por detrás da realidade existe a presença do *mysterium tremendum*. Nenhuma descrição matemática do mundo afasta totalmente os vestígios dessa origem. (DESMOND, 1990, p. 148-149) O mundo encontra-se articulado por uma diferença ou alteridade que não poderemos nunca compreender totalmente. A mente instrumental vê o mundo como um problema a ser resolvida e não como um mistério a ser celebrado. O mistério não é apenas a ausência de conceitos analíticos mas a abertura do pensamento para um discurso bem mais profundo. (DESMOND, 2003, p. 34)

Por que a magia foi tão freqüentemente condenada pela ortodoxia, apesar de ser parte integrante dos ritos de muitas tradições religiosas? O poder tenebroso da figura do mago o faz situar fora das regras sancionadas, emergindo das sombras em contato como uma força que é perigosamente mais que qualquer coisa humana. A magia pode ser considerada como o exercício de poderes que nada têm a ver com a crise fundamental da situação humana. A magia não pode ser considerada como algo isolado. O fato de ela ser misteriosa diz respeito a nós mesmos e às nossas contradições humanas. A magia é parte da tradição cultural que produz resultados, por assim dizer, imediatos, proporcionando ao mago o poder de controle e manipulação de energias, cujo segredo apenas ele é capaz de conhecer. (DESMOND, 1990, p. 141-142)

É intrigante e mais ainda instigante o modo como os renascentistas viam a natureza. Uma palavra alemã expressa bem a cosmovisão renascentista: *ausgleichsformel*. (GAY, 1977, p. 270) Trata-se de uma espécie de acordo ou acomodação em que se concilia duas visões de mundo aparentemente irreduzíveis. Os renascentistas e suas alquimias nos ajudam a pensar em nós e em nossa época pós-científica, pós-religiosa, pós-hermenêutica e totalmente desconstruída, em que os mitos, as bruxas e duendes parecem estar à solta e com força total. Talvez possamos aí descobrir um outro olhar e uma outra narrativa para a natureza.

Com a crise da razão presenciamos o retorno contemporâneo ao mito. Evidentemente, não se trata ao mito entendido como anterior ao logos grego. Trata-se de um retorno ao vazio pleno, para além das formas mais racionais e elaboradas do pensar, que a ciência e a razão pensaram, sem sucesso, um dia preencher e em cuja ambigüidade os pensadores do renascimento permaneceram:

*“As coisas que estão no reino superior também estão no reino inferior. O que é mostrado pelo Céu é sempre encontrado na terra. Fogo e água corrente são opostos, feliz aquele que consegue uní-los.” (Aureus Tractatus de Philosophorum lapide)*

## REFERÊNCIAS

BUCKLEY, P. R. **Husserl, Heidegger and the crisis of philosophical responsibility**. Phaenomenologica 125. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992.

BUTTERFIELD, Herbert. **As origens da ciência moderna**. Lisboa, Edições 70, 1992.

DESMOND, William. **Philosophy and its others: ways of being and mind**. Albany: State University of New York Press, 1990.

DESMOND, William. **God and the between**. Oxford: Blackwell, 2008.

FERREIRA, F. L. **História da filosofia moderna**. Curitiba: Intersaberes, 2015.

GAY, Peter. **The enlightenment an interpretation: the rise of modern pagan-**

ism. London: The Norton Library, 1977.

GLEISER, Marcelo. **A dança do universo: dos mitos de criação ao big-bang.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GLEISER, Marcelo. **A ilha do conhecimento: os limites da ciência e a busca de sentido.** Rio de Janeiro: Record, 2014.

HEELAN, Patrick A. Husserl's philosophy of science. **Husserl's phenomenology: a text book.** Washington: University Press of America, 1989, p. 387-427.

KOYRÉ, Alexandre. **Do mundo fechado ao universo infinito.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1974.

KOYRÉ, Alexandre. **Estudos de história do pensamento científico.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

SOUZA, J. C. A. **O projeto da modernidade: autonomia, secularização e novas perspectivas.** Brasília: Liber Livro, 2005.

SOUZA, J. C. A. Entre a sutileza e a geometria: William Desmond e a porosidade do ser religioso. **Síntese - Rev. de Filosofia** V. 40 N. 126 (2013): 109-124.

VÉDRINE, Hélène. **As filosofias do renascimento.** São Paulo: Editora Europa, 1971.

WHITEHEAD, A. N. **Science and the modern world.** London: Free Association Books, 1985.

WOORTMANN, Klaas. Religião e magia no renascimento. (Série Antropologia 200). Brasília, 1996.

# Universo-cenário simbólico do Amazonas: elementos parapensar uma cidadania planetária.

*Edeney Barroso Salvador<sup>1</sup>*

## RESUMO

Os universos simbólicos representam e comunicam as realidades do humano. Esses são carregados de conteúdos que traduzem o olhar, a sensibilidade, a razão, a cultura, a lógica, a ética e estética que tangem o existir do ser humano na sua relação com o mundo. Este trabalho tem como objetivo identificar no cenário simbólico amazonense, elementos que contribuam para pensar experiências de uma cidadania planetária. Urge pensar a cidadania para além das fronteiras territoriais e culturais. Essa, pois, torna-se planetária à medida que os/as cidadãos/ãs comungam do espírito de cuidado recíproco entre seus pares. O Amazonas, no bojo de sua diversidade, reúne um currículo de onde podem emergir horizontes para uma pedagógica da cidadania. Trata-se de entender o que são os universos simbólicos deste contexto, e quais são as realidades que indicam a contribuição dos sentidos desse universo à perspectiva da cidadania. O olhar hermenêutico oferece os recursos necessários para um mergulho nos conteúdos dos universos-cenários simbólicos amazonenses no intuito de compreender e desvelar as riquezas pedagógicas-cidadãs presentes neste lócus cultural.

Palavras-chave: Universo simbólico. Cenário amazonense. Cidadania planetária.

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O Amazonas já não é mais um lugar distante – ao menos geograficamente - aos olhos daqueles/as que sabem um pouco da nossa geografia brasileira e visitam este estado. Aliás, em tempos de comunicação e informações tão rápidas e eficientes, tudo parece estar muito próximo. O Amazonas está bem aqui a nossa frente. A distância parece existir apenas entre os nossos olhos e a tela de um computador, celular ou similares. As informações chegam até nós. Às vezes nem precisamos busca-las. Elas se anunciam a nós. Somos praticamente asfixiados/as por elas. Fugir, não dá. Podemos geri-las, e pô-las no seu lugar.

1 Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Teologia da EST (DINTER: doutorado interinstitucional – São Leopoldo/ RS - Manaus/AM.). Professor da Faculdade e Salesiana Dom Bosco (Manaus – AM.).

Do Amazonas sabemos de sua exuberância, da riqueza de sua diversidade de fauna e flora, culturas autóctones, grandes rios, lagos e igarapés, peixes e outros animais exóticos.

Sabemos das diversas etnias de povos indígenas, e da multiplicidade de línguas faladas por esses povos; dos seus costumes e das transformações porque passam esses amazonenses. Quase tudo que é palpável e visível do universo amazonense, chega aos olhos e ouvidos dos mais variados cidadãos e cidadãs do mundo afora. Porém, alguns elementos que subjaz esse lugar, na sua complexidade, não são captados diretamente pelo tato, visão ou audição físicas, mas requer uma sensibilidade hermenêutica-espiritual. Estamos falando dos conteúdos imbricados dos universos simbólicos que compõem o cenário amazonense. A cidadania, por sua vez, a partir desse cenário-simbólico, tem a sua voz, e pode ser promovida com e a partir daqueles/as que experimentam este lugar. Dela não podemos escapar, afirma um relatório da “Civicus”<sup>2</sup>, analisado por Fernandes (1994) em seu artigo, quando indica algumas chaves para apostar na cidadania, e entender que se faz necessária em qualquer lugar onde existem pessoas:

Seja nas inumeráveis ilhas do Pacífico, nas montanhas do Himalaia, nos desertos africanos, nas planícies siberianas ou nas regiões ribeirinhas da Amazônia, em breve não haverá um único povoado que não tenha sido tocado, de alguma forma, pelos clamores de cidadania (FERNANDES, 1994).

## 1 O ALCANCE DO SIMBÓLICO

Lévi-Strauss (1979, p. 15-25) em seu texto *Mito e significado*, ao discutir a relação mito e ciência, adverte que quando o pensamento científico deixa de lado os conteúdos imateriais/transcendentais que também são constitutivos

<sup>2</sup> “[...] uma nova organização internacional, com sede em Washington D.C., que pretende articular organizações não-governamentais sem fins lucrativos, em seus vários segmentos, numa escala global”: CIVICUS: Aliança Mundial para a Participação dos Cidadãos. Citado por (artigo) FERNANDES, Rubens César. *Elos de uma cidadania planetária* (\*). Obs.: NOTA: \* O presente artigo é uma tradução para o português de um original em inglês publicado sob o título: “Threads of Planetary Citizenship”, in Miguel Darcy de Oliveira e Rajesh Tandon (eds), *Citizens -Strengthening Global Civil Society*, Civicus, Washington DC, 1994. A tradução foi feita por Beth Vieira. Uma edição em português do mesmo livro ainda será publicada. In: [http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_28/rbcs28\\_02.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_28/rbcs28_02.htm). Acessado em: 01/06/2017.

da vida humana (mitológicos por ex.), ou deixa de considerar como elementos válidos ao campo do saber, a humanidade perde com isso. Pois, na sua perspectiva, esses são elementos integrantes da estrutura do próprio ser humano. Por outro lado ele assevera que, afortunadamente, no interior da comunidade científica, vislumbram-se novos caminhos, os quais indicam um movimento à superação de alguns vácuos na relação ciência e o universo dos sentidos. Podemos conferir:

[...] tenho a sensação de que a ciência moderna, na sua evolução, não se está a afastar destas matérias perdidas (“*O encontro do mito e da ciência*”)<sup>3</sup>, e que, pelo contrário, tenta cada vez mais reintegrá-las no campo da explicação científica [...].

[...] tenho a impressão de que a ciência contemporânea está no caminho para superar este fosso e que os dados dos sentidos estão a ser cada vez mais reintegrados na explicação científica como uma coisa que tem um significado, que tem uma verdade e que pode ser explicada (LEVI-STRAUSS, 1978, p. 17-18).

Lévi-Strauss é um pensador com quem podemos dialogar e colher, nas suas ideias e intuições, razões plausíveis para a compreensão do que chamando de simbólico. Sua incursão, sensível e rigorosa, nos mistérios mitológicos traz à tona uma provocação positiva para o fazer/pensar científico, pelo fato de entender, a partir do mito e seus significados, que a humanidade teve (tem) prejuízo quando desconsiderou(desconsidera) tudo aquilo que esse universo contém. E assim, ao seu modo, ele confessa:

[...] creio que há certas coisas que perdemos e que deveríamos fazer um esforço para as conquistar de novo, porque não estou seguro de que, no tipo de mundo em que vivemos e com o tipo de pensamento científico a que estamos sujeitos, possamos reconquistar tais coisas como se nunca as tivéssemos perdido; mas podemos tentar tornar-nos conscientes da sua existência e da sua importância (LEVI-STRAUSS, 1978, p. 17).

Bourdieu (2007, p.7), em *O poder simbólico*, obra onde ele faz um “balanço de um conjunto de pesquisas sobre o simbolismo”, contribui com esta

---

3 Título da primeira conferência publicada na obra *Mito e Significado*. Cf. LEVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Tradução de Antônio Marques Bessa. Lisboa: Edição 70, 1978, p. 15-25.

reflexão, ao perceber no fenômeno simbólico uma força que interfere nos processos da existência humana. É claro que ele, a partir de uma perspectiva sociológica, apresenta suas análises mais focadas nos conteúdos sociais. No entanto, o próprio texto, na sequência dos argumentos, indica elementos para pensar o simbolismo para além da categoria do social, e a mergulhar nos mistérios que rondam a condição humana.

Numa fala de Bourdieu (2007, p. 7-8) acerca do título de *O poder Simbólico*, ele sintetiza o que pode representar o universo simbólico, quando ele atribui que: “[...] o poder simbólico é, com efeito, esse **poder invisível** [...]. [...] é um poder de **construção da realidade** que tende a estabelecer uma **ordem gnosiológica** [...]” (grifo nosso). Essas categorias do poder simbólico (*invisível, construtor da realidade, ordenador gnosiológico*) são os elementos que caracterizam a forma como existem os universos simbólicos. Dito de outro modo, os universos simbólicos estão prenhes de forças invisíveis, de elementos que dão sentido a realidade, de conhecimentos e saberes.

## 2 O CENÁRIO-SIMBÓLICO AMAZONENSE: O QUE CAPITAMOS À CIDADANIA?

O cenário amazonense carrega um poder simbólico. É um fenômeno agregador que possibilita experiências comunitárias de gratuidade, onde se reforça o sentido de pertença à cultura e àquilo que ela representa. Os ritos que ainda sobrevivem na cultura amazonense,

sejam nas mais diversas etnias dos povos indígenas ou no cotidiano da vida da população em geral, reúnem algumas das expressões dessa força simbólico-comunitária. Por exemplo, a “festa da moça nova”<sup>4</sup> onde se introduz a adolescente à vida adulta da comunidade-tribo; os arraiais e a festa do boi-bumbá (em torno do garantido e caprichoso); o tempo da farinhada e da pesca abundante, dentre outras. Todos esses eventos dão ordem e sentido à vida e ao seu fluir. A vida é visivelmente ritualizada e reforçada por todo o simbolismo que

<sup>4</sup> Ritual de iniciação pelo qual passam as moças da etnia Ticuna. Os Ticuna são um povo de língua isolada, habitantes, em sua maior parte, do Alto Rio Solimões (AM), distribuídos entre Brasil, Peru e Colômbia. Por ocasião da menarca, as meninas são colocadas em reclusão e é organizado o ritual. Cf. tese de doutorado de MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. *A Festa da Moça Nova: ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna*. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-16092015-164516/pt-br.php>. Acessado em: 06/jul./2017.



implica um ritual! Nesta perspectiva, faz muito sentido o que Meira (2016, p.188) considera relevante em seu artigo *Sobre as estruturas etárias dos ritos de passagem*, quando sintetiza que:

“[...] os ritos [...] reforçam o sentimento de pertença coletiva e dependência de uma ordem que protege ou salva os indivíduos do caos e da desordem. [...] uma força organizadora; o “lugar” da coesão e da classificação; protege o grupo das cisões e descontinuidades presentes nas sociedades”.

O Amazonas ainda salvaguarda esse espírito no interno da sua complexa diversidade. Agregam-se a este universo-cenário simbólico as heranças mitológicas, lendárias, estéticas, linguística, ecológicas, genéticas, espirituais, etc., constituindo-se num verdadeiro currículo a ser estudado, para, dele, apreendermos conteúdos que nos eduque a uma relação de maior comunhão e respeito com a dignidade da vida humana e com a de todos os seres vivos.

O mito, a língua, a arte, a ciência são para Bourdieu (2007, p. 8) expressões de “diferentes universos simbólicos”, o que, segundo ele, os pensadores da tradição neo- kantiana<sup>5</sup> entendiam “como instrumentos de conhecimento e de construção do mundo dos objetos” (Idem.), chamando-os de “formas simbólicas”. Ele também o denomina por “sistemas simbólicos”, que são reais instrumentos de conhecimento e de comunicação, e exerce um poder estruturante<sup>6</sup> das coisas e da realidade (BOURDIEU, 2007, p. 9).

O conjunto do cenário cultural amazonense, do ponto de vista das festas, mitos, ritos, lentas, cores, sabores, ritmos, estética, paisagens, sons, etc., é uma **teia de universos simbólicos**. Esses, se observados, sensível e rigorosamente, em suas epifanias, indicarão veios para a compreensão dos aspectos da vida sócio-cultura-religiosa-espiritual das pessoas que integram este universo. Isto porque, os elementos que compõe este cenário-simbólico portam conhecimentos e saberes que comunicam dimensões da vida ainda pouco apalpadadas pela humanidade.

No que tange a cidadania, os conhecimentos e saberes, sobretudo das

---

5 Wilhelm von **Humboldt** (1767-1835), Ernst **Cassirer** (1874-1945), Edward **Sapir** (1884-1939), Benjamin Lee **Whorf** (1897-1941).

6 O autor está se referindo ao método estruturalista inaugurado por Saussure, que para ele “a análise estrutural tem em vista isolar a estrutura imanente a cada produção simbólica”.

comunidades mais isoladas, que vivem um pouco afastadas dos centros urbano, nelas esse patrimônio não tem um dono; não está patenteado por um indivíduo ou por uma empresa. Os frutos do conhecimento e a prática dos saberes tradicionais são todos postos à disposição dos que precisam deles. O espírito dessa vivência garante uma experiência de cidadania que vai além dos termos de qualquer lei escrita, pois integra as pessoas na alma dos direitos e deveres do bem comum. O simbólico dessas vivências dizem mais do que as conclusões daqueles/as que olham de fora e colhe os significados. Elas indicam outras possibilidades de relações humanas. Nesse sentido, mais uma vez, Fernandes (1994) ao se referir ao relatório da Civicus, acredita numa cidadania maior que as instituições que tentam defini-la, quando pensa que:

“A aposta de Civicus na cidadania planetária não é uma declaração objetiva derivada do conhecimento exato. É uma tentativa bem-informada e cuidadosa de se unir àqueles que conseguem ver o conceito dentro do reino das possibilidades e que estão fazendo o possível para torná-lo uma realidade”.

O projeto de uma cidadania planetária requer “uma reorientação de nossa visão de mundo da educação como espaço de inserção do indivíduo não numa comunidade local, mas numa comunidade que é local e global ao mesmo tempo” (GADOTTI) <sup>7</sup>.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando se observa o fluir das águas dos rios do Amazonas, lento, porém constante, tem-se a sensação de estar diante de um grande e profundo mistério. Grande, por ser abarcador de muitas vidas; profundo, por penetrar intimamente na sustentabilidade dessas vidas, e indicar o devir de possibilidades.

Os universos simbólicos compreendem-se como um conjunto comple-

---

<sup>7</sup> GADOTTI, Moacir. *Pedagogia da práxis*. In. MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE - Diretoria de Educação Ambiental *Programa Nacional de Educação Ambiental* Programa de Formação de Educadoras e Educadores Ambientais. Publicação: “*Desvendando Princípios da Perspectiva Crítica da Educação Ambiental*”. Disponível em: [http://gadotti.org.br:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/426/AMG\\_PUB\\_02\\_055.pdf?sequence=2&isAllowed=y](http://gadotti.org.br:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/426/AMG_PUB_02_055.pdf?sequence=2&isAllowed=y). Acessado em: 06/jul./2017.

xo de conteúdos, conceitos e interpretações. Os cenários e a composição simbólica plantados no Amazonas salvaguardam o vir a ser daquilo que comporá a teia de saberes e conhecimentos para outra compreensão de humanidade, talvez mais generosa e contemplativa.

Os conteúdos do universo-cenário simbólico do Amazonas, portanto, considerando seu potencial eco-educativo, podem contribuir com o projeto que pensa e entende o planeta terra como um *novo paradigma*<sup>8</sup>, indicar elementos para compor uma *ecopedagogia*<sup>9</sup> e propor um currículo para uma *ecoformação*<sup>10</sup>, elementos compatíveis com a utopia de uma cidadania planetária (GADOTTI).

## REFERÊNCIAS

- BOFF, Leonardo. *Nova era: a civilização planetária*. São Paulo, Ática, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 11 ed. Tradução: Fernando Tomas. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2007.
- CIVICUS: *A Aliança Mundial para a Participação Cidadã*. Disponível em: <http://www.civicus.org/index.php/who-we-are>. Acessado em: 07/jul./2017.
- FERNANDES, Rubens César. *Elos de uma cidadania planetária*. (1994) Disponível em: [http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_28/rbcs28\\_02.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_28/rbcs28_02.htm). Acessado em: 01/jun./2017.
- GADOTTI, Moacir. *Pedagogia da práxis*. In. MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE - Diretoria de Educação Ambiental *Programa Nacional de Educação Ambiental Programa de Formação de Educadoras e Educadores Ambientais*.
- Publicação: “*Desvendando Princípios da Perspectiva Crítica da Educação Ambiental*”. Disponível em:
- [http://gadotti.org.br:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/426/AMG\\_PUB\\_02\\_055.pdf?sequence=2&isAllowed=y](http://gadotti.org.br:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/426/AMG_PUB_02_055.pdf?sequence=2&isAllowed=y). Acessado em: 06/jul./2017.
- GUTIÉRREZ, Francisco e Cruz Prado. *Ecopedagogia e cidadania planetária*. São Paulo, Cortez, 1999.

8 Leonardo Boff, 1994.

9 Francisco Gutiérrez & Cruz Prado, 1999.

10 Gaston Pineau, 1994.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Tradução de Antônio Marques Bes-  
sa. Lisboa: Edição 70, 1978.

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. *A Festa da Moça Nova: ritual de iniciação  
feminina dos índios Ticuna*. Disponível em: [http://www.teses.usp.br/teses/  
disponiveis/8/8134/tde-16092015-164516/pt-br.php](http://www.teses.usp.br/teses/<br/>disponiveis/8/8134/tde-16092015-164516/pt-br.php). Acessado em: 06/  
jul./2017.

MEIRA, Mônica B. Vanzella. *Sobre as estruturas etárias dos ritos de passagem*.  
Disponível em: [http://revistas.pucsp.br/index.php/pontoevirgula/article/  
view/14085/10371](http://revistas.pucsp.br/index.php/pontoevirgula/article/<br/>view/14085/10371). Acessado em: 01/jul./2017.

PINEAU, Gaston (org.). *De l'air: essai sur*

## GT 13 - Religião e espaço público



## Coordenadores:

Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira - PPGCR-PUC Minas/MG

Prof. Dr. Glauco Barsalini - PPGCR-PUC Campinas/MG

Ementa: As relações entre religião e espaço público emergiram, nas últimas décadas, como um dos temas principais dentre os estudos do fenômeno religioso na contemporaneidade. No bojo das reflexões sobre o processo de secularização estão a emergência de novas formas de expressão religiosa e sua influência na esfera política das sociedades ocidentais, o que tem mobilizado muitos pesquisadores a refletir, inclusive, acerca dos novos papéis que os agentes religiosos desempenham no debate público. A questão da laicidade e o lugar que as religiões devem ocupar nesse debate são centrais para este Fórum de Trabalho, que visa, portanto, perscrutar e discutir, na sua abrangência, as questões que envolvem as relações entre a religião e o espaço público secularizado, tendo em vista concepções teóricas convergentes ou não entre si, com especial atenção àquelas que apostam na possibilidade de construção de um lugar religioso de caráter público junto ao Estado e às que, antagonicamente, questionam tal possibilidade, propondo um locus religioso fora dos limites do Estado.

# Forma-de-Vida: uma existência para além do direito secularizado

Glauco Barsalini<sup>1</sup>

Mariana Pfister<sup>2</sup>

## RESUMO

Em contrariedade às teses contemporâneas de reforço aos dispositivos do Estado, dos aparatos políticos que pregam maior segurança, Giorgio Agamben aponta que, por trás desses discursos, cujo domínio é do direito, há, no Estado secularizado, a existência de um poder soberano e, na articulação entre Reino e Governo (*auctoritas e potestas / dignitas e administratio*) estabelece-se o império do pragmatismo e do tecnicismo em que a *administratio* comprime ininterruptamente a *dignitas*. Eis o problema central da política ocidental apresentado pelo filósofo, justamente a conciliação entre esses dois níveis de poder, o reino e o governo, soberania e a administração. Pensando para além do domínio do direito, Agamben apresenta uma forma-de-vida, uma vida que se vincule tão estreitamente à sua forma e se dê apenas em uso comum, nunca em propriedade. Ao estabelecer relações entre as obras *O Reino e a Glória* e *Altíssima Pobreza: regras monásticas e forma-de-vida*, ambas do filósofo hodierno, esta comunicação tem por finalidade trazer contributos para pensar esse processo de destituir para viver. Agamben parece ver nesta *forma-de-vida* chave para liberdade em relação a dado poder, a certas funções e operações instituídas no Estado secularizado. A tese suscita a pergunta: seria possível uma existência fora do direito positivo?

**Palavras – chave:** *reino; governo; forma-de-vida.*

## INTRODUÇÃO

Comprometido com a investigação sobre o poder soberano atual e as suas implicações na vida humana, e, ligando o problema jurídico-político ao religioso-político, ao assumir paradigmas próprios à Teologia Política para refletir

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela UNICAMP e Professor do Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião e da Faculdade de Ciências Sociais da PUC-Campinas. Email: [glaucoBarsalini@gmail.com.br](mailto:glaucoBarsalini@gmail.com.br)

<sup>2</sup> Mestranda em Ciências da Religião e Licenciada em Ciências Sociais pela PUC-Campinas. Email: [marianapft@hotmail.com](mailto:marianapft@hotmail.com)

sobre a realidade, Giorgio Agamben confere aos seus estudos duas direções: na primeira, dá carga à promoção de uma arqueologia do poder, lugar em que encontra ligação profunda entre as esferas da política e da economia com a da religião; na segunda, talvez como consequência da primeira, acena para possíveis saídas em relação a problemas que a associação do religioso com o político e o econômico gera, sugerindo outras possibilidades de uso referentes ao religioso e, conseqüentemente, outras possibilidades de configuração da relação entre o religioso e o político, o religioso e o econômico.<sup>3</sup> Tais direções orientam a breve reflexão que se realiza nesta comunicação.

## O REINO, A GLÓRIA E O DIREITO SECULARIZADO

Na obra *O Reino e a Glória* (2011), Giorgio Agamben resgata e investiga os primeiros séculos da teologia cristã, evidenciando articulação entre reino e governo<sup>4</sup>. A partir daí, demonstra a instauração hegemônica da *oikonomia* sobre a política na contemporaneidade, configurando-se como um modelo para a ordem jurídica nas sociedades ocidentais. O conceito de *oikonomia* deslocou-se de seu sentido original, da filosofia grega como “administração da casa”<sup>5</sup> para uma concepção de fundo teológico, como um governo, ou uma administração divina no mundo; em outras palavras, a *oikonomia* teológica seria um projeto salvífico escatológico de Deus para os homens. A governabilidade moderna seria, então, algo como uma secularização do providencialismo teológico, que sai da esfera divina desdobrando-se na história humana. Por outro lado, a *oikono-*

<sup>3</sup> A arqueologia, do que deriva certo diagnóstico acerca do poder e de seus efeitos, está, de modo mais evidente, na primeira trilogia do Programa *Homo Sacer*, a saber, *Homo Sacer I: vida nua; Estado de Exceção e O que resta de Auschwitz*. Em vertente econômica, Agamben retorna à arqueologia do poder, relacionando, agora, a religião com a economia, em *O Reino e a Glória*. Mas há trabalhos convergentes às obras citadas como *Meios sem fim*: notas sobre a política, *A comunidade que vem* e *Profanações*, ou, então, livros posteriores, componentes do Programa *Homo Sacer*, como *Altíssima Pobreza*, em que o filósofo sugere saídas para o fim da operosidade que sustenta o poder soberano de natureza violenta.

<sup>4</sup> Nas palavras de Agamben: “O lugar em que a distinção entre Reino e Governo encontra pela primeira vez sua formulação técnica em âmbito jurídico é nas discussões que conduzem à elaboração do ‘tipo político’ do *rex inutilis*, feita pelos canonistas entre os séculos XII e XIII. Na base dessas discussões estava a doutrina do poder pontifício de depor os soberanos temporais, formulando em uma carta de Gregório VII a Hermann von Metz.” No entanto, é mérito dos canonistas, especialmente de Hugúcio de Pisa, ter feito do *rex inutilis* paradigma da distinção entre *dignitas* e *administratio*, entre função e a atividade em que se explicita. (AGAMBEN, 2011, p. 113).

<sup>5</sup> “*Oikonomia* significa “administração da casa”. No tratado aristotélico (ou pseudoaristotélico) sobre a economia, lê-se que a *techné oikonomiké* se distingue da política, assim como casa (*oikia*) se distingue da cidade (*polis*).” (AGAMBEN, 2011, p. 31).



*mia* (administração) aparece como recurso bastante estratégico que conciliou a trindade (Pai, Filho, Espírito Santo) com o monoteísmo, ou seja, as três pessoas da trindade não dizem respeito à ontologia do Ser divino, mas apenas e tão somente à sua forma de administrar – a *oikonomia* trinitária é, portanto, como Deus administra e governa, com o auxílio do ministério dos anjos, a vida divina e o mundo criado (AGAMBEN, 2011).

O autor fará uma genealogia da *oikonomia* e do governo a partir de dois paradigmas derivados da teologia cristã, nos quais se inscreve a tradição ocidental: a teologia política e a teologia econômica. O primeiro fundamenta-se na transcendência do poder do único Deus ao poder soberano, enquanto o segundo substitui a teologia política por uma ideia de *oikonomia*, criada como uma ordem imanente estabelecida tanto na vida divina como na vida humana, no sentido doméstico e não político. “Os dois paradigmas convivem e entrecruzam-se a ponto de formar um sistema bipolar” (AGAMBEN, 2011, p 81) que constitui a máquina jurídico-política do Ocidente. Essa discussão toma assento num conhecido antagonismo teórico engendrado entre dois intelectuais do século XX, a saber, o jurista Carl Schmitt e o teólogo Erik Peterson. O paradigma teológico-político é apresentado por Schmitt na famosa tese de 1922, Teologia Política, inaugurada, em tom impactante, com a seguinte frase: “Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT, 2006, p. 34), o que significa dizer que o soberano governa na terra, tal qual Deus governa no céu. O teológico-econômico de Peterson opõe-se à ideia de Schmitt na medida em que defende a impossibilidade de uma teologia política. Sua tese apoia-se fundamentalmente no teólogo capadócio Gregório de Nazianzo, que promove um contraponto entre a “monarquia de uma única pessoa” e a “monarquia do Deus Trino”. Peterson esclarece:

A doutrina da monarquia divina tinha de fracassar diante do dogma trinitário, e a interpretação da *pax augusta* diante da escatologia cristã. Dessa maneira, não só é abolido teologicamente o monoteísmo como problema político e a fé cristã é libertada de sua vinculação com o império romano, mas também se efetiva a ruptura com toda ‘teologia política’. Só no terreno do judaísmo e do paganismo pode existir algo como uma ‘teologia política’. (ERIK PETERSON, *Ausgewählte Schriften*, p.50, *apud* AGAMBEN, 2011, p. 22)

Segundo Agamben, o teólogo entende que o soberano reina, e seus agentes governam. Em oposição à teologia política, e na fuga do politeísmo, Peterson aponta a teologia econômica, situada no dogma da trindade, uma separação entre essência e vontade em Deus, ser e práxis, natureza e ação<sup>6</sup>. Para Agamben, foi justamente a economia o dispositivo que permitiu compreender as pessoas da trindade como uma disposição econômica e não como uma fratura ontológica, um gerenciamento de suas próprias formas. O que está em questão nessa divisão dos dois poderes (poder espiritual e poder material, reino e governo) é a salvaguarda do governo dos homens na terra; assim, “o mundo é governado através da coordenação de dois princípios, a *auctoritas* (ou seja, um poder sem execução efetiva) e a *potestas* (um poder de exercício)” (GELÁSIO apud AGAMBEN, p. 118). Dessa forma, o modelo da realeza profana já estava pressuposto na expressão “reina, mas não governa” (AGAMBEN, 2011, p. 84). Assim, o governo do mundo tem como destino a providência, ou seja, sua economia, sendo que o poder que intervêm é o mesmo que opera o milagre<sup>7</sup>, e se o destino assenta-se na ordem da natureza, a providência se explica a partir da graça. A estrutura de poder ocidental corresponde, pois, a uma dupla estrutura (reino e governo), da qual derivam ações, medidas, enfim, atos de governo, todos dirigidos para fins mais gerais. Destarte, “a ontologia dos atos de governo é uma ontologia vicária” (AGAMBEN, 2011, p. 158) e, da mesma forma que, na economia trinitária, o poder do filho é um poder em nome do pai, também no contexto profano, o poder do monarca é um poder vicário em relação a Cristo. Tem-se que os atos do Filho são os do Pai e os atos do monarca representam, indubitavelmente, a vontade de Cristo. O poder soberano é aquele que “faz as vezes de”, revelando “seu caráter absolutamente insubstancial e “econômico”” (AGAMBEN, 2011, p. 156).

Extraí-se, daí, que o poder soberano contemporâneo resulta de processos de sacralização da potência humana na construção e consolidação da máquina governamental, necessariamente burocrática e dotada de hierarquia,

---

<sup>6</sup> Gregório De Nissa no século IV já afirmava enfaticamente que Deus seria uno na sua substância e trino em sua economia, sem qualquer ruptura na comunhão: “Nós ao contrário, honramos a monarquia; mas não a monarquia circunscrita a uma só pessoa – também o uno, se entra em guerra civil consigo mesmo (*stasiázon pros heauto*), produz multiplicidade -, por um acordo de pensamento, pela identidade do movimento, pela confluência em uma unidade do que provém dela, de um modo impossível à natureza gerada. Dessa maneira mesmo que se diferencie em número, não se divide quanto à substância [...]” (GREGÓRIO DE NISSA, *Or.*, XXIX, 2, p. 694, *apud* AGAMBEN, 2011, p. 25).

<sup>7</sup> Schmitt, Em Teologia Política atribui certa igualdade entre a decisão soberana e o milagre, porque para o jurista que guardava proximidade com o regime Nazista, o milagre significa a intervenção divina, o que coloca em suspenso a ordem natural das coisas no mundo. Nessa perspectiva, o milagre apresenta-se como paradigma teológico do estado de exceção.

pelo que se legitima a *gubernatio*. A laicidade do Estado, fruto do deísmo que o constitui, revela mais claramente suas limitações quando crescem as práticas políticas que põe em questão o estado de direito ou, ainda, mais recentemente, em face do fortalecimento, junto à opinião pública, de narrativas de tipo fundamentalista, pelo que se cria um contexto de perseguição em relação a todos ou a tudo o que se apresenta como diferente. No Estado secularizado encontra-se, como residual, o teísmo que sustenta a sacralidade do poder soberano atual, motivo não aparente da permissão que, no plano formal, a lei confere ao estabelecimento da exceção e razão pela qual, no plano substancial, o poder soberano está sempre acima da regra, podendo, por isso, submeter-se ou não a ela. É esse teísmo a causa da condição paradoxal da laicidade do Estado que, de um lado, nos limites do ordenamento jurídico democrático garante a sua neutralidade em relação à atuação do religioso e do não religioso no espaço público mas, de outro, aceita discursos e permite práticas excludentes em relação à diversidade de valores e de condutas de tipo religioso ou não religioso.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS: FORMA-DE-VIDA COMO EXISTÊNCIA PARA ALÉM DO DIREITO SECULARIZADO**

Em *Altíssima Pobreza* (2014), Giorgio Agamben recupera o embate estabelecido entre o Papa João XXII e o franciscano Guilherme de Ockham. Em forte conflito doutrinal, ambas as partes apresentavam argumentos sobre o que chamaram de *novitas* da forma de vida dos franciscanos, novidade esta que era, justamente, uma forma de vida – sobre a qual o direito civil não se aplica. A “novidade” de Francisco não propõe uma exegese nova dos textos sagrados, mas uma verdadeira identificação com a vida de fato, em outras palavras, não se desejava ler, entender e teorizar o Evangelho: somente vivê-lo. Os “pobres de Cristo”, “irmãos menores”, reivindicavam um modo de viver, que seria nada menos que a “vida apostólica”, em que a pobreza não é uma prática ascética no sentido de mortificação advinda da tradição monástica; a pobreza é vista agora como parte inseparável dessa vida apostólica, cuja prática era algo plenamente alegre.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> O franciscano Peter John Olivi problematiza com o argumento de Tomás de Aquino, para este a pobreza não é perfeição, mas um instrumento para que se chegue à perfeição. Olivi afirmará o contrário, que a pobreza coincide de forma essencial e integral com a perfeição evangélica: “ser pobre faz parte da integridade e da substância da substância da perfeição evangélica” (FRANZ EHRLE apud AGAMBEN, 2014, p. 98).

As controvérsias sobre o franciscanismo e sua principal questão – a “al-tíssima pobreza” - têm início com a bula de Nicolau III, a *Exiit qui seminat* de 1279, que “sanciona o princípio segundo o qual os franciscanos, tendo abdicado de todo direito, tanto de propriedade quanto de uso, conservam, porém, o simples uso de fato sobre as coisas...” (AGAMBEN, 2014, p. 115). O papa fundamenta nitidamente a separação entre propriedade e uso. Sagazmente o pontífice define, a partir desse momento, que todos os bens dos franciscanos caberiam ao santo padre ou à Igreja. Sanciona-se aos franciscanos a abdicação de todo direito - tanto de propriedade como de uso, conservando-se o simples uso de fato sobre as coisas. Esta situação perdura até a próxima bula *Ad conditorem canonum* de 1322, em que João XXII, invalidando o julgamento de seu antecessor, assevera que é impossível a separação entre uso e propriedade – isso porque entende que o fim do uso é sua própria destruição-, além de conferir à ordem dos menores a propriedade comum dos bens de que fazem uso. João XXII, ao separar uso e consumo, privilegia o segundo, o que pode ser lido como prenúncio do modelo econômico que estaria por vir: “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.” (Giorgio Agamben, 2014, p. 135).

João XXII, em nome do direito, atacou pesadamente a ordem franciscana, a qual havia garantido com Nicolau III solidez e legitimidade com seu *vivere sine proprio*. Agamben analisa tal desfecho afirmando que, ao definirem o estatuto da pobreza estritamente com argumentos negativos<sup>9</sup> e, de certa forma, dependerem da colaboração da Cúria, detentora de propriedades e bens dos quais os “menores” tinham apenas o uso, a doutrina do *usus facti* “representava para os frades menores um escudo bastante frágil contra a artilharia pesada dos juristas curiais.” (AGAMBEN, 2014, p. 140). O conflito com o direito é, em outras palavras uma maneira de, através do simples uso de fato, torná-lo inoperoso – o que está diametralmente em oposição à operatividade que rege a liturgia (o direito). Para Agamben, a forma de vida é, então, o “puro existencial” que precisa ser libertado das amarras do direito e do ofício de maneira que, para os franciscanos, o que realmente importa dessas discussões é que se mantenha inalterado a “*abdication omnis iuris*, isto é, a possibilidade de uma existência humana fora do direito” (AGAMBEN, 2014, p. 116). E, continuará:

---

<sup>9</sup> Segundo a Declaratio, o *usus facti*, que apresenta a pobreza franciscana identifica-se tão somente como a renúncia à propriedade. “A perfeição da regra consiste na renúncia à propriedade, e não na escassez do uso” (UBERTINO de CASALE *apud* AGAMBEN, 2014, p. 131).

Certamente, graças à doutrina do uso, a vida franciscana pôde afirmar-se sem reservas como a existência que se situa fora do direito, legado que a modernidade se mostrou incapaz de enfrentar e que nosso tempo nem sequer parece capaz de pensar. Mas o que é uma vida fora do direito, se ela se define como a forma de vida que faz uso das coisas sem nunca se apropriar delas? E o que é o uso, se deixarmos de defini-lo apenas negativamente na relação com a propriedade? (AGAMBEN, 2014, p. 147)

O filósofo grafa o termo *forma-de-vida* (com hífen entre cada palavra), para designar a “vida que jamais pode ser separada da sua forma, uma vida na qual jamais é possível isolar alguma coisa como uma vida nua” (2015). Associa-a ao pensamento, mais, à potência do pensamento. Interpretada no âmbito da teologia, *forma-de-vida*, conforme Colby Dickinson<sup>10</sup>, equivale à contemplação, o que significa mais pensar do que agir. Porque não tem sujeito e nem, tampouco, objeto, a contemplação é inoperosidade. Tal como o uso, é o que torna inoperosas as forças vivas, porque seu sentido é o da dissolução do sujeito.

À margem da metafísica, Agamben escreverá:

Chamamos de pensamento o nexos que constitui as formas de vida em um contexto inseparável, em forma-de-vida. Com isso não entendemos a atividade individual de um órgão ou de uma faculdade psíquica, mas uma experiência, um *experimentum* que tem por objeto o caráter potencial da vida e da inteligência humana. Pensar não significa simplesmente ser afetado por esta ou por aquela coisa, por este ou por aquele conteúdo de pensamento em ato, mas ser, ao mesmo tempo, afetado pela própria receptividade, fazer experiência, em cada coisa pensada, de uma pura potência de pensar. (AGAMBEN, 2015, p. 18)

Tal experiência é comunitária. É na vida comunitária, a saber, na humanidade, que se pode experimentar a pura potência de pensar; é nela que se abre a possibilidade para um novo uso do espaço (público), um uso que possa escapar da roda viva *poder soberano/direito*. Tratar, aqui, o termo *religio* no sentido de “reler”, de “releitura”, e não, propriamente, de “*religare*” (AGAMBEN, 2007) é libertar-se a religião e o homem - na relação que estabelece com ela -, da necessidade de sacralizar. É conceder licença à uma nova política, “pois o fato novo da

<sup>10</sup> Em conferência realizada, em 24 de maio de 2017, na UNISINOS, por ocasião do VI Colóquio Internacional IHU, Política, Economia, Teologia: contribuições da obra de Giorgio Agamben.

política que vem é que ela não será mais a luta pela conquista ou pelo controle do Estado, mas a luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade), disjunção irremediável entre as singularidades quaisquer e a organização estatal.” (AGAMBEN, 2013, p. 78)

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: Regras monásticas e forma de vida* [Homo Sacer, IV, 1]. Boitempo Editorial, 2014.

\_\_\_\_\_. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

\_\_\_\_\_. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

DICKINSON, Colby, *A glória enquanto arcano central do poder e os vínculos entre oikonomia, governo e gestão* (palestra), UNISINOS, São Leopoldo, RS, maio 24, 2017.

# O conceito do político e a religião

Douglas Ferreira Barros<sup>1</sup>

## RESUMO

O objetivo do trabalho é aprofundar parte da abordagem lefortiana acerca do político e sua relação com a religião. Parte-se da observação de Habermas acerca de filósofos contemporâneos que tomaram o conceito do político como antídoto para a despolitização do social em sociedades capitalistas contemporâneas. Habermas dedica contundente artigo para formular uma compreensão dessa importância da religião para a compreensão da dinâmica do social, ou da constituição de uma das dimensões da esfera pública, sem se valer da noção contemporânea do político. No caso de Lefort não apenas essa noção é a que está em jogo, como ele formula uma concepção segundo a qual a religião é indiscernível da constituição mesma do político. Entender como se dá essa relação entre a religião e o campo do político é o objeto de nossa investigação aqui.

**Palavras-Chave:** político, Habermas, Lefort, religião.

## 1. A FILOSOFIA ACIMA DOS DEMAIS SABERES

Entre os temas de que tem se ocupado Habermas em seus últimos textos, a resposta à questão sobre o lugar da religião e dos religiosos na esfera pública nos chamam especial atenção. Primeiro, o filósofo alemão tem procurado estabelecer os limites da atuação de grupos religiosos na esfera pública. Segundo, ele o faz buscando justificar o campo de legitimidade de tais limites para se preservar a integridade e a autonomia das instituições políticas e jurídicas frente às intenções de tais grupos e indivíduos orientarem as decisões política, de governo e legais segundo pressupostos fundados em visões de mundo incompatíveis com uma esfera pública secularizada e plural. Em Habermas (2006; 2007) se observam argumentos justificando por que a religião e os religiosos devem estar obrigados a desistir da pretensão do “monopólio de interpretação

---

<sup>1</sup> Douglas Ferreira Barros é Professor de Filosofia na PUC-Campinas. Doutor e Pós-doc em Filosofia pela Universidade de São Paulo, iniciou os estudos sobre a relação entre política e religião em seu período de doutorado sanduíche na EHESS - Paris. Tem se dedicado à pesquisa, entre outros temas, da relação entre soberania e a Teologia-Política na modernidade e na contemporaneidade. Vinculado ao PPG em Ciências da Religião da mesma Universidade é autor de, entre outros, *Julgar a República: método, soberania e crítica à liberdade no Methodus de Jean Bodin*. São Paulo: Loyola/FAPESP/Discurso, 2012. Lattes: id=K4736867U1. Email: [douglasbarros@gmail.com](mailto:douglasbarros@gmail.com)

e à forma abrangente de vida” (2007, p.53). Em defesa desse esforço racional de construção de um horizonte pluralista e secular para a esfera pública, Habermas defende que nem sempre são os religiosos os únicos a cometer equívocos a respeito do lugar da religião em contexto público.

Filósofos contemporâneos têm contribuído para uma má interpretação acerca do lugar da religião na esfera pública devido a que se apropriam do conceito do político, formulado pelo jurista alemão Carl Schmitt. Ao invés de concentrarem a análise sobre as razões por que uma esfera pública secular e plural é a pré-condição para a instituição de ordenamentos políticos mais justos e regulados segundo os princípios dos esclarecimento, filósofos têm assumido um papel que não seria de esperar que assumissem com tamanha desenvoltura. Tais colegas, diz o alemão, “...estendem seus raciocínios aos domínios metafísicos, que parecem transcender o tipo trivial de políticas administrativas e de luta de poder, tal como as conhecemos” (2011, p.16).

Ernesto Laclau, Giorgio Agamben, Claude Lefort e Jean Luc-Nancy se equivocaram quanto ao melhor modo de abordar o tema da religião e de sua relação com a esfera pública, uma vez que se envolvem na armação estabelecida por Schmitt. O conceito do político, tomado na acepção do jurista, remete a avaliação do poder à figura de um indivíduo que concentra em si o comando e cujas relações com os subalternos (poderes e demais indivíduos) e a extensão do domínio sobre os mesmos ultrapassam a mera dimensão imanente na qual ele está constituído: ao decidir sobre a exceção, o soberano transcende a condição de mero poder político constituído e legítimo.

Lefort teria, segundo Habermas, cometido o deslize de avaliar o conceito do político sob o viés da filosofia. Nesse caso, ela assume um lugar de disciplina acima dos demais domínios do conhecimento, na condição de fornecer a última palavra acerca dos grandes problemas. Não obstante tenha se envolvido na armação schmittiana, Habermas reconhece que o pensador francês torna a questão do político mais complexa. Ele recorre à diferença entre o político (*le politique*) e a política (*la politique*) a fim de nos tornar conscientes de que “toda sociedade que esquece suas bases religiosas está trabalhando sob a ilusão da pura auto-imanência” (2011, p.16).

A reprimenda em relação ao papel da filosofia como formuladora de um conhecimento do político -“era em que a filosofia poderia se elevar acima das outras disciplinas pertence ao passado”- não afasta definitivamente as perspec-



tivas de Habermas e Lefort. O primeiro acrescenta que as ciências sociais lidam com a “política” - com a “luta e o exercício do poder” - e com as “políticas”, a saber, “os objetivos e estratégias perseguidos por atores políticos em diferentes campos”. Os filósofos, reconhece Habermas, não demonstram tanta competência para lidar com “o sistema político” enfim: “o político já não parece constituir um problema filosófico sério...” (p.16).

Tomemos essa conclusão como motivo para observar a abordagem lefortiana, uma vez que nos conduz a observá-la colocando ênfase sobre dois aspectos: a) a respeito da própria formulação do pensador francês sobre o político e o por que do seu distanciamento daquilo que Habermas chama de luta do poder ou de estratégias políticas de condução do poder; e b) entender que aspecto da abordagem lefortiana poderia denotar que não ele toma a questão do político como problema filosófico sério.

## **2. LEFORT E O POLÍTICO: PERMANÊNCIA DO RELIGIOSO, DO TEOLÓGICO-POLÍTICO**

A interrogação sobre o político na acepção de Lefort ultrapassa muito aquela estabelecida por Schmitt, segundo a qual a cisão entre os pólos (amigo/inimigo) renunciaria um conflito sem solução aparente. O francês recusa assumir a condição de quem toma o político como um dado objetivo, algo de que se pode ter uma noção exata, um fenômeno do qual se podem esquadrihar a dinâmica, a estrutura, a composição das linhas de força que atuam sobre si, enfim, do qual se obtém um conhecimento orientado por um método.

Partindo de outra direção, a abordagem de Lefort não concorda com o fato de que se possa conhecê-lo como se fosse um dado disponível a um Sujeito, “puro conhecedor, conferindo-lhe uma neutralidade científica, fazendo com que adquira, por meio da coerência. De sua construção ou de suas observações a certeza de sua posição” (LEFORT, 1991, p.253). Sobre o político operam uma variação de elementos que tornam impeditivo que sobre ele se debruce um sujeito imparcial munido de ferramentas apropriadas a decifrá-lo integralmente.

O critério do que é *politique* constitui o critério do que é non-*politique* -isto é, econômico, social, jurídico, estético ...ou religioso. Essa operação não é inocente; exerce-se sob a fachada de uma evidência tomada de emprésti-

mo ao domínio que se constituiu como sendo do conhecimento exato[...]De qualquer maneira, toda tentativa de conceber a variação das combinações procede da operação primeira que recorta os dados sociais a fim de cercar o inteligível. E essa operação é ainda guiada por um princípio que erige o Sujeito em puro conhecedor, conferindo-lhe uma neutralidade científica, fazendo com que adquira, por meio da coerência de sua construção ou de suas observações, a certeza de sua posição (LEFORT, 1991, p.253).

A “outra exigência de conhecimento” de que fala o pensador francês demarca sua diferença por concentrar a atenção nos “princípios geradores da sociedade, ou , melhor dizendo, das diversas formas de sociedade” (LEFORT, 1991, p.253). Estes princípios são constitutivos da divisão social que atravessa toda sociedade e da qual nenhuma outra divisão (amigo/inimigo, por exemplo) é tão reveladora dos meandros do social e dos interesses que atravessam a esfera do político quanto estes das diversas formas de sociedade.

Com relação a Schmitt, a perspectiva de Lefort conserva apenas o que toda formação social é marcada por uma divisão. A afirmação de que esta se dá entre amigo/inimigo parece a Lefort vazia de sentido, aleatória, uma vez que por si mesma não explica a posição dos sujeitos no contexto social, os interesses que os conduzem na instituição e na condução do poder, a sua vinculação a determinados grupos e a oposição a outros, os movimentos que operam sobre as instituições para que estas favoreçam sua posição e se articulem aos seus interesses e bloqueiem a posição alheia, assim como outros interesses. Enfim, a divisão de que nos fala Lefort ancora-se ainda na matriz econômica, embora não se explique exclusivamente por ela.

A comprovação disso reside em que o francês reconhece que o elemento teológico-político é indissociável da divisão originária na instituição do político. Como se respondesse a Habermas, Lefort destaca que o reconhecimento da permanência do teológico político na divisão social se ampara primeiro no modo como a filosofia compreende a religião e sua relação com os homens e o próprio político. É nessa acepção que, sob o nome de *politique*, deve-se compreender tanto os princípios que dizem respeito

à elaboração de uma forma política -em virtude da qual são fixadas a natureza e a representação do poder, a natureza e a representação da divisão social (divisão entre classes e grupos) e, simultaneamente, são agenciadas dimensões de uma experiência do mundo - e o que diz respeito à elaboração de uma forma religiosa -em virtude da qual o visível atesta uma profundidade, os vivos são designados por meio da relação com os mortos, a fala

dos homens encontra sua garantia em um acordo primordial, os direitos e os deveres são formulados em referência a uma lei originária (LEFORT, 1991, P.258-9).

Os princípios de que nos fala Lefort envolvem os eventos constitutivos do poder, assim como os da experiência de mundo dos homens. Daí porque serem indissociáveis a representação da divisão social (divisão de classes, grupos, poderes etc.) e os motivos de os homens remeterem a sua experiência de vida concreta a um além do mundo, imaterial. Por absurdo que isso possa parecer a um filósofo pós-metafísico, a “elaboração de uma forma religiosa” qualquer que ela seja dá elementos para que se explique a profundidade na qual se amparam os sentimentos humanos acerca do outro e daqueles que identificam como iguais ou semelhantes, os interesses que justificam os direitos, as noções que dão a base das leis. Diz Lefort: “Em suma, tanto o político quanto o religioso põem o pensamento filosófico em presença do simbólico -não no sentido conferido pelas ciências sociais, mas sim no sentido em que um e outro comandam, por meio de suas próprias articulações, um acesso ao mundo” (p. 258-9).

Aqui se vê que tanto a filosofia ilumina a presença do religioso na constituição do político, quanto esta relação é o que coloca o pensamento filosófico em presença do simbólico: “um e outro comandam, por meio de suas próprias articulações, um acesso ao mundo”. Isso é o que importa a Lefort, o acesso ao mundo do simbólico pelo qual os homens operam a experiência na história, o mundo da vida. Sobre esse aspecto, uma constatação se impõe e se coloca em atrito com uma noção secular do projeto filosófico da modernidade. Diz Lefort: “Porém, disso concluir que o religioso enquanto tal possa, deva ser apagado, ou na melhor das hipóteses, confinar-se aos limites da opinião privada, há um passo que parece intransponível. Como admiti-lo, com efeito, sem perder precisamente a idéia de sua dimensão simbólica, de uma dimensão constitutiva das relações do homem com o mundo?” (1991, .259).

O confinamento do religioso ao plano do privado poderia, com a perda da dimensão simbólica das relações do homem com o mundo, fazer com que os próprios homens não se abram para a compreensão sobre o seu lugar e a sua própria condição neste mesmo mundo. Há aqui uma compatibilidade entre a tarefa da filosofia, no que tange à indagação sobre o lugar do homem no mundo, e o que possibilita a religião. Afirma Lefort:

o pensamento filosófico quer preservar a experiência de uma diferença entre opiniões, para além do que esta supõe: o consentimento na relatividade dos pontos de vista, não está à disposição dos homens; não advém *na* história dos homens e não poderia ser nela abolida; põe os homens em relação com a sua humanidade, de tal sorte que esta não poderia fechar-se em si mesma, postular seu limite, absorver nela sua origem e seu término. Que a sociedade humana só tenha uma abertura para si mesma quando apanhada em uma abertura não feita por ela, isso, justamente, é o que diz toda religião, cada uma a sua maneira, assim como a filosofia, e antes dela, embora em uma linguagem de que esta não pode se apropriar” (p.259).

A compatibilidade entre essas duas dimensões da experiência humana em relação com o campo simbólico e abstrato -a filosofia e a religião- reside em que, ambas, cada qual a sua maneira, fornecem uma abertura de inteligibilidade para que o homem compreenda a sua relação com o mundo. Vale ressaltar que essa possível inteligibilidade a religião propiciou aos homens bem antes da própria filosofia.

A imagem segundo a qual a filosofia é rival da religião é tão falsa a Lefort quanto a esperança de que a primeira possa apagar os supostos equívocos de compreensão acerca do mundo, do homem, da natureza e do cosmos, causados por uma composição literária que é elevada, não se sabe bem por que e nem por quem, à condição de sagrado. A filosofia, entretanto, se recusa a tomar como verdade a versão que as igrejas cristãs conferem à Revelação. E se, por princípio, afirma o filósofo: “se subtrai à autoridade do Texto; se se afasta da imagem de um Deus vindo a se encarnar, sobre a terra, na pessoa de seu filho - não postula a não-verdade como mentira ou como engodo” (p.259). A filosofia não tem como afirmar, por mais que Marx e seus herdeiros o tenham tentado, que a religião seja uma escola de enganos; por sua vez, a filosofia não tem como assumir como instrumentos seus aquilo que a religião toma como seus pilares: a crença no poder do sagrado; a certeza de que o sagrado habita outro mundo que os homens. Aqui Lefort reconhece que os motivos por que a filosofia se distancia da religião não constituem de modo algum um menosprezo ou identificação da sua elaboração ao erro. Muito diferente disso:

a filosofia descobre na religião um modo de figuração, de dramatização das relações que os homens estabelecem com o que excede o tempo empírico, espaço no qual se travam suas próprias relações [...] é preciso admitir que a mudança de religião [talvez das originárias para o cristianismo?] Não apenas dá a ler os sinais de uma invenção humana do divino, mas também os sinais de uma decifração do divino, ou, sob a aparência do divino, do excesso do ser com relação ao aparecer. Nesse sentido a religião moderna, o cristianismo, está a demonstrar ao filósofo o que existe para pensar. Recusado,

enquanto enunciador da Revelação, ele se vê, simultaneamente, atribuir, enquanto modo de enunciação do divino, um poder de revelação, do qual a filosofia não pode se abster, pelo menos quando ela não mais separa a questão da natureza do homem da questão da história do homem (p.260).

## **CONCLUSÃO: INDISSOCIABILIDADE ENTRE O FILOSÓFICO E O RELIGIOSO NO PLANO DO POLÍTICO**

A constatação dessa relação entre filosofia e religião para Lefort joga luz sobre a nossa compreensão do político. O pensador insiste que é necessário que a filosofia leve em conta a religião como manifestação e operação do simbólico, sem o que ela própria filosofia perde uma das chaves de explicação da relação do homem com o mundo. Sem a inteligibilidade da relação entre o homem e o simbólico se torna infrutífera a tentativa de compreensão do político.

O pensamento filosófico deve se dar conta do advento “da representação Deus-Homem”, pois desta é que tanto a filosofia quanto a religião acedem ao que o homem projeta de si sobre o universo e o que ele aguarda com tal projeção: proteção?; salvação?; redenção?; evitar a morte? Diz Lefort:

A filosofia moderna não pode ignorar sua relação com a religião moderna; não pode se manter à distância do trabalho da imaginação, submetê-lo a um puro objeto de conhecimento, desde que já não pode dissimular, mesmo quando cede ao fantasma que postula o fim da religião, pois também existe um trabalho do pensar filosófico, um deslocamento da sede de sua interrogação (p.260).

A filosofia deve então reconhecer que, ao acessar o vasto campo do simbólico pelo qual os homens buscam explicar a sua condição no mundo, ela mantém estreito vínculo com o religioso. O campo do político é, pois, a dimensão em que se manifestam, entre outros aspectos, certos efeitos da relação que os homens mantêm com o simbólico –as palavras, os desejos, os interesses, as opiniões etc. É no político que os homens identificam seu lugar de pertencimento, onde manifestam a sua condição e a posição na relação com os outros. Como decifrar o político sem considerar esse acesso humano ao simbólico, ao sagrado, ao religioso? A noção do político deve, portanto, incorporar a compreensão sobre o religioso e o sagrado.

## REFERÊNCIAS

HABERMAS, J. “‘The Political’: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology”. In.: MENDIETA, Eduardo Mendieta & VanAntwerpen, Jonathan & Calhoun, Craig. **The power of religion in the public sphere**. New York: Columbia University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. **Entre naturalismo y religión**. Barcelona: Paidós, 2006.

\_\_\_\_\_. & RATZINGER, J. **Dialética da secularização: sobre razão e religião**. Aparecida: Ideias & Letras, 2007.

LEFORT, C. **Pensando o Político**. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

# O sagrado e o profano em Durkheim na perspectiva da teologia política de Carl Schmitt.

Maria Elisa Silveira de Souza<sup>1</sup>

## RESUMO

Em *As formas elementares da vida religiosa*, Émile Durkheim conceitua os termos sagrado e profano, relacionando-os entre si. Por seus estudos, conclui que o sagrado promove a organização do profano e, por conseguinte, organiza a vida coletiva. Na reflexão que promove sobre o poder soberano, em “O conceito do político”, Carl Schmitt utiliza o termo “sacralização do político”. A partir da concepção de religião em Durkheim, a presente comunicação pretende clarear os conceitos de sagrado e de profano e, também, estabelecer relações com a hipótese de sacralização do profano, no universo dos estudos empreendidos pela Teologia Política acerca da ligação entre a teologia e a secularização. A proposta é, pois, estabelecer diálogo entre a concepção schmittiana de sacralização na esfera política e o entendimento durkheimiano de que o processo de sacralização é um modo de organizar a coletividade. Florescerão, daí, interpretações a respeito da nebulosa relação entre o espaço público e as religiões.

**Palavra chave:** *Sacralização. Sagrado e Profano. Teologia Política.*

## INTRODUÇÃO

A relação entre sagrado e profano é tema presente em várias análises no campo das ciências da religião. Durkheim é um dos autores que atentaram para essa relação. Para ele o sagrado e o profano só existem em relação um com o outro produzindo, a partir dessa relação, a organização da vida coletiva.

Seu objetivo como sociólogo é encontrar a base nuclear dos conceitos, nesse caso, é preciso identificar um ponto de convergência entre as religiões. Partindo da investigação dos estudos etnológicos dos povos tribais australianos, Durkheim pressupõe que existe algo na estrutura da religião que é visível em todas as religiões. Para chegar nessa concepção ele utiliza o método comparativo,

<sup>1</sup> Mestranda no programa de pós-graduação em ciências da religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. lisasilveirasouza02@hotmail.com

porém se policia sendo rigoroso para não cair no erro de generalizar.

A religião para ele não se define por uma crença em uma divindade, mas é um fato social – externo, coercitivo e geral. Dessa maneira Durkheim a coloca como imanência, em contra partida aos que identificam a religião com pressupostos transcendententes.

As categorias para se pensar a realidade para ele, estão inseridas na dicotomia entre sagrado e profano. O sublime que caracteriza o sagrado estaria ligado à moralidade (motivo de estabilização da vida social). Todavia, o cotidiano, a vulgaridade dos desejos individuais do mundo empírico e sua instabilidade caracterizam o profano.

Na presente comunicação, temos por hipótese que a sacralização e des-sacralização da realidade é permanente e, por conseguinte, traremos, para o texto, a interpretação de Carl Schmitt sobre o que denomina sacralização do político, procurando estabelecer alguns paralelos entre o jurista alemão e o sociólogo francês.

## 1. RELAÇÃO ENTRE SAGRADO E PROFANO

O homem natural, que é um ser social, possui construtos sociais que são: costumes, ideias, práticas, leis, religião etc., ou seja, o ser social que constrói esses ideais. Portanto, diferente dos pensadores que analisavam a religião como algo a ser superado, Durkheim identifica a importância dela na estrutura social. Analisa a religião a partir de dois componentes, identificando a existência de duas esferas em que as religiões separam o mundo: o sagrado e o profano. Para chegar nesse conceito, promove uma etnologia dos rituais das tribos australianas e identifica algo basilar que consiste em todas as religiões. O totemismo, para Durkheim, é a forma de estruturação cultural primária e essencial, pois é a primeira representação produzida pelo homem, vinculada à moral, sendo uma expressão psíquica. Não existe possibilidade de separar o totemismo da forma social basilar; essa ligação é mais fácil de ser vista. Um dos rituais que ele analisa em seu livro *“As formas elementares da vida religiosa”*, são os ritos piaculares em que descreve:



Esses tipos de práticas são gerais em toda a Austrália. Os ritos funerários, ou seja, os cuidados rituais dispensados ao cadáver, a maneira como é enterrado, mudam com as tribos [...]. Mas as cerimônias de luto propriamente dito reproduzem por toda a parte o mesmo tema; as variantes constituem apenas pormenores (DURKHEIM, 2008, pg. 466).

As tribos australianas efetuavam rituais de luto, realizados coletivamente, produzindo um sentimento de catarse. Durkheim, analisando esses rituais, identificou que as pessoas lamentavam não por se sentirem tristes, e sim pela necessidade de reproduzirem o sentimento de luto coletivo, promovendo uma coesão social. Crenças religiosas são representações coletivas, assim como os principais ritos são realizados coletivamente. As instituições religiosas são grupos de pessoas que possuem uma crença em comum e de maneira coletiva participam de conjuntos de rituais. O rito antecede o mito, pois, mito para ele é apenas representação dos ritos.

A característica essencial da religião, para ele é o sagrado, que é algo extraordinário, enquanto que seu oposto, o profano, está relacionado às coisas ordinárias e mundanas. Essa distinção entre sagrado e profano não é da mesma ordem que a distinção entre sobrenatural e natural. Coisas sobrenaturais não são necessariamente coisas sagradas, nem coisas sagradas são forçosamente sobrenaturais. O ponto central de sua análise recai no fato de que o sagrado está associado à sociedade. As crenças religiosas são representações coletivas e os principais rituais religiosos são praticados coletivamente (GUERRIERO, 2012, pg.13).

Dessa forma, o sagrado na concepção durkheimiana está associado à sociedade e não a algo sobrenatural. Logo, a sociedade é a alma da religião. A religião ajuda na formação do intelecto, pois, o indivíduo de maneira coletiva aprende a pensar, a partir de categorias religiosas.

O sagrado só pode aparecer em âmbito social, este, sim, um nível superior, exterior e coercitivo sobre os indivíduos. Então, o animal totêmico não é o elemento em si do sagrado, é apenas um elemento que desperta respeito. Os símbolos que significam o animal totêmico, que cada indivíduo de cada clã carrega consigo, são apenas símbolos do sagrado. Mas o sagrado mesmo é a sociedade. O que inspira o sentimento religioso é a própria sociedade. A religião não apenas tem sua origem na sociedade, mas identifica-se com ela (GUERRIE-

RO, 2012, pg. 17).

E, decorrente dessa relação em que o sagrado promove a organização do profano, a religião produz regras que auxiliam na organização social. Por conseguinte realiza uma função social.

As crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que essas mantêm entre si e com as coisas profanas. Enfim, os ritos são regras de comportamento que prescrevem como o homem deve se comportar com as coisas sagradas (DURKHEIM, 2008, pg. 72).

## 2. A SACRALIZAÇÃO DO PROFANO

A partir dessa análise durkheimiana do sagrado como maneira de organização social promove-se a interpretação de Carl Schmitt, jurista e pensador contemporâneo, que analisa a modernidade e a secularização como a transferência do Deus transcendente para o eu romântico, correspondendo a um en-deusamento do indivíduo.

Existe uma sacralização do político, emergindo o fenômeno da secularização na esfera pública (ADVERSE, 2008, p.371). Ao trazer o político para a esfera religiosa, Adverse escreve:

A secularização, portanto, parece evidenciar a incapacidade da sociedade moderna conferir um fundamento para a ordem, ou ainda de construir uma ordem política. Dizendo de outra maneira, a secularização aparece como o *pis aller* de uma sociedade que perdeu de vista o transcendente, mas não inteiramente. As categorias metafísicas restam, assim como resta a única instituição capaz de conferir forma jurídica, estética e política na atualidade: a Igreja Católica. Seu poder representativo é evidenciado pelo fato de seu líder supremo ser o vigário da figura ausente do cristo. A Igreja mantém viva assim a noção de autoridade sob a qual pode se abrigar uma autêntica prática política. A tentativa de substituir a representação do transcendente pela idéia de humanidade se revela infrutífera, pois esta é por demais abstrata, assim como fracassa a iniciativa liberal de fundar a prática política de governar sobre leis imanentes: “nem as coisas nem as pessoas necessitam de um ‘governo’ quando o mecanismo do econômico e do técnico cede a leis imanentes” (SCHMITT apud

ADVERSE, s/p). [ADVERSE, 2008, s/p]

O conceito de secularização para Schmitt está ligado à ideia de transferência, portanto existe uma transposição de conceitos religiosos ou teológicos para a esfera mundana/política.

Schmitt identifica que a interpretação moderna de desvalorização dos conceitos religiosos leva à desordem, pois, é necessária a religião para manter a ordem. Dessa maneira, existe um ponto de convergência entre as teorias dos autores pois, como vimos acima, a religião para Durkheim é um fato social e possui uma função social, que organiza a vida coletiva. Se pensarmos a partir da óptica schmittiana, a sacralização do político seria a necessidade de manter essa relação entre o sagrado e profano, na esfera pública possibilitando a organização social.

Nesse caso, a secularização assumiria um outro papel na teoria de Schmitt: reivindicando a conexão entre teologia e política, oferece a única possibilidade de uma fundamentação para o político em um tempo no qual a perda da transcendência implica constantemente a ameaça de “esvaziamento do mundo”. (ADVERSE, 2008, p.376).

De maneira similar com a análise de Adverse, esse ensaio pressupõe que existem, na esfera política, conceitos religiosos secularizados e não identificá-los corretamente é consequência da tentativa da modernidade de interpretar a religião como algo a ser superado e desnecessário, o que ocasiona erros nas interpretações dos fenômenos.

Schmitt atenta para o conceito de secularização, a partir do nexo que a secularização estabelece entre o teológico e as teorias modernas de Estado, todavia sua análise desses conceitos situa-se no quadro de uma “sociologia dos conceitos jurídicos”, ou seja, está em questão o estabelecimento de relações entre os conceitos jurídicos e o contexto sócio-cultural em que eles aparecem, de modo que inclui, em tais universos, as concepções teológicas e filosóficas (ADVERSE, 2008, p. 375).

Por fim, a partir da óptica schmittiana, essa inserção da religião no espaço público é algo habitual. Dessa maneira, não é possível analisar o estado civil totalmente desconexo dos conceitos teológicos. Logo sem compreender a

concepção do Estado, a partir de conceitos teológicos secularizados, caímos em uma fatal obscuridade da compreensão de decisão, que é um dos conceitos base do Estado para Schmitt.

## REFERÊNCIAS

ADVERSE, Helton. “Política e secularização em Carl Schmitt”. In.: **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, nº 118, 2008. Acesso em 20 jun. 2017.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Trad. Joaquim F. Neto. São Paulo. Ed. Paulus. 2008.

GUERRIERO, Silas. “A atualidade da teoria da religião de Durkheim e sua aplicabilidade no estudo das novas espiritualidades”. **Revista Estudos de religião**, nº 42, 2012.

SCHMITT, C. **Politische Romantik** 1919. Berlim: Duncker & Humblot, 1998 (6a edição).

\_\_\_\_\_. **Teologia política**. Trad. de E. Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

\_\_\_\_\_. **Catolicismo y forma política**. Trad. de C. R. Miguel. Madri: Tecnos, 2000.

\_\_\_\_\_. **O conceito do político**. Trad. Alvaro L.M.Vallis. Rio de Janeiro. Vozes, 1992.

# Religião como fundamento ético dos direitos humanos segundo John Finnis

Laura Souza Pires do Rio<sup>1</sup>

## RESUMO

O homem de hoje vive uma intensa busca pela preservação da dignidade humana, de tal forma que existe um aumento de reivindicações pelo “bem”. Para tanto, neste trabalho será estudado o pensamento jusnaturalista, advindo das obras de John Finnis, o qual realizou uma reconstrução inovadora na teoria do direito natural de Tomás Aquino. Assim sendo, é preciso ressaltar a existência de sete bens que o autor os caracteriza como “fundamentais básicos”, dentre eles a “Religião”. Tais bens foram por ele reelaborados, e consistem em valores inerentes ao ser humano, e por assim o serem são essenciais para o “florescimento humano” de cada indivíduo. Nesse sentido, essa comunicação propõe-se a analisar como a teoria do direito natural de John Finnis colabora para pensar o lugar da religião na esfera pública, especificamente como fundamento ético para a formação dos direitos humanos. A análise será realizada mediante a leitura das obras do autor acerca deste tema, principalmente “Natural Law & Natural Rights” e “Religion & Public Reasons”. Como resultado geral, indica-se a necessidade de se fundamentar eticamente os direitos humanos sob a base dos bens humanos fundamentais básicos da teoria do direito natural de John Finnis. Dessa forma, fundamentando-se os Direitos Humanos na “Religião”, por exemplo, considerando-a como bem fundamental básico será possível pensar a importância do seu lugar na esfera pública, como essencial bem para o florescimento humano, bem como, para o bem comum da sociedade como um todo.

**Palavra-chave:** *Florescimento humano. Religião. John Finnis. Direito natural. Direitos humanos.*

## INTRODUÇÃO

O homem de hoje vive uma intensa busca pela preservação da dignidade humana, de tal forma que existe um aumento de reivindicações pelo “bem”. Mas

---

<sup>1</sup> Bacharel em Direito na Faculdade de Direito Milton Campos. Mestranda na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – Departamento de Ciências da Religião – Bolsista da FAPEMIG – laurapiresdorio@gmail.com

como alcançar esse bem? O que pode ser determinado como bem?

Diante desses questionamentos apresentamos a presente comunicação que visa apresentar o pensamento jusnaturalista de John Finnis, o qual realizou uma reconstrução inovadora na teoria do direito natural. Nessa teoria o autor elege sete valores humanos e os considera como bens humanos fundamentais básicos. Esses bens proporcionariam, na visão do autor, a possibilidade a cada indivíduo atingir o ser florescimento humano, o bem comum, a plena felicidade.

A obra em que o autor primeiramente apresenta a Nova Teoria do Direito Natural foi publicada em 1980, sob a orientação de seu mentor Herbert Lionel Adolphus Hart (1907 -1992), sendo que esse lhe propôs o título da obra “Lei Natural e Direitos Naturais” (LNDN).

John Finnis é um jusfilósofo, nascido em 1940, na cidade de Adelaide na Austrália, e, desde 2004 possui cidadania britânica. Graduou-se em Direito na Adelaide University em 1962, recebendo uma bolsa de estudos para realizar o seu doutorado na Oxford University, concluído em 1965, sob a orientação de Hart. No decorrer da década de 1970, a pedido de Hart, o autor dedicou-se à elaboração de sua obra-prima “Lei natural e direitos naturais” publicada em 1980, sendo publicada no Brasil em 2007 pela editora Unisinos. Nessa obra o autor busca realizar uma reconstrução da teoria naturalista tomista, sendo robustamente fundamentado nos pensamentos de Tomás de Aquino e Aristóteles, o jusfilósofo propõe ainda uma Teoria do Direito Natural revigorada. A metodologia de estudo apresentada pelo autor em sua obra esclareceu que há nessa teoria algo além de superstição e obscurantismo religioso, o que contrapõe à maneira como é entendida pela resistência moderna e positivista.

O pensamento do autor a ser estudado, embora de base tomista, dialoga com filósofos modernos como Kant e Hume, sendo assim possível criar uma interface entre direito (direitos humanos), filosofia moral e teologia.

## **1 DESENVOLVIMENTO**

Entende-se primeiramente, que os Direitos Humanos são considerados como os direitos mais básicos da pessoa, os quais precisam ser assegurados e

incentivados pela sociedade. Contudo, para que esses direitos sejam eficazmente protegidos, eles precisam, conseqüentemente, estar fundamentados em uma teoria substancial do direito, que trata da razão moral, e que, estructure bens necessários ao florescimento humano. Na sua obra-prima “Lei natural e Direitos naturais”, Finnis apresenta tal teoria, na qual são estruturados sete bens humanos básicos. Essa teoria do direito natural não pode estar atrelada às decisões de quaisquer autoridades políticas, sendo-lhe impedida de ignorar a possibilidade do Florescimento Humano, o qual será alcançado através dos bens humanos fundamentais básicos. O Florescimento Humano segundo o entendimento do autor consiste na realização plena do bem estar do ser humano, *eudaimonia*, conforme anteriormente desenvolvido por Aristóteles (FINNIS, 2011, p 102-103). Ainda nesse sentido, John Finnis reflete sobre a precariedade dos direitos humanos, quando não fundamentados nos bens humanos fundamentais básicos, podendo ser ameaçados devido à uma má justificação de sua existência. Isso ocorre quando os direitos são considerados como humanos, sem qualquer fundamentação ética, somente porque pessoas interessadas o ditam como tal. Para evitar tais situações, Finnis demonstra que a fundamentação desses direitos deve recair sob a existência dos bens humanos fundamentais básicos, visando ao alcance do florescimento humano.

### **1.1 Religião e o florescimento humano**

Finnis enfatiza em suas obras a existência de sete bens que ele mesmo os caracteriza como “fundamentais básicos”, dentre eles a “Religião”. Tais bens foram por ele reelaborados, uma vez que Tomás de Aquino já havia reconhecido e eleito outros sete bens fundamentais diferentes desses. Os bens eleitos pelo autor consistem em valores inerentes ao ser humano, e por isso são essenciais para o “florescimento humano”, como diz, de cada indivíduo.

Para melhor compreensão acerca dessa reelaboração realizada pelo autor, segue a identificação dos bens fundamentais básicos como anteriormente classificados por Tomás de Aquino, bem como a nova classificação de Finnis:

<b>TOMÁS DE AQUINO</b>	<b>JOHN FINNIS</b>
Vida	Vida
Reprodução	Conhecimento
Educação Dos Filhos	Jogo
Busca De Deus	Experiência Estética
Vida Em Sociedade	Sociabilidade (Amizade)
Evitar Ofensa	Razoabilidade Prática
Evitar Ignorância	Religião

No que concerne à compreensão da “Religião” como bem humano básico, verifica-se que tal entendimento, muitas vezes, gera polêmicas, por exemplo, quando se discute qual “Religião” deveria ser preservada e incentivada. Contudo, o autor não visa à proteção somente de uma Religião específica, mas entende por esse bem, algo inerente ao ser humano em sua essência, se encontrando presente em cada pessoa, independentemente de sua escolha acerca da instituição a que irá ou não aderir. Isso ocorre até mesmo nos casos em que essa pessoa decida por não crer, por não seguir uma religião determinada institucionalmente (caso dos ateus e agnósticos). Assim, pressupõe-se que tais indivíduos, antes de decidirem por não crerem, questionaram o transcendente e, ao fazê-lo, o aspecto religioso se manifesta. Dessa maneira, não acreditando em uma religião institucionalizada, passaram a acreditar em uma ordem de conduta para sua vida, livre de uma instituição religiosa, livre de qualquer norma apresentada por um ser transcendente.

Ao percebermos a Religião como “bem”, precisamos compreender o seu papel no entendimento do autor, como sendo um dos sete bens humanos fundamentais e conseqüentemente fundamento para uma conduta ética, pautada na razoabilidade prática.

Assim, para que seja possível essa conduta ética, o indivíduo necessitará que os sete bens humanos básicos a ele inerentes sejam preservados. Logo, para tanto, a sociedade, representada pelas suas instituições munidas de autoridade deverá garantir que os mesmos sejam gozados pelos indivíduos. Isso deverá ocorrer no sentido de fomentar a cada um o seu Florescimento Humano.

Verifica-se que a teoria do direito natural abordada por John Finnis poderá nos auxiliar a questionar, problematizar, o lugar da Religião no espaço público. Tal compreensão será possível ao verificarmos a classificação da Reli-



gião como bem humano fundamental básico. Por assim o ser, a Religião deverá também, segundo o autor, ser fundamento ético para os Direitos Humanos, de forma a conduzir os seres humanos para uma conduta mais ética, mais humana.

## CONCLUSÃO

Diante da classificação de religião como bem humano básico fundamental, é possível analisar como a teoria do direito natural de John Finnis colabora para pensar o lugar da religião no espaço público. Isso ocorre sob a perspectiva de que por ser assim classificada, a religião também é considerada consequentemente como fundamento ético para a formação dos direitos humanos. A análise será realizada mediante a leitura das obras do autor acerca deste tema, principalmente “Natural Law & Natural Rights” e “Religion & Public Reasons”. Como resultado geral, indica-se a necessidade de se fundamentar eticamente os direitos humanos sob a base dos bens humanos fundamentais básicos conforme identificados por John Finnis, dentre eles a religião.

Como bem humano fundamental básico, a religião passa a ser entendida, segundo o autor determina, como essencial bem para o florescimento humano, assim como, para o bem comum da sociedade como um todo (FINNIS, 2011, p. 381). Essa plenitude (florescimento humano) somente será alcançada quando for respeitada a ordem natural abordada pelo autor, externa ao nosso próprio entendimento e, quando esses bens foram preservados.

Ressalta-se que em nenhum momento o autor a ser estudado irá defender uma religião específica, sendo que ele acredita na “liberdade religiosa”, pois cada indivíduo deve ter respeitada a sua liberdade. Essa liberdade permite a cada pessoa a possibilidade de escolher a religião que mais o aproxima da verdade a ser por ele conhecida, assim como não escolher religião alguma.

Não podemos nos esquecer de que, para que sejam garantidos os bens humanos, dentre eles a Religião, se faz necessária a ação das instituições humanas munidas de autoridade, como por exemplo, o Estado. Assim, cabe ressaltar que somente o Estado de Direito poderá efetivamente garantir a defesa dos Direitos Humanos. Contudo, destaca-se que ele deverá ser guiado pela defesa dos

bens humanos básicos, para que seja realmente “de Direito”.

Por fim, entendendo a religião com bem humano inserido na sociedade, podemos assim pensar na importância desse estudo para a própria sociedade. A sociedade busca o bem comum, a paz social, mundial, como muitos dizem e desejam em diversos eventos públicos pelo mundo. Mas não basta apenas dizer e desejar essa paz, esse bem, sendo preciso ver meios para alcançá-lo. Finnis, em suas obras, demonstra uma metodologia analítica que possibilita ao ser humano agir eticamente e em prol do bem comum da sociedade e buscando sempre o florescimento humano.

## REFERÊNCIAS

FINNIS, John M. **Natural Law and Natural Rights**. Oxford University Press. 1980, 2ª Ed. 2011.

FINNIS, John M. **Religion and Public Reasons: Collected Essays Volume V**. Oxford University Press. 2011.

FINNIS, John M. **Why Religious Liberty is a Special, Important and Limited Right**. Disponível em: <[https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1392278](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1392278)>. Acesso em 26 de jun. 2017.

FINNIS, John M. **Fundamentals of Ethics**. Ed. Georgetown University Press. Washington, D.C. 1983.

GEORGE, Robert P. **In defense of Natural Law**. Oxford. Oxford University Press. 1999.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização: sobre razão e religião**. Organização e prefácio de FloriznSchuller. Tradução Alfred J. Keller Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007.

LISSKA, Anthony J. **Aquina's Theory of Natural Law – An Analytic Reconstruction**. Ed. Clarendon Press – Oxford. Oxford University Press New York. 1996.

MARISCO, Nelson Nemo Franchini. **Teoria da Justiça de John Finnis**. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/13149>>. Acesso em 26 de jun. 2017.

MIRANDA, John Florindo de. **O insight prático no jusnaturalismo de John Finnis: Uma tese sobre a aquisição dos fundamentos da moral**. Disponível em: <[http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/13\\_johnmiranda.pdf](http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/13_johnmiranda.pdf)>. Acesso em 26 de jun. 2017.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS. Pró-Reitoria de Graduação. Sistema Integrado de Biblioteca. **Orientações para elaboração de trabalhos científicos**: projeto de pesquisa, teses, dissertações, monografias, relatório entre outros trabalhos acadêmicos, conforme a Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT). 2. ed. Belo Horizonte. PUC Minas, 2016. Disponível em: <[www.pucminas.br/biblioteca](http://www.pucminas.br/biblioteca)>. Acesso em: 26 ago., 2016.

SCARBI, Adrian. **O Direito Natural Revigorado de John Mitchell Finnis**. Disponível em: <<http://egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/67774-89204-1-pb.pdf>>. Acesso em 11 de novembro de 2016.

SOUZA, Elden Borges; PINHEIRO, Victor Sales. **Tomás de Aquino e a razão natural dos direitos humanos: pessoa e bem comum**. Disponível em: <<https://online.unisc.br/seer/index.php/direito/article/viewFile/6593/4664>>. Acesso em 11 nov. 2016.

SOUZA, Elden Borges; PINHEIRO, Victor Sales. **O Laicismo e a Teoria da lei natural, em Finnis: A Religião como bem humano básico**. Disponível em: <<https://www.ojs.ufpi.br/index.php/raj/article/view/5702>>. Acesso em 26 de jun. 2017.

SOUZA, Elden Borges; PINHEIRO, Victor Sales. **A Fundamentação Ética dos Direitos Humanos em John Finnis**. Disponível em: <<https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/direitoshumanosedemocracia/article/view/5513>>.

Acesso em 26 de jun. 2017.

TIERNEY, Brian. The Ideal of Natural Rights – Origins and Persistence. Disponível em:

<<http://scholarlycommons.law.northwestern.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1005&context=njihr>> Acesso em 24 jul. 2017.

# Religião, espaço público e igreja: a representação política da IBL e de seu agente religioso em Minas Gerais

Reinaldo Arruda Pereira<sup>1</sup>

## RESUMO

A sociedade contemporânea está em processo de mutação sociocultural, pluralidade religiosa e multiplicidade de agentes religiosos. Isso é indicador de que a religiosidade passa por reconfigurações e busca novos espaços de influência. A reconfiguração é, em alguns casos, rompimento com os invólucros denominacionais e uma oportunidade de inserção da igreja na política. A Igreja Batista da Lagoinha (IBL) está em reconfiguração, o que facilita a sua adaptação à mutação sociocultural, à pluralidade religiosa e à inserção na política. Com entrevistas, visitas e observações *in loco*, o objetivo deste trabalho foi o de analisar a inserção e a representação política da IBL e o papel político de seu agente religioso. A IBL precisava de um projeto político e ainda de um artifício comum em tempos de democracia: eleger um agente religioso e tê-lo como representante político para defender os interesses da organização.

**Palavras-chave:** *Religião. Política. Igreja. Representação. Agente religioso.*

## INTRODUÇÃO

A IBL pode ser considerada um fenômeno sócio-religioso que tem conquistado visibilidade social e influência política. Sua inserção na política e a sua contribuição para alavancar a carreira política de um pastor são demarcadores de seu carisma institucional. A IBL desenvolveu uma capacidade de adaptar e fazer articulações em diferentes tempos, circunstâncias e contextos. Sua habilidade de influenciar pessoas e de implementar ações inovadoras no campo religioso demonstram o sucesso da organização, como igreja instituída, como expressão artístico-musical.

---

<sup>1</sup>Doutor em Ciências da Religião. Faculdade Batista de Minas Gerais. [Reinaldoarrudapereira@yahoo.com.br](mailto:Reinaldoarrudapereira@yahoo.com.br)

## **1. POLÍTICA, RELIGIÃO E TEOLOGIA: A CONSPIRAÇÃO NO ENTORNO DO PODER**

Política, religião e teologia estão ligados à noção de poder, (Bourdieu, 2007), o qual está em toda parte e quanto mais ignorado, mais reconhecido e exercido, pois é invisível. Esses três conceitos conspiram no entorno do poder porque exercem um efeito emocional, “místico”<sup>2</sup> e psico-afetivo, pois são envoltos numa aura de mistério, mística e mítica. Política, religião e teologia conspiram no entorno do poder porque dizem respeito ao poder político e à política do poder. Chauí corrobora para essa compreensão: “Ora, sobre as inúmeras formulações cristãs, ortodoxas ou heréticas, católicas ou protestantes, medievais ou modernas, prevalece uma mesma concepção de Deus, sem qual a política não consegue ser pensada” (CHAUÍ, 2003, p. 88).

Política, religião e teologia, segundo Bourdieu (2007), são sistemas simbólicos e servem para a construção de uma dada realidade. Segundo Weber (2004b), política, religião e teologia são modos de vida e compõem a ação social e, como tal, são forma de vida, influenciando as experiências culturais e a prática social, atuando como ideias-forças no contexto de abertura e de investimento que as igrejas fazem na política e na eleição de seus representantes.

Política, religião e teologia provocam obediência, Foucault (2002), aquela gerada pelos saberes produzidos. A obediência é fruto de um poder orquestrado para disciplinar e controlar. A obediência intervém materialmente no corpo e na mentalidade dos indivíduos. Versando sobre Foucault, Silveira (2004), ressalta que o poder pastoral é um poder arcaico, e ainda sim, encontra espaço para a disciplina da mente, corpo e pensamento. Política, religião e teologia é um poder a-temporal, o que segundo Chauí (2003), propaga hierarquicamente em graus de comando crescente nas organizações, reforçando a conspiração no entorno do poder. A eficácia desta articulação se dá simultaneamente nas dimensões da vida humana: afetivas, econômicas, culturais e político-partidária, o que está sintonizado com o pensamento de Weber (2004a), pois todas as formações políticas são de força e se dirigem para fora.

Política, religião e teologia objetivam a obediência e/ou a dominação. A que se produz pela religião e teologia tem uma natureza diferente daquela

---

2 O sentido atribuído a este termo está ligado a mistério e, portanto, a algo que exerce fascínio.

produzida pela política. A obediência política visa à submissão às leis da cidade e do estado e o controle do corpo. A obediência religiosa e teológica visa à submissão espiritual: a Deus, à igreja como instituição religiosa e ao líder religioso. Chauí (2003), assinala que a obediência política, religiosa e teológica está estabelecida na transcendência da pessoa divina.

A tarefa da teologia, nessa perspectiva, segundo Higuier (1995) é superar a distância entre religião e cultura. Mas, essa sua tarefa, em termos eclesiais e devocionais, se enfraquece e se dissolve. Torna-se serva da política eclesial e do carisma institucionalizado, transformando-se em ensinamentos para manter a autoridade, a obediência e o servilismo. A teologia perde a tarefa transmutando-se em teologia do mando, servidão e dominação, pois o poder, seja ele qual for, é um favor divino inquestionável.

Com esta transmutação, o poder político deve caminhar de mãos dadas com a vontade extraterrena (divina), o que dá legitimidade à doutrina da eleição e da vocação ao cargo político. Para Miranda (1999), o que leva uma pessoa a ingressar-se na política não é o fato de ser um cristão. Mas, a crença religiosa na predestinação é que o faz obediente e vocacionado à política. Destaca-se, assim, que o ingresso e a militância na política são de natureza espiritual, vocacional e, portanto, algo que está em sintonia com a vontade de Deus.

## **2. A IBL, SUA REPRESENTATIVIDADE POLÍTICA E SEU REPRESENTANTE PÚBLICO**

Tomando-se por base Kinzo (2001), representação política está atrelada à autoridade e na política pode ser definida como a arte de criar determinado domínio e influência. A representação política e a atuação do político eleito pela IBL fazem parte das pretensões de se colocar o poder político a serviço do poder religioso. Segundo Piquet (1998), a candidatura de pastores tem sido um recurso recorrente para a transferência da influência religiosa para a esfera política.

A presença das igrejas evangélicas na política, para Burity (2003), foi atravessada por dois processos: a pluralização do campo religioso, com ênfase no crescimento e sua controversa visibilidade pública, e a transformação nas

relações entre estado e sociedade, gerando mudança na forma e conteúdo das políticas sociais. A inserção política da IBL explica-se pela “eficácia do carisma institucional”, Oro (2003), pelo seu crescimento<sup>3</sup> e pela necessidade de defender seus interesses. Explicar-se pelas estratégias de administração, publicidade e marketing adotadas, uma vez que a IBL é uma das instituições que mais produz bens de consumo religioso<sup>4</sup>.

A escolha do representante político da IBL, Vanderlei Miranda, pelo PTdoB foi influenciada por sua trajetória profissional. O Partido, em seu Art. 2º tem os postulados no trabalhismo, Nacionalismo, democracia plural, república federal e no solidarismo cristão. A aceitação de Vanderlei Miranda, representante político da IBL, era também sua aceitação como um sacerdote institucionalizado e um apresentador de televisão. A história de vida de Miranda é que permitiu a reunião de vários tipos de carismas: religioso, “artístico”, político e econômico. O destaque está no carisma religioso e econômico. O primeiro se apoia no discurso religioso-institucional, na fé e na revelação. O segundo<sup>5</sup>, em posses, *status* e acesso ao patrimônio cultural. Segundo Weber (2004a), o portador de um poder carismático conserva o seu caráter autêntico, fundamenta-se na fé em revelações, na convicção emocional de sua importância e no valor de uma manifestação religiosa e política.

A carreira política e religiosa Miranda foi construída tendo como base a autoridade carismática. Para Weber (2004a), este tipo de autoridade é de natureza lábil, o que se caracteriza pelas pregações e discursos políticos. A convergência entre os três tipos de carismas tem sua legitimidade em discursos religiosos, na retórica política e na imagética da TV.

Não há como separar o pastorado na igreja com o político na Assembléia Legislativa, já que em ambos tratamos e lidamos com o ser humano. Tanto na igreja quanto em meu gabinete aqui na Assembleia a minha função é ouvir e aconselhar aqueles que me procuram, pois, eles trazem para mim problemas da alma. Então, aqui o meu trabalho, é basicamente, um trabalho de cuidar de ovelhas (Dep. Vanderlei Miranda).

---

3 Já em meados da década de 90 a IBL contava com mais de 15 mil pessoas em seu rol de membros. Esse número de membros já nesta época garantia a eleição de um candidato à câmara municipal de BH.

4 A IBL como seus pastores, cantores, artistas e dançarinos, comercializam camisetas, livros, CD's, mensagens pregadas em livrarias, lojas especializadas de fonografia e em programas de TV.

5 Foi destacado pelo entrevistado a sua condição financeira como empresário, que mesmo sendo pastor não dependia do sustento financeiro do trabalho pastoral.



A religião, a igreja e os elementos religiosos são uma referência para Miranda e reforçam o elo entre o pessoal, o religioso e o político. Este fato foi constatado na campanha de vereador, com o *slogan* de seu programa Noite e Cia: “*Sem Jesus não dá para ser feliz*”. Mas, o aspecto religioso é realçado ainda mais na campanha de Deputado Estadual. Nos panfletos, cartazes, adesivos e santinhos, além do *slogan* “Fé em ação”, aparece, mesmo em pequenas letras, o *slogan* de seu programa de TV: “*Sem Jesus não dá para ser feliz*”.

A mistura entre o pessoal, o político, o midiático e o religioso é perceptível também na Assembleia Legislativa de MG. Em seu gabinete, existem dois *slogans*. O primeiro é “Fé em ação” e foi usado na campanha de deputado. O segundo é “A força do povo na Assembleia”. Há ainda no gabinete um texto da Bíblia, Provérbios 16:1: “*Ao homem pertencem os planos do coração, mas do Senhor vem a resposta da língua*”. A religião é um capital religioso e político eficaz. A utilização dos elementos e símbolos religiosos num espaço público/laico apresenta a eficácia de eliminar sua profanidade e de torná-los sagrado.

Numa outra perspectiva, assinala-se a grave “distorção” a partir da citação bíblica e dos *slogans*. A “distorção” se manifesta nos aspectos teóricos e práticos da ação político-religiosa. Isto é comprovado ao se confrontar os *slogans* “fé em ação” e “A força do povo na assembleia” com Provérbios 16:1: “*Ao homem pertencem os planos do coração, mas do Senhor vem a resposta da língua*”. A “distorção” está em afirmar uma dupla atuação do político, a da fé e a da força do povo na assembleia e, ao mesmo tempo, negá-las com o texto de provérbios, já que do Senhor vem a resposta da língua. Sobre o uso de elementos religiosos, Miranda é esclarecedora:

Embora o cristianismo na contemporaneidade represente, sobretudo, um traço cultural, a utilização dos seus símbolos na política, neste caso, obedece lógicas e interesses diferenciados, que não excluem as distinções doutrinárias e as múltiplas instâncias de interpretação da palavra revelada, no campo particular de cada denominação... (MIRANDA, 1999, p. 94)

É possível perceber um distanciamento entre as dimensões política e religiosa, já que não se concebe e nem se pratica a política e a religião como exercício da caridade e da esperança. Subjacente aos *slogans* estão o exclusivismo religioso e o favorecimento de grupos particulares, já que a prioridade do

deputado é atender evangélicos: *“Ao ser eleito Deputado Estadual a minha prioridade é defender a causa do Reino de Deus e depois agir em favor do povo evangélico”*. A impotência e a falta de ação do político, encontram-se respaldo nas análises feitas por Weber (2004b), que destacou a existência de uma dupla forma de dominação: a sacerdotal e a política. Para Bourdieu (2005), os formatos de dominação perpassam pela ideologia religiosa e produzem uma forma elementar da experiência lógica e do pensamento analógico que engendra uma unificação de universos que, até então, encontravam-se separados.

Há indícios de que a IBL esteve por trás de toda a trajetória política de Miranda. Sendo pastor, obteve apoio político, recebendo os votos para Deputado Estadual. Dos 47.933 votos, 36.259 são da Grande BH, quantidade próxima dos membros da IBL. Fatores interligados corroboram para a afirmação de que a IBL precisava de um representante político. O primeiro é a defesa dos interesses da organização que estava em processo de crescimento. O segundo é a comemoração do seu jubileu de prata em 2007, que sendo uma instituição cinquentenária, precisava da menção honrosa da Câmara Municipal e da Assembleia Legislativa Mineira.

As menções honrosas foram divulgadas no Site da Igreja e também no jornal “Atos e Fatos<sup>6</sup>”, instrumento criado pelo Deputado para propagação das atividades. Neste jornal, números 13, 14, 15 e 16, relatam-se as menções honrosas à IBL, ao Grupo Musical Diante do Trono e ao Conselho de Pastores: *“A iniciativa da homenagem na Assembleia legislativa à igreja Batista da Lagoinha surgiu mediante a comemoração do Jubileu de Ouro nesse ano de 2007”*<sup>7</sup>. Todos os eventos comemorativos contaram com a proposição, requerimento e influência política do Deputado Vanderlei Miranda, sua presença e seus discursos nos eventos mencionados. *“O Pastor da IBL, ex-vereador e Deputado Estadual, Vanderlei Miranda, também discursou e afirmou ser grato a Deus pela vida do pastor Márcio, da Ana Paula, do Diante do Trono e pelos 50 anos da Lagoinha”*.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

---

<sup>6</sup> “Atos e Fatos” é um informativo do Deputado com distribuição gratuita pela Assembleia Legislativa. Esse informativo é enviado para pastores de diversas denominações e para grande parte dos membros da IBL

<sup>7</sup> Relato retirado do Jornal Atos e Fatos.

A IBL, nos moldes dos grupos pentecostais e neopentecostais, em diferentes circunstâncias participa de acordos eleitorais e reúne esforços pela causa evangélica. Inicialmente sua inserção se deu na Câmara Municipal e em apenas dois anos, na Assembleia Legislativa de MG. Diante desses fatos, percebe-se uma nova forma de relação e de rearticulação da igreja no entorno da política e do poder da política. A relação da igreja com o poder político, conforme Cavalcanti (2001), tem sido estabelecida de forma subserviente, trocando favores e em contínua aproximação com os grupos dominantes e opressores. A inserção da igreja IBL e de um de seus pastores na política promove uma espécie de banalização. Banaliza-se a política e a democracia e a própria religião. Essa banalização acontece porque a igreja ao fazer política, vai perdendo a potencialidade de administrar os sonhos de um povo e de gerar esperança, além de se apegar e a valorizar ideais e interesses de indivíduos e de grupos particulares.

Por mais que o seu templo tenha se transformado num celeiro de votos, no período da campanha de Vanderlei Miranda, os laços religiosos que unem o político, a igreja, a liderança e sua membresia podem entrar em rota de colisão. Contudo, a existência dos laços religiosos é realçada nas próprias palavras do Deputado: *“Tanto na igreja quanto em meu gabinete, aqui na Assembléia, a minha função é ouvir e aconselhar aqueles que me procuram, pois, eles trazem para mim problemas da alma. Então, aqui o meu trabalho, é basicamente, um trabalho de cuidar de ovelhas”*.

Para o deputado, os laços religiosos são estreitos, fortes e sólidos e que a sua ação pastoral tem maior relevância do que a sua ação política. Seu pensamento e sua forma de encarar a missão política é sinônimo de tratamento da alma. Ou seja, política é uma ação muito mais espiritual, de vocação pastoral do que de um projeto e de um corpo de ações efetivamente pública. A ação política do representante da IBL está reduzida às ações pastorais, descrita como ouvir e aconselhar e ser solícito aos problemas da alma.

E os problemas da saúde, segurança, empregabilidade, educação, moradia, lazer, violência, entre outros? Como sua ação política é, basicamente, reduzida ao trabalho pastoral, a resposta a esses problemas está explícita no texto afixado em seu gabinete: *“...mas do Senhor vem a resposta da língua”*. Há carisma para lidar com os problemas da alma, mas falta competência e compromisso político para apresentar soluções para os graves problemas

sociais que afetam a sociedade.

A ausência de um projeto político e a falta de envolvimento da igreja evangélica com a sociedade, conforme Alves (2002), ilustram bem o jogo do poder. O que importa mesmo não é ser, mas parecer ser. O que Alves enfatiza esclarece as intenções e plano das igrejas evangélicas na política. “Política é caçada. Políticos são caçadores cuja presa é o poder. Mas, todo caçador sabe que o segredo da caçada depende da capacidade de ocultar, dissimular, enganar. Se a caça ingênua se deixar enganar, o caçador terá um troféu a exibir” (ALVES, 2002, p. 115). Nesta vertente, pelo anseio de uma prática cidadã mais consciente e comprometida com os sonhos de todo o povo, espera-se que a IBL faça mais do que simplesmente se fazer representar e ocupar um lugar cativo no espaço poder.

## REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. *Conversas sobre política*. Campinas, SP: Verus editora, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BURITY, Joanildo A. Religião e redes nas políticas sociais: legitimando a participação das organizações religiosas. In: *Estudos da religião*, n° 25. Universidade Metodista de São Paulo. Pós-graduação em Ciências da Religião, Vol. 1, n° 1, São Bernardo do Campo, SP: UMESP, 2003.
- CAVALCANTI, Robinson. *A igreja, o país e o mundo: desafios a uma fé engajada*. Viçosa: Ultimato, 2001.
- CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia. O discurso competente e outras falas*. São Paulo: Editora Cortez, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Política em Espinosa*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal Editora, 2002.
- HIGUET, Etienne Alfred. O método de teologia sistemática de Paul Tillich. In: Paul Tillich trinta anos depois: introdução à teologia sistemática. *Estudos da religião*, n° 10. Universidade Metodista de São Paulo. Pós-Graduação em Ciências

da Religião, São Bernardo do Campo, SP: UMESP, 1995.

KINZO, Maria D'Alva. A democratização brasileira: um balanço do processo político desde a transição. *São Paulo em Perspectiva*. vol.15, n.4, p. 3-12, out./dez. 2001.

MIRANDA, Julia. *Carisma, sociedade e política: novas linguagens do religioso e do político*.

Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

ORO, Ari Pedro. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol 18, n. 53, São Paulo: Out. 2003, pp. 53-59.

PIQUET, Leandro. Cultura cívica e participação política entre os evangélicos. In: FERNANDES, R. C. *Novo Nascimento*. Rio de Janeiro: ISER/Mauad, 1998.

SILVEIRA, Felipa. *Antropologia e "fisiologia moral" em Foucault*. Disponível em: <http://www.ufscar.br>. Acesso em 24 mar, 2017.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. São Paulo: Editora UnB: 2004a.

\_\_\_\_\_. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. São Paulo: Editora UnB: 2004b.

# Fórum Temáticos (FTs)



# FT 1: Fronteiras do imaginário religioso e educacional



## Coordenadores:

Prof. Dr. Amauri Carlos Ferreira – PUC Minas e ISTA/MG

Prof. Ms Anderson Marinho Maia – FACISA-BH/MG

Profa. Dra. Vânia Noronha – PUC Minas/MG

Profa. Ms Patrícia Simone do Prado – PUC Minas/MG

**Ementa:** Há uma complexidade em estudos sobre o imaginário tendo em vista as várias bases epistemológicas no qual ele se ancora. A educação e a religião são portadoras de um sistema forte de utilização de imagens como símbolo e como práticas simbólicas, porque sociais, consideramos ser o imaginário um potente referencial teórico para entendermos suas fronteiras na formação do sujeito individual e coletivo. Com o objetivo de compreender esta complexidade, apontamos para articulação entre as áreas de educação e religião, tendo em vista que ambas estão ancoradas no entre saberes (expressão utilizada por Gilbert Durand) para fundamentar a compreensão do imaginário. Estabelecemos como objetivos deste fórum discutir o imaginário na compreensão da imagem como uma representação do símbolo e de categorias analíticas que abram perspectivas para análise de fenômenos religiosos e educacionais. Esperamos comunicações que abordem categorias que compõem o imaginário, tais como: narrativas, ritos, mitos, utopias, representações, ideologias entre outras.



# A imaginação simbólica e a dimensão religiosa da criança<sup>1</sup>

Jacqueline Crepaldi Souza<sup>2</sup>

## RESUMO

O século XX acompanhou a construção de uma “civilização da imagem”. Transbordada de imagens prontas para o consumo, a imprensa e a comunicação escrita possibilitaram o estudo dos processos de produção, transmissão e recepção, um “museu” que se denomina: o *imaginário*. A criança faz parte deste contexto. Objetiva-se, nesta Comunicação, reconhecer e compreender como se dá a imaginação simbólica da criança e sua relação com a dimensão religiosa. Metodologicamente, serão utilizados, além de pesquisa bibliográfica, os livros de memória-aula<sup>3</sup> da pesquisadora, que colocam a imaginação simbólica da criança em destaque. Conclui-se afirmando que, se for educada a “ler” e compreender os símbolos, a criança aprenderá a respeitar os símbolos de sua religião e das outras, bem como a distingui-los de eventuais símbolos, como *hashtags*<sup>4</sup>, por exemplo.

**Palavras-chave:** Imaginação simbólica. Dimensão religiosa. Criança. Alteridade.

## INTRODUÇÃO

O imaginário é uma forma indireta de a consciência representar o mundo. O objeto que, por alguma razão não pode se apresentar à sensibilidade de forma concreta, é representado, contrapondo-se à forma direta da consciência representar o mundo, percebendo-o ou sentindo-o. Esta consciência indireta

---

1 Este trabalho é parte da Tese de Doutorado da pesquisadora: “Educar e cuidar da dimensão religiosa da criança: fundamentos psicossociais, pedagógicos e epistemológicos para a construção de uma proposta”, sob a orientação do Doutor Paulo Agostinho Baptista.

2 Doutoranda da PUC Minas com pesquisa financiada pela CAPES e PUC Minas. E-mail: jacquelinecrepaldi@yahoo.com.br.

3 A pesquisadora atua com o Ensino Religioso em uma escola particular de Belo Horizonte. Seus livros de memória-aula trazem um rico imaginário simbólico das crianças com idade entre quatro e oito anos.

4 *Tags* são palavras-chave ou termos associados a uma informação, tópico ou discussão que se deseja indexar de forma explícita no aplicativo Twitter, Facebook, Google ou Instagram. *Hashtags* são compostas pela palavra-chave do assunto, antecedida pelo símbolo cerquilha (#). As *hashtags* viram hiperlinks dentro da rede, indexáveis pelos mecanismos de busca.

do objeto ausente é “re-(a)presentada à consciência por uma imagem, no sentido amplo do termo” (DURAND, 1988, p. 12). Em Durand (1988, p. 12):

A consciência dispõe de diferentes graus da imagem (conforme ela seja uma cópia fiel da sensação ou simplesmente assinala o objeto), cujos dois extremos seriam constituídos pela adequação total, a presença perceptiva ou a inadequação mais acentuada, ou seja, um signo eternamente privado do significado, e veremos que esse signo longínquo nada mais é do que o símbolo.

Os signos alegóricos, ou seja, aqueles cuja tradução concreta é difícil exprimir de forma simples, como a justiça ou a verdade, contêm um elemento concreto do significado. Por exemplo, as tábuas da lei ou a balança, que são emblemas. Signos alegóricos se diferem de signos arbitrários que são puramente indicativos como as placas de trânsito, por exemplo. Portanto, “os signos alegóricos são obrigados a figurar concretamente uma parte da realidade que significam” (DURAND, 1988, p. 12). Para Eliade (2010, p. 172) ao compreender o símbolo, a pessoa consegue viver o universal.

A imaginação simbólica acontece quando o significado não é mais absolutamente apresentável e o signo só pode referir-se a um sentido, não a um objeto sensível. Conforme Durand (1988, p. 14-15) o símbolo é epifania, ou seja, aparição do indizível, pelo e no significante. Reconhecer a imaginação simbólica das crianças é tentar compreender o imaginário infantil como forma específica de relação das crianças com o mundo. Assim, algumas correntes teóricas da Psicologia entram em discussão. Uma delas é discutida por Sarmiento: o construtivismo, de Piaget. Para Sarmiento (2002, p. 2), nesta corrente, um “princípio de transposição imaginária do real” faz as narrativas literárias, cinematográficas e as brincadeiras das crianças serem radicalizadas. Neste contexto, uma indústria cultural é produzida para a infância (SARMENTO, 2002, p. 5).

## **1 O JOGO DA IMAGINAÇÃO E AS CRIANÇAS**

O jogo da imaginação, para as crianças, constitui uma transposição simbólica que sujeita as coisas à atividade do indivíduo, sem regras nem limitações,

pois, segundo Piaget (1975, p. 116):

Com a socialização da criança o jogo adota regras ou adapta cada vez a imaginação simbólica aos dados da realidade, sob a forma de construções ainda espontâneas, mas imitando o real; sob essas duas formas, o símbolo de assimilação individual cede assim o passo, quer à regra coletiva, quer ao símbolo representativo ou objetivo, quer aos dois reunidos.

Piaget (1975) diz que o simbolismo coletivo aparece por volta dos quatro aos sete anos com diferenciação e ajustamento de papéis, ordem e coerência. Nesta fase, há uma passagem do egocentrismo inicial para uma reciprocidade que, segundo o autor, acontece graças a uma dupla coordenação nas relações interindividuais e nas representações correlativas: “No que diz respeito ao simbolismo lúdico, convirá notar que todo o progresso da socialização culmina, não num reforço do simbolismo, mas na sua transformação, mais ou menos rápida, no sentido da imitação objetiva do real” (PIAGET, 1975, p. 179). Assim, o imaginário infantil se vê ligado a um valor simbólico. Um simbolismo coletivo se contextualiza. Esse imaginário coletivo é que permite explicar a “excepcional capacidade de resistência que as crianças possuem face a situações muito dolorosas ou ignominiosas da existência” (SARMENTO, 2002, p. 14). Assim, afirma-se com Sarmiento (2002, p. 5) que “o jogo de faz-de-conta é processual, permite continuar o jogo da vida em condições aceitáveis para a criança”.

Vê-se, portanto, a importância do simbolismo coletivo cuja raiz está nas relações. Gruen (1994) vê o símbolo como uma possibilidade de a criança sentir a vida e ver o seu sentido, mesmo nos aparentes absurdos do viver humano. Para ser capaz de celebrar, festejar, agradecer, a criança precisa simbolizar. Segundo Gruen (1994, p. 34), educada a “ler” os símbolos, a criança aprenderá a respeitar o símbolo de sua religião e das outras religiões. Reconhecer símbolos também ajuda a criança a distinguir o símbolo de sua religião de eventuais símbolos, como *hashtags*, por exemplo.

Em relação a esta produção tecnológica e cultural, vê-se que, atualmente, há uma apropriação do imaginário direcionado para as crianças. Exemplo disso são os *hashtags*, por vezes atrativos, que se aproximam facilmente das crianças e podem causar vítimas<sup>5</sup>. Eles representam a falta de sentido pelo qual

<sup>5</sup> Entre os símbolos que causam vítimas, está o movimento criminoso intitulado “baleia azul”. Com tarefas

passam muitas crianças e jovens de nossa época. Diversos símbolos deste tipo encontram-se à disposição das crianças em celulares e computadores. Se não forem educadas para compreender os símbolos, as crianças podem se deixar levar por caminhos agressivos, cujos atrativos são desenhos e símbolos aparentemente inofensivos. Assim, uma baleia azul, *hashtag* de um jogo, por exemplo, pode revelar casos de suicídio de crianças.

Contra-pondo-se a esta simbologia da violência, encontra-se a linha da ética da alteridade<sup>6</sup>. Um imaginário que contemple esta linha precisa reconhecer a história de formação do universo mental em que nos encontramos. O século XX acompanhou a construção de uma “civilização da imagem”, transbordada de imagens prontas para o consumo. A imprensa e a comunicação escrita possibilitaram o estudo dos processos de produção, transmissão e recepção. Um verdadeiro “museu” que se denomina: o imaginário. No entanto, este mesmo processo de produção provocou uma verdadeira revolução cultural.

## **2 LIGAÇÕES SIMBÓLICAS: MARCAS DE PRECONCEITO OU DE ALTERIDADE**

Durand (2001, p. 7) afirma que o paradoxo de nossa civilização, ao mesmo tempo em que propiciou ao mundo as técnicas de comunicação das imagens, demonstrou suspeita das imagens com uma desconfiança iconoclasta endêmica. A imaginação torna-se, neste contexto, suspeita de ser amante do erro e da falsidade, isto porque, a imagem propõe uma “realidade velada” enquanto a lógica aristotélica exige clareza e diferença.

Nos últimos 25 anos, pesquisadores se interessaram pelas ciências do imaginário. As descobertas do inconsciente em Freud trouxeram como nos diz Durand (2001, p. 36), “o papel decisivo das imagens como mensagens que afloram do fundo do inconsciente do psiquismo recalcado para o consciente”. A imagem perde sua desvalorização e se transforma numa chave para indicar desejos reprimidos ou traumatismos afetivos. Jung também pesquisou a mente humana e muito contribuiu com as questões da imagem. Com “testes de figuras” que são usados para provocar associações livres por imagens, têm-se as estruturas do imaginário. Segundo Durand (2001, p. 40):

desafiadoras, seu principal objetivo é levar ao suicídio (Cf. SUICÍDIO... 2017).

<sup>6</sup> Alteridade, em Lévinas, é responsabilidade pela diferença. É o reconhecimento do outro como outro, sem dominação.

Todo imaginário humano articula-se por meio de estruturas plurais e irredutíveis, limitadas a três classes que gravitam ao redor dos processos matriarcais do “separar” (heroico), “incluir “(místico) e “dramatizar” (disseminador), ou pela distribuição das imagens de uma narrativa ao longo do tempo.

Essas estruturas interligam-se aos processos matriarcais das grandes categorias das representações onde o corpo inteiro participa na construção do fenômeno. Jean Yves Leloup (1998) faz uma anamnese resgatando o corpo e psiquismo. Nesta escuta física, psicológica e espiritual do corpo, o autor propõe que há uma ressonância entre o corpo físico e o corpo de memórias. A consciência corporal, em Leloup, é memória de uma existência, por isso, “quando você toca um corpo, você toca um Templo” (LELOUP, 1998, p. 26). Nesta visão, a cabeça resume todo o corpo. A imagem de Deus no rosto, como nos diz Lévinas, torna-se assim, símbolo da consciência de Deus no templo sagrado que é o outro.

Quando não há alteridade no modo que nos relacionamos com o corpo do outro, o vemos como coisa e não como pessoas. Sem alteridade, não há como ver Deus no outro porque não há consciência que o outro existe. Ligações simbólicas permitem que a imagem seja símbolo daquilo em que se acredita. Elas marcam o corpo e seu comportamento. A ligação simbólica, nas crianças, ocorre a partir dos 18 meses e a articulação simbólica se manifesta por volta dos quatro ou cinco anos. Para Durand (2001, p. 45) “a formação anatômica do cérebro humano se encerra por volta dos sete anos e as reações encefalográficas se normalizam aos 20 anos”. É o meio social que desempenha grande papel no aprendizado cerebral.

Essa neotenia, ou seja, a lenta formação do cérebro humano tem consequências: requer a educação dos sistemas da simbolização e educação para culturas diferentes. Trabalhando com crianças de 4 e 5 anos estamos trabalhando com uma das fases de melhor aprendizado cerebral do ser humano. É aí que as crianças aprendem a simbolizar. É aí também que se deve ensinar a criança a se responsabilizar pela diferença da outra pessoa. Alteridade passa a ser símbolo do cuidado com o outro. A dimensão da alteridade passa a simbolizar o encontro com a diferença, sem preconceitos.

### **3 O IMAGINÁRIO DA CRIANÇA: ONDE NASCEM TODOS OS MEDOS E TODAS AS ESPERANÇAS**

Com Durand (2001, p. 117), define-se o imaginário como a faculdade da simbolização de onde todos os medos, todas as esperanças e seus frutos culturais nasceram. Entretanto, pode-se dizer que a imaginação simbólica da criança ainda é desvalorizada. Crianças de 5 anos (SOUZA, 2017) falam de seu imaginário religioso. Um deles disse que, quando bebê, viu um “anjo com asas”. Muitos contam que viram “Nossa Senhora” e “Deus”. Há aqueles que contam, com detalhes, que viram o vovô ou a vovó, que haviam morrido. Essas descrições fenomenológicas revelam que a imagem é uma “consciência transcendente” (DURAND, 1997, p. 22).

Muitas crianças, na contemporaneidade, se sentem entediadas. A falta de coletividade e de cooperação por vezes faz a criança se sentir tolhida em suas vontades ou desejos. As crianças projetam suas frustrações sobre qualquer objeto exterior. Acusam Deus, seus pais, a situação financeira, o lugar onde moram, como responsáveis por sua frustração. As “sombras sobre o futuro” (JUNG, 1964, p. 167) aparecem revelando uma vida sem sentido. A criança que experiencia símbolos que dão sentido mais profundo à sua vida como o amor, o esporte e o trabalho, pode ver sentido na vida. Para Franz (1964, p. 166) o fluxo da vida leva este tipo de pessoa a ter menos atritos e perturbações que seus companheiros mais introspectivos. Já a criança que está sofrendo com tédio, simboliza o vazio e a vida sem sentido. Conversar e identificar o amor, o temor, a esperança e a amizade, são maneiras de entrar em contato com a vida significativa. A criança vai, assim, construindo seu imaginário em consonância com o sentido da vida.

### **4 OS SÍMBOLOS E O SENTIDO DA VIDA PARA AS CRIANÇAS**

Segundo Fowler, metáforas, símbolos, conceitos e vários tipos de representações servem para dar expressões a nossas imagens de um ambiente que torna a vida com sentido. Para ele, a fé nos ajuda a formar um “espaço de vida” confiável, um ambiente último. Em um nível mais profundo, a fé nos sus-

tenta quando nosso espaço de vida é ferido e entra em colapso, quando a realidade sentida de nosso ambiente último prova ser menos que última (FOWLER, 1992, p. 9). Essas imagens não são estáticas. Há épocas em que as imagens de confiança e lealdade partilhadas a um centro transcendente de valor e poder parecem falhar ou ser destruídas, sem a possibilidade de substituição. Surge a incapacidade de imaginar qualquer ambiente transcendente e o desespero de um sentido negativo (FOWLER, 1992, p. 38). Aparentemente forte e opressora, a vida da criança acaba tomando por base a fragilidade e a desesperança.

Infere-se que o imaginário simbólico da criança é composto de sentido existencial, de fé ou daquilo que torna a vida digna de ser vivida. Quando há esperança e quando a alteridade se torna base da vida da criança, o sentido existencial fortalece a criança. Ver propósito em suas escolhas e responsabilizar-se pelo outro em sua diferença (LÉVINAS 2010; 1980) é construir um rico repertório simbólico que desemboca na esperança e na alteridade que expressa um mundo com sentido. Para atingir tal propósito não há idade definida. Veem-se crianças de 4 e 5 anos dignas de uma postura de alteridade que surpreende até os adultos. Isto porque, com Sant'Anna (2005, p. 60) afirma-se que “o ato simbólico é um ato social”. No pensamento mágico, o mundo real se mistura ao imaginário, em uma dualidade que passa a reger a visão de mundo da criança.

## **CONCLUSÃO**

A falta de alteridade representa uma “fronteira de si” (FOWLER, 1992, p. 58-59) durante a construção do imaginário simbólico da criança. Segundo Vera Neiss (2010, p. 96) para que o imaginário religioso se forme é preciso que o ser humano tenha a capacidade de reflexão, de percepção de incoerências e de uma explicação mais lógica das coisas. Essas características fazem parte do estágio das abstrações. No entanto, a base dessa formação está sendo feita desde que a criança nasce.

Portanto, a dimensão religiosa da criança, esta dimensão inata, necessita ser amparada pela esperança e pela alteridade. Assim, o imaginário simbólico das crianças estará fortalecido e sua representação de mundo as levará ao encontro do outro, em uma relação ética. Formação simbólica e dimensão

religiosa se tornam aberturas para as crianças viverem uma vida com sentido.

## REFERÊNCIAS

DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. Tradução Eliane Fittipaldi Pereira. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arqueologia geral. Tradução Helder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

DURAND, Gilbert. **O imaginário**: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Tradução Renée Eve Levié. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOWLER, James W. **Estágios da fé**. Rio Grande do Sul: Sinodal, 1992.

FRANZ, M. L. O processo de individuação. In: JUNG, Carl G. (Org.). **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1964.

GRUEN, Wolfgang. **O ensino religioso na escola**. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

JUNG, Carl G. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1964.

LELOUP, Jean-Yves. **O corpo e seus símbolos**: uma antropologia essencial. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Portugal, Lisboa: Edições 70, 1980.

NEISS, Vera Lúcia Oliveira. **Imaginário religioso infantil**: desafios e perspectivas para a compreensão da criança de dez anos. Belo Horizonte, 2010. Disponível em: < <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp147473.pdf>>. Acesso em: 07 maio 2017.

PIAGET, Jean. **A formação do símbolo na criança**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

SANT'ANNA, Vera Lucia Lins. **A literatura fantástica e a influência do imaginário religioso infantil**. Disponível em: < <http://periodicos.pucminas.br/>



[index.php/horizonte/article/view/548/584](http://index.php/horizonte/article/view/548/584)> Acesso em: 15 jul. 2017.

SARMENTO, Manuel Jacinto. **Imaginário e culturas da infância**. Disponível em: <[http://titosena.faed.udesc.br/Arquivos/Artigos\\_infancia/Cultura%20na%20Infancia.pdf](http://titosena.faed.udesc.br/Arquivos/Artigos_infancia/Cultura%20na%20Infancia.pdf)> Acesso em: 15 jul. 2017.

SOUZA, Jacqueline Crepaldi. **Livro de memórias**: Belo Horizonte, 2017. Manuscrito.

SUICÍDIO, baleia azul e saúde emocional: porque é importante falar de sentimentos com as crianças. **Revista Crescer**. Editora Globo, 25 abr. 2017. Disponível em: < <http://revistacrescer.globo.com/Voce-precisa-saber/noticia/2017/04/suicidio-baleia-azul-e-saude-emocional-por-que-e-importante-falar-de-sentimentos-com-criancas.html>> Acesso em: 20 maio 2017.

SANT'ANNA, Vera Lucia Lins. A literatura fantástica e a influência do imaginário religioso infantil. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 3, n. 6, p. 59-76, 2005. Disponível em: < <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/548/584>> Acesso em: 15 jul. 2017.

# A importância da educação escolar judaica para a preservação da identidade do povo judeu em Belo Horizonte

*Thiago Hot Pereira de Faria<sup>1</sup>*

## RESUMO

Esta comunicação é fruto da pesquisa de doutorado em andamento desenvolvida no Programa de Pós-graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais que visa compreender a importância de uma escola judaica para a preservação do imaginário religioso e da identidade do povo judeu na comunidade belo-horizontina. Este imaginário se expressa na cultura do povo, no modo de viver em comunidade, nas suas histórias, nos seus hábitos, na sua alimentação e principalmente numa identidade cultural com base em princípios morais e religiosos. Apesar de a comunidade judaica ter conseguido se instalar em Belo Horizonte, houveram vários momentos de grande instabilidade política e econômica na comunidade. Mesmo sendo a primeira cidade planejada do país, tendo um ideal de cidade moderna, marcado por ideais republicanos como, por exemplo, o de laicização do estado, houve na capital mineira uma prevalência do conservadorismo católico que se expressa no imaginário da cidade. Diante deste cenário, que somado à comunidade judaica diminuta na cidade, se mostra pouco favorável, questiona-se aqui a relevância de uma escola judaica na manutenção da identidade do povo judeu nesta comunidade. O caminho percorrido faz uso de fontes históricas, documentais, bibliográficas e discussões teóricas sobre a construção da comunidade judaica e do imaginário religioso na capital mineira.

**Palavras-chaves:** Comunidade judaica. Imaginário Religioso. Escola Judaica. Belo Horizonte.

## INTRODUÇÃO

O judaísmo é uma das religiões monoteístas mais antigas da história e se encontra entre as principais religiões do mundo, no entanto o que determina o judaísmo ou o povo judeu é de difícil compreensão e possui múltiplas inter-

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Professor da Escola Estadual Ordem e Progresso. E-mail: thiago\_hpf@hotmail.com

pretações.

De forma ampla, o judaísmo se expressa na cultura do povo, no modo de viver em comunidade, nas suas histórias, nos seus hábitos, na sua alimentação e principalmente numa identidade cultural com base em princípios morais e religiosos.

Inicialmente considerava-se um indivíduo como judeu seguindo apenas o preceito da lei judaica, ou seja, levando em consideração a herança de parentesco, porém com a dispersão dos judeus pelo mundo e principalmente com a modernidade, várias outras significações para a identidade judaica foram formuladas.

Mesmo com um histórico complexo quanto à aceitação de judeus, variando de acordo com vários períodos históricos e políticos, o Brasil representou de alguma forma um lugar propício à formação de novas comunidades judaicas. Esse fato fez com que aos poucos fossem surgindo em algumas cidades brasileiras, principalmente nas capitais, comunidades judaicas.

Apesar de o nascimento do judaísmo na capital mineira acontecer concomitante ao da própria cidade, foi a partir de 1922, que a comunidade judaica começou a se institucionalizar com a fundação da União Israelita de Belo Horizonte (UIBH).

Em 1928 foi fundada a Escola Israelita Brasileira na Rua dos Guajajaras, 96 que ministrava além das disciplinas normais, *íídiche* e hebraico. A educação judaica alcançou outro patamar em 1961 quando a Escola Israelita se divide em duas, a escola Albert Einstein e a Theodor Herzl, ficando essa, fundada por Osias Pfeffer (1925-1991), focada na educação judaica, passando a ser o mais importante instituto para a educação judaica e para a inclusão dos jovens judeus na tradição religiosa e nos ensinamentos vindos de Israel.

Considerando ainda que o Brasil é um país onde o catolicismo é muito presente, incluindo momentos em que ele se configurou como religião oficial, e mesmo após a liberdade de credo e laicização do país, a religião católica manteve-se com muita força e presença no imaginário do brasileiro.

Belo Horizonte, apesar de ser a primeira cidade planejada do país e ter em sua concepção um ideal de cidade moderna, marcado por ideais republica-

nos como, por exemplo, o de laicização do estado, houve na capital mineira uma prevalência do conservadorismo, podendo este ser visto no campo religioso.

Este cenário político, religioso e social em Belo Horizonte, somado a uma comunidade judaica diminuta frente a uma maioria cristã, estando esta comunidade cada vez mais estabelecida em um meio sincrético, trouxe muitas dificuldades para a manutenção da identidade judaica na cidade.

Além das famílias, das sinagogas e do convívio com a comunidade, percebe-se que é nas escolas judaicas que as comunidades espalhadas pelo mundo conseguem preservar e desenvolver suas características identitárias enquanto povo.

Desta forma, essa pesquisa supõe que uma escola judaica atua diretamente na preservação e no desenvolvimento da identidade judaica das comunidades para onde o povo judeu migrou.

## **1 IDENTIDADE JUDAICA**

Analisar a identidade judaica e tentar defini-la é uma tarefa complexa, uma vez que pode-se perceber uma gama muito grande de definições para o que é ser judeu. De acordo com as leis rabínicas tem-se que judeus são todas aquelas pessoas que nascem de mães judias, sendo assim, judaísmo se faz numa cultura matrilinear.

Porém atualmente nota-se que esta definição de identidade judaica muitas vezes não é adequada, principalmente em virtude dos vários tipos de judaísmos que surgiram junto com a modernidade. Falar de uma única identidade judaica hoje não é mais possível, observa-se que existem múltiplas identidades que podem ser definidas como judaicas.

Levando em consideração que a identidade pode ser construída também de acordo com as relações sociais, com o meio em que o indivíduo está vivendo, e considerando que os judeus hoje se encontram espalhados por quase todas as regiões geográficas do mundo, temos a ideia de que além das identidades já determinadas e definidas por alguns autores, têm-se identidades judaicas que variam de acordo com cada comunidade a qual se instaura, agregando elemen-

tos judaicos e não judaicos do meio que o circunda. Isso pode ser confirmado em Póvoa (2008):

Para Sartre citado por Póvoa, (2008, p. 29) o modo de vida dos judeus, a comunidade judaica criou um relativo distanciamento efetivo e afetivo à cultura de origem e uma adaptação à nova identidade. Esse judeu, por conviver em espaços denominados híbridos, ingere também alguns pensamentos da sociedade não judaica, que se poderia chamar segundo Hall (2001), de adotiva, porém ao mesmo tempo o judeu procura não fugir das raízes e nem o pode, já que a maior parte da sua vida familiar e social será no *Ishuv* (comunidade).

Num rol não exauriente de teorias, que poderão ser trabalhadas amiúde no decorrer do trabalho de doutorado, esta comunicação destacou alguns conceitos de identidade judaica como o de Samuel Benchimol, Nahum Goldmann, Renato Pfeffer, Anita Brumer.

Samuel Benchimol foi um brasileiro nascido na Amazônia e de origem judaica que buscou explicar a identidade do judeu no Brasil. Na obra “*Eretz Amazônia - os Judeus na Amazônia*”, Benchimol mostra a identidade judaica de forma tradicional, seguindo a lei judaica, destaca a não conversão ao judaísmo, mas aborda somente uma identificação e uma aceitação do indivíduo dentro do judaísmo.

Para Nahum Goldmann o conceito de identidade judaica é bem mais abrangente. Para o autor, judeu pode ser aquele que nasce dentro do judaísmo, de uma mãe judia, e também aquele que se identifica com o judaísmo ou que se converte.

A conversão judaica no Brasil não acontece para muitas das correntes judaicas, apenas para os progressistas essa prática pode ser realizada. Porém para Goldmann, a identidade judaica extrapola o sentido hereditário e também o da própria conversão, uma vez que para o autor, a identidade se relaciona com uma prática religiosa, sendo, para ele, considerado judeu a pessoa que se sentir um judeu.

Essa definição de identidade judaica se aproxima bastante de vários conceitos utilizados por muitos pesquisadores da atualidade inclusive com o

modelo de definição de religião utilizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no quesito religião, que trata da identidade judaica como autodenominação, sendo assim, judeu pode ser aquele que através de sua prática e vivência se remete à religião ou a tradição judaica, significando-se como judeu na sociedade.

Renato Pfeffer é pesquisador de judaísmo em Belo Horizonte e em sua obra “Vidas que sangram história: a comunidade judaica de Belo Horizonte” utiliza para definir a identidade judaica o conceito de grupo étnico, mas com uma identidade que não se limita a fronteiras territoriais, e que o reconhecimento como judeu pelos seus pares e por outros grupos não depende da nacionalidade do indivíduo.

Pfeffer faz ainda uma análise segundo a bíblia judaica, em que observa quatro pontos que auxiliam na diferenciação do povo judeu dos demais, sendo estas: o povo judeu recusava o casamento com não-judeus, possuindo assim uma consciência étnica; desenvolveram uma religião monoteísta, simbolizada por Abrão, o pai do povo, Isaac e Jacob, que lutaram pela herança de Abrão e por Moisés que formou a nação judaica; o povo judeu formou uma congregação, que se desenvolvia conforme vontades comuns; e tinham ainda uma noção territorial, tendo ligação com a Terra Prometida.

De forma geral, Pfeffer observa que além dos quatro pontos que ajudam a diferenciar os judeus, existe algo ainda mais forte na delimitação da identidade étnica judaica, observando que esta tem sua continuidade na religião “Mas qual seria o elemento maior de continuidade na identidade étnica judaica? Parece não haver dúvida: a religião.” (Pfeffer, 2003, p. 37).

Anita Brumer define a identidade judaica com referência também em grupo étnico: “Como uma coletividade humana baseada na crença de uma origem comum, real ou imaginária, que apresenta uma forma de organização social” (1994, p. 30).

Brumer destaca também três pontos importantes que para ela serviram de base para a continuidade da identidade judaica, sendo eles: o fator religioso, o fator econômico e social, e o antissemitismo.

## 2 EDUCAÇÃO ESCOLAR E EDUCAÇÃO ESCOLAR JUDAICA

A educação escolar sofreu várias transformações no decorrer de sua história. De acordo com os avanços e transformações da sociedade a educação foi obrigada a se adaptar e se reorganizar. De acordo com a Lei das Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei n. 9.394) no art. 1, inciso II:

Artigo 1º: A educação abrange os processos formativos que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais.

§ 2º. A educação escolar deverá vincular-se ao mundo do trabalho e à prática social. *(Lei nº 9.394, 1996, p. 2)*

Ainda segundo a LDB, a educação é de dever do Estado e da família, devendo ser traçada segundo ideais de liberdade e solidariedade humana, tendo ainda o educando que ser preparado para o exercício da cidadania e qualificado para o trabalho.

A diversidade cultural está presente em todos os lugares do Brasil e deve ser levada em consideração em qualquer campo de análise, dessa forma ao se refletir sobre a educação no Brasil é necessário ponderar se ela está preparada para sua pluralidade.

É nesta diversidade e nessa pluralidade do brasileiro que a educação judaica se justifica. Cada vez mais se insere no universo educacional o debate acerca da diversidade cultural e étnica nas teorias pós-críticas da educação, onde temos autores que percebem o campo educacional como uma política de cultura em perspectiva contra hegemônica. Apple, Giroux, Barbier, são autores que se inserem nesta percepção crítica da educação.

Nota-se na própria LDB a possibilidade de existir dentro do currículo escolar, além da base nacional, matérias que contemplem as especificidades da comunidade a qual a escola está inserida. No exemplo das escolas judaicas, essa flexibilidade é importante uma vez que abre caminho para reflexões que auxiliem na revisão e até mesmo construção de novos currículos que contemplem os fatores sociais, históricos, políticos e que possam levar a identidade do indi-

víduo e a cultura judaica para dentro de seus muros.

Do ponto de vista de Santomé (1998, p. 133) “um currículo democrático, que respeite a diversidade política, cultural e linguística, tem que oferecer a possibilidade de que todos os estudantes compreendam a história, a tradição e os costumes de sua própria comunidade”.

As escolas e a própria educação sempre exerceram um papel central nas comunidades judaicas. Ao analisar alguns grupos judaicos históricos, Jonathan Sacks (SER JUDEU..., 2015), afirma que foi a própria escola e a educação que contribuíram para que o judaísmo continuasse se perpetuando ao longo da história.

As comunidades judaicas, principalmente aquelas originadas das diásporas sempre buscaram construir escolas judaicas e as consideravam como o principal centro capaz de manter a tradição presente no seio comunitário. Essas escolas eram capazes de cumprir a função educacional obrigatória nos países e ainda perpetuar costumes históricos de seu povo.

Uma das pesquisas realizadas por Silvia Barack Fishman e Alice Goldstein, A Pesquisa Nacional Sobre a População Judaica nos Estados Unidos, realizada em 1990, mostraram dados muito significativos quanto à importância da educação judaica para manutenção de sua identidade.

A pesquisa revelou que a educação exerce grande influência sobre a manutenção da identidade judaica e que ambas possuem uma grande ligação, mostrando ainda que a educação escolar focada na identidade judaica consegue extrapolar os limites e objetivos da educação convencional fazendo com que o indivíduo carregue o judaísmo para quase todas as áreas de sua vida particular e pública.

Nesta pesquisa percebe-se que a educação e a identidade judaica possuem uma grande ligação e que a educação exerce grande influência sobre sua manutenção, mostrando ainda que a educação escolar focada na identidade judaica consegue extrapolar os limites e objetivos da educação convencional fazendo com que o indivíduo carregue o judaísmo para quase todas as áreas de sua vida e na vida pública.



## CONCLUSÃO

A partir destas teorias expostas e da compreensão da comunidade judaica belorizontina, esta pesquisa ainda em andamento, buscará compreender, quais são as permanências e quais são as rupturas presentes no imaginário judaico e na identidade judaica na comunidade em questão sob a análise da influência escolar para tais conservações e perdas identitárias.

A pesquisa está se desenvolvendo tendo como centro das atenções a necessidade de analisar a influência que uma escola judaica exerce na preservação e na manutenção da identidade da comunidade do povo judeu e quais prejuízos advém das alterações curriculares sofridas por essas escolas ao longo de sua história no Brasil e especificamente na cidade de Belo Horizonte.

Para melhor organizar a dinâmica da coleta de dados e suas análises, a pesquisa pretende analisar cinco grupos amostrais, sendo eles: Alunos judeus da escola judaica; Alunos judeus de escolas não judaicas; Professores de escolas judaicas; Diretores e equipe pedagógica de escolas judaicas; Egressos de escolas judaicas.

## REFERÊNCIAS

BENCHIMOL, Samuel Eretz. **Amazônia : os judeus na Amazônia**. Manaus: Valer, 1998. 271p.

CALVO, Júlia; LEVY, Jacques Ernest; ZANDOMENICO, Renan Ribeiro. Descanso da alma judaica em Belo Horizonte: a construção do cemitério israelita. **Revista de Estudos Judaicos**, Belo Horizonte, n. 09, p. 09-21, 2012.

CUPERSCHMID, Ethel Mizrahy. **Judeus entre dois mundos: Primórdios da comunidade Judaica de Belo Horizonte**. Belo Horizonte: Marketing Aumentado, 2013.

FABEL, N. **A Comunidade Judaica no Brasil**. São Paulo: Arquivo Histórico Judaico Brasileiro, 1984.

FEDERAÇÃO ISRAELITA DO ESTADO DE MINAS GERAIS. **Quem somos**. Disponível em: < <http://www.fisemg.com.br/?pg2=paginasHYPERLINK> "http://www.fisemg.com.br/?pg2=paginas&cat=4&id=14"&HYPERLINK "http://www.

fisemg.com.br/?pg2=paginas&cat=4&id=14"cat=4HYPERLINK "http://www.fisemg.com.br/?pg2=paginas&cat=4&id=14"&HYPERLINK "http://www.fisemg.com.br/?pg2=paginas&cat=4&id=14" id=14">. Acesso em: 12 jul. 2015.

FERREIRA, A. C. **O Imaginário Religioso e Modos de Vida Urbana: Experiências da juventude católica em Belo Horizonte – Minas Gerais, Anos 80.** 2002. 232 ff. Tese de Doutorado (Curso de Pós-graduação em Ciência da religião, para obtenção do grau do Doutor) – Universidade Metodista de São Paulo (Faculdade de Filosofia e Ciência da Religião). São Bernardo do Campo, 2002.

GOLDMANN, Nahum. **O paradoxo judeu: memórias pessoais dos encontros históricos que moldaram o drama do judaísmo moderno.** São Paulo: B'nai B'rith, 1984. 1ed 1978. 194p.

GUTIN Julie; BANK, Richard D. **O Livro Completo Sobre a História e o Legado dos Judeus.** 2005. 288p.

INSTITUTO HISTÓRICO ISRAELITA MINEIRO. **Histórico.** Disponível em: <<http://www.ihim.org.br/page/historico-2>>. Acesso em: 22 set. 2013.

KERTÉSZ, Carlos. Escolas israelitas na Bahia. **BOLETIM DO ARQUIVO HISTÓRICO JUDAICO BRASILEIRO.** São Paulo: AHJB, n. 45, p. 12, out. 2011. Disponível em: < [http://ahjb.org.br/pdf/Boletim%20AHJB\\_n%C2%BA45\\_final.pdf](http://ahjb.org.br/pdf/Boletim%20AHJB_n%C2%BA45_final.pdf)>. Acesso em 21 ago 2015.

Lei de diretrizes e bases da educação nacional (1996, 23 de dezembro). **Diretrizes e bases da educação nacional.** São Paulo: Pioneira, 1998.

MATOS, Henrique Cristiano. **Um Estudo Histórico Sobre o Catolicismo Militante em Minas, 1922 -1936.** Belo Horizonte. O lutador, 1990.

MEIHY, José Carlos S. Bom. **Manual da história oral.** São Paulo/SP. Edições Loyola, 1996.

PFEFFER, Renato Somberg. **Vidas que sangram História: a comunidade judaica de Belo Horizonte.** Belo Horizonte: C/Arte FACE-FUMEC, 2003.

PÓVOA, C.. UMA ABORDAGEM DA AMBIVALÊNCIA CULTURAL DO JUDEU NO ESPAÇO DO NÃO JUDEU: a construção do lugar. **Espaço e Cultura,** Rio de Janeiro, n. 24, p. 19 – 32, jul/dez. 2008.

SANTOMÉ, Jurgo Torres. **Globalização e interdisciplinaridade: o currículo integrado.** Trad. Cláudia Schilling. Porto Alegre: Editora Artes Médicas Sul Ltda., 1998.

SER JUDEU. O segredo da continuidade judaica. 2015. Disponível em: <<http://www.chabad.org.br/biblioteca/artigos/segredo/home.html>>. Acesso em: 5 out. 2015.

Souza, Noel Carlos de. O sucesso do judeu, teoria Genética é um detalhe, educação é tudo. Local, 28 outubro 2012. Disponível em <

<http://judaismohumanista.ning.com/profiles/blogs/o-sucesso-do-judeu-teoria-gen-tica-um-detalhe-educa-o-tudo>>. Acesso em: 10 de set 2015.

# Da formação imaginária do ensino religioso em Minas Gerais – Aspectos históricos e legais.

*Regina Esteves Santos<sup>1</sup>*

## REUSMO

O Ensino Religioso se efetiva na instituição escolar onde se estabelece a discussão da relação entre educação e religião. A formação imaginária desta disciplina no sistema escolar em Minas Gerais foi marcada por fortes interesses da Igreja Católica que, ao longo do século passado demonstrou poder de força e articulação política suficientes para efetivamente assegurar o seu espaço nas escolas públicas e privadas do estado. Além de influenciar na criação das leis que regem tal disciplina, a Igreja Católica também foi a maior responsável pela formação de seus professores até 1990; ainda que em parceria com outros segmentos de referência cristã e com a Secretaria Estadual de Educação de Minas Gerais. Tal procedimento histórico formou um imaginário que o Ensino Religioso representa o seguimento Cristão e Católico no espaço escolar em um país laico e com uma grande diversidade religiosa, o que tem gerado conflitos e preconceitos em relação à disciplina. Para fugir a este imaginário já construído e comprovado em outros estudos, o seguimento acadêmico das ciências da religião reivindica a base epistemológica desta área, a partir do momento que a educação religiosa se tornou área de conhecimento no MEC. Objetivando compreender a formação imaginária do ensino religioso em MG, pretende-se discutir esta questão e apresentando o resultado de uma pesquisa que demarca a importância histórica da Igreja Católica na manutenção do Ensino Religioso no sistema escolar mineiro, a sua influência na construção da legislação, bem como na formação dos seus professores. O referencial teórico utilizado para entender os aspectos históricos e legais do ensino religioso foi Figueiredo (2007) e Silva (2007), e em relação à questão do imaginário foi Gilbert Durand, Le Goff e Hilário Franco Junior.

**Palavras- Chave:** História do Ensino Religioso em MG. Imaginário. Legislação.

## INTRODUÇÃO

---

<sup>1</sup> Graduada em Filosofia pela PUC-MG, especialista em Ciências da Religião (ISTA) e Mestranda em educação pela Universidad Nacional de Tres de Febrero (ARG). Email reginae3@gmail.com

A relação das duas áreas do saber, educação e religião, está circunscrita a formação de valores que encontra na disciplina de Ensino Religioso sua efetivação. Entender esta relação em Minas Gerais implica saber um pouco sobre a história desta disciplina no Estado, uma vez que há um protagonismo na formação de docentes para a atuação nesta área, tendo em vista a construção de um imaginário legal /religioso.

A abordagem sobre imaginário aqui concebida é a de Gilbert Durand (2004), para o autor o “imaginário é o conjunto das imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do *homo sapiens* – aparece-nos como o grande denominador fundamental, aonde se vêm encontrar todas as criações do pensamento humano” (p. 18). Assim, compreender o capital pensado e construído a partir do ethos legal equivale a entender como que a formação docente ocorreu. Ou seja, é perceber o domínio ideológico da Religião Católica que instaurou imagens constitutivas de um imaginário cristão. Tal ação sobreviveu ao tempo e a parcerias de formação de professores da Arquidiocese de Belo Horizonte - MG junto à Secretaria da Educação até década de 1990.

A formação do imaginário é reforçada por leis que constitui no campo da docência da disciplina de Ensino religioso imagens de que este ensino forma ícones de natureza Cristã/Católica. Tal situação é emblemática uma vez que há uma diversidade religiosa não só na unidade de referência cristã, como também, de outras denominações. Por outro lado, o caráter interdisciplinar do Ensino Religioso nas últimas décadas tem despertado interesse para a área de ciências da Religião em sua abordagem interdisciplinar. Sendo assim, este texto contempla a formação do imaginário do Ensino religioso a partir do ethos legal/religioso e histórico.

## **1. A CONSTRUÇÃO DO IMAGINÁRIO DO ENSINO RELIGIOSO EM MINAS GERAIS**

Ferreira (2002, p.24) afirma que: “Torna-se complexo, para maior parte dos estudiosos investigar o imaginário como objeto de pesquisa devido à constituição de elementos imagens que organizam um dever ser para o sujeito”. No

entanto, estas imagens são formadas a partir de uma sedimentação de longo prazo e no caso de Ensino Religioso ocorreu mediante a relação Igreja / Estado que permaneceu após o advento da república. Assim sendo, a formação de imagens e a crença de que o ensino religioso é uma disciplina de natureza cristã e católica provém de uma relação estrutural da Igreja católica com o estado. A formação deste imaginário se deve a elementos históricos e legais que foram se consolidando, Le Goff (Apud, Franco Junior, p.p. 7-8) afirmou que:

A história do imaginário ganha com razão um lugar cada vez maior no domínio histórico. E um crescente número de historiadores reconhece que as imagens, as representações, as sociedades imaginárias, são tão reais quanto às outras ainda que de maneira diferente, segundo outra lógica, uma outra consistência, uma outra evolução.

A construção do imaginário religioso passa a ser: “projetos religiosos de instituições que, de forma imperativa, acionam o vetor de imagens-representações na mente dos sujeitos que as internalizam” (Ferreira, 2002, p.38). Tal perspectiva reproduz no mundo dos indivíduos elementos/imagens da crença ou da fé. Esta abordagem levou o autor em 2002 a afirmar que: “A formação de imagens que se sedimentam no universo simbólico do sujeito depende de materialidades que vão modulando maneiras individuais e coletivas” (Ferreira, 2002, p.83). Essa materialidade no caso da disciplina de Ensino religioso se deu a partir de leis que se regulamentaram conforme podemos ver com o Estado de Minas Gerais e nas últimas décadas do século XX a consolidação epistemológica de natureza interdisciplinar da área.

## **1.1 APONTAMENTOS HISTÓRICOS E LEGAIS DO ENSINO RELIGIOSO**

Impossível precisar a história do Ensino Religioso (ER) no Brasil sem passar por Minas Gerais, terras de grande importância política e de forte protagonismo religioso desde os tempos do Brasil Colônia ao Ciclo do Ouro, período em que ocorreu a grande expansão da religiosidade lusitana em Minas.

Com a separação Igreja/Estado houve várias tentativas de retirada do ER do currículo escolar. No entanto, a Igreja Católica organizou uma sequência de

quatro Congressos Católicos Mineiros (1910 - 1918) com o intuito de efetivar e assegurar a permanência do ER nas escolas. Como frutos desse empenho, Silva (2007) citando Matos, descreve:

Minas Gerais será o primeiro entre os Estados do Brasil a autorizar oficialmente o ensino facultativo do catecismo nas escolas públicas dentro do horário escolar, resultado de Congressos Católicos Mineiros, de modo especial o Congresso Eucarístico de 1928 (p.26).

Em que 1935, Minas promulga sua primeira Carta Magna que trás em seu Art. 90, um dispositivo exclusivo sobre o ensino religioso:

O ensino religioso será de frequência facultativa e ministrado de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno, manifestada pelos pais ou responsáveis, e constituirá matéria dos horários normais nas escolas públicas primárias, secundárias, profissionais e normais. (MINAS GERAIS, 1935).

Tal dispositivo continua mantido na Constituição de 1946; e somente em 1965 é que são publicadas novas normas de organização o ER na rede estadual de ensino<sup>2</sup>, e em sequencia três Portarias<sup>3</sup> que estabelecem: regulamentação da disciplina de acordo com a LDB 4024/61; reconhecimento de Entidades Religiosas credenciadas perante a Secretaria de Estado de Educação de Minas Gerais (SEE/MG) e a regulamentação e credenciamento dos professores de ER.

A partir da LDB 5692/71 se faz a inclusão o ER como disciplina nos horários normais da escola, e o estado assume a regulamentação da disciplina. Assim, permanece a necessidade de demarcação de sua metodologia e a formação de seus professores, que a partir de então, ganham status de profissionais da educação. E as discussões em torno do administrativo e pedagógico da disciplina, percorreram as décadas de 70 e 80. Pois para Figueiredo (2007) até 1974 não havia sequer nenhum registro de cursos de formação específica para professores de ER; as aulas eram ministradas por professores com formação em outras disciplinas, e credenciados pela igreja católica.

---

<sup>2</sup> Pelo Decreto-Lei n. 9147 de 16 de Dezembro de 1965. E em seguida, uma sequência de três Portarias.

<sup>3</sup> Portaria nº 95 de 14 de janeiro de 1966; Portaria nº 100, de 20 de janeiro de 1966 e Portaria nº 103 de 20 de janeiro de 1966.

## 2 DA FORMAÇÃO DOS PROFESSORES DE ENSINO RELIGIOSO EM MINAS

Para dar suporte pedagógico ao ER, o então Monsenhor Álvaro Negromonte funda em Belo Horizonte no ano de 1932 o Departamento Arquidiocesano de Ensino Religioso – DAER – Com a missão de promover o ensino religioso nas escolas primárias e grupos escolares da capital. Nessa perspectiva, construiu um material didático/pedagógico que tinha como base de sustentabilidade o seu próprio pensamento. Segundo Silva (2013), Negromonte tinha várias obras dedicadas ao ER e estava à frente do seu tempo, pois “surpreende a todos, ao oferecer manuais de ensino de religião que se revestem de algumas metodologias vindas da Escola Nova” (Silva, 2013, p.32).

Dessa forma, o DAER passou a ofertar uma nova estrutura de ensino para o professor de ER a partir da criação de um Boletim Catequético com a função de publicar as novas diretrizes para o desenvolvimento das aulas de ER, e assim subsidiar suas práticas pedagógicas:

[...] Cursos Intensivos, Semanas Catequéticas, nos quais eram estudados assuntos para aumentar a cultura religiosa dos professores e catequistas, abordando pontos básicos, como os Evangelhos, a Missa, os sacramentos de iniciação cristã – batismo, crisma e ainda conteúdo relacionado à elaboração de planos de aula, como psicologia evolutiva da criança, interesses e formação de hábitos e outros necessários à catequese (DAER, s.d apud CAETANO 2007, p. 262)

Nota-se que há todo um direcionamento dos trabalhos em função de expandir a fé católica, pois os pressupostos do Departamento expressos em seu Regimento (1998) falam de comunhão e participação, da necessidade de construir aqui na terra a Cidade de Deus. Em uma pesquisa sobre o DAER, Caetano (2007) descreve suas metas, dentre elas: aproximar a Pastoral da Educação da escola pública e promover o intercâmbio de informações e cooperação com outras instituições em prol do desenvolvimento do Ensino Religioso.

No entanto, com o transcorrer do tempo novos paradigmas religiosos foram surgindo e a Igreja Católica não mais podia ser a única responsável por esta modalidade de ensino dentro do sistema público de educação. Assim, foi



se instaurando um novo ensino religioso de cunho ecumênico, onde outros credos são incluídos através de parceria oficial com outras Igrejas, ainda assim, igrejas cristãs! Nesse sentido, a partir de 1988, o DAER faz parceria com as igrejas pertencentes ao Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil<sup>4</sup> (CONIC) tendo como objetivo o desenvolvimento de novas Diretrizes para o Ensino Religioso em nível Estadual, visando implementar uma mirada ecumênica dessa disciplina.

O trabalho era árduo e se fez necessário um esforço conjunto, mas sempre coordenado pela Igreja Católica, de montar toda uma dinâmica específica que fosse capaz de oferecer uma formação específica aos professores de ER na capital. Assim, de acordo com Dantas (2002) o DAER assume perante a Secretaria de Estado de Educação de MG, a responsabilidade de oferecer cursos de capacitação como forma de credenciamento dos professores a essa área e aos já atuantes, oferece uma formação permanente como pré-requisito de continuidade.

Dessa forma, a proposta Pedagógica do DAER está compreendida em uma educação para a religiosidade, baseada no pensamento de Wolfgang Gruen, que é desenvolvida em um Curso de Filosofia e Metodologia da Educação Religiosa com carga horária semestral de 128 horas, e que é indispensável ao credenciamento dos professores de Ensino Religioso juntamente à Secretaria de Estado da Educação.

Nesta proposta o ensino religioso deve educar a religiosidade do aluno levando-o à vivência de experiências ligadas à dimensão religiosa, no sentido de que possa ser capaz de formular sua própria concepção do religioso e dar uma resposta a essa compreensão de forma responsável e consciente. Tais ideias ganharam força e proporcionaram importantes contribuições à legislação estadual no que tange esta disciplina. Contribuições essas, que foram pesquisadas e publicadas por Silva (2007) onde ele faz um estudo minucioso sobre a trajetória desse grande pensador do Ensino Religioso.

Portanto até 2005, ano em que a legislação mineira fez novas exigências em relação à formação do professor de ER, o DAER continuava sendo o órgão de referencia responsável pela capacitação e formação permanente de professores

---

4 As Igrejas que fazem parte, atualmente, do CONIC são: Igreja Católica Apostólica Romana; Cristã Reformada; Presbiteriana Unida; Episcopal Anglicana; Evangélica de Confissão Luterana no Brasil; Metodista e Ortodoxa Síria do Brasil.

de Ensino Religioso da rede pública estadual da Região Metropolitana de Belo Horizonte. Realidade que sofre mudanças após Lei 15434, de 05 de janeiro de 2005.

Tal perspectiva legal formou um imaginário de que o Ensino Religioso tem como unidade de referência a tradição cristã, mesmo tendo alguns cursos de lato senso e graduação com ênfase em Ensino religioso oferecido por universidades mineiras desde os anos de 1990 com características interdisciplinares. Este imaginário está construído. Há uma tentativa das Ciências da Religião em desconstruí-lo a partir de propostas advindas de seus cursos, o que até o momento não tem tido o efeito esperado.

O MEC ao transformar a Educação Religiosa no final de 1990, como área de conhecimento proporcionou a Ciências da Religião a apropriar-se da formação dos professores. No entanto tal ação tem contado com a ausência de expertise na área da educação, uma vez que esta área no Brasil se concentra na abordagem do fenômeno religioso e não se tem nenhuma configuração desta área para os anos iniciais da educação.

## **CONCLUSÃO**

A discussão sobre O Ensino Religioso e seu lugar na escola, compreendendo suas vicissitudes estabelecidas em sua perspectiva legal e histórica percebe-se que a formação do imaginário religioso ocorreu mediante a construção de uma unidade valorativa cristã. Tal perspectiva tem apontado para uma crença de que o Ensino Religioso é confessional, mesmo com todas as tentativas de ecumenismo e de pluralidade dos cursos de pós-graduação na área de religião, a percepção ainda é do imaginário formado pelo vetor da legalidade.

Portanto, se por um lado até os anos 90, imagem construída é de um imaginário religioso cristão e católico devido a esta relação histórica Igreja/Estado; por outro, os recentes esforços são de desvincular o ensino religioso desta concepção catequética. Nesta perspectiva, se insere a tentativa recente da área de Ciências da Religião em aproximar desta área do saber e convergir o ensino religioso para abordagens interdisciplinares que incluam outras

temáticas de formação. Tal aproximação ainda não tem apresentado resultados satisfatórios, todavia o trabalho continua em curso.

## REFERÊNCIAS

DURAND, Gilbert. **O imaginário. Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem**. 3. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

LE GOFF, Jaques. **O imaginário Medieval**. Lisboa: Editorial, 1994.

SILVA, Antônio Francisco da. **Idas e Vindas do Ensino Religioso em Minas Gerais: a legislação e as contribuições de Wolfgang Gruen**. Belo Horizonte: Se-grac, 2007.

SILVA, Antônio Francisco da. **Modernidade, Religião e Educação: Temas contemporâneos?** Porto Alegre: Letraviva, 2013.

CAETANO, Maria Cristina. **O Ensino Religioso e a formação de seus professores: dificuldades e perspectivas**. 2007. 385f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em Educação, Belo Horizonte.

DANTAS, Douglas Cabral. **O ensino religioso na rede pública de Belo Horizonte, MG: história, modelos e percepções de professores**. 2002. 207f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em Educação, Belo Horizonte.

FERREIRA, Amauri Carlos. **O imaginário religioso e modos de vida urbana: experiência da juventude católica em Belo Horizonte-Minas Gerais, anos 80**. São Paulo. 2002. Tese (doutorado em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo.

FIGUEIREDO, Anísia de Paulo. **Fuentes na tropológicas y sociológicas de la educación religiosa en el sistema escolar brasileño, en la perspectiva foucaultiana: la evolución de una disciplina entre religión y área de conocimiento**. 2007. 955f. Tese (Doutorado) - Universidade Complutense de Madri, Faculdade Filosofia, Madri. Disponível em: <http://eprints.ucm.es/7544/1/T29846.pdf>. Acesso em: 10 mai. 2017.

MINAS GERAIS. Constituição (1935). **Constituição do Estado de Minas Gerais: 1935**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1935. 57 p. Disponível em: <https://dspace.almg.gov.br/handle/11037/6813> . Acesso em 09 mai. 2017.

# Ecumenismo, alteridade e imaginário: reflexões sobre a educação à luz do pensamento de Castoriadis e Gilbert Durand

Soraia Aparecida Belton Ferreira<sup>1</sup>

## RESUMO

O tema desta comunicação – Ecumenismo, Alteridade e Imaginário – está inscrito no âmbito da discussão da diversidade e multiplicidade da apreensão da realidade, perpassada pelo desafio de promover uma educação capaz de romper/reconfigurar (com) as estruturas estáticas da educação disciplinarizada presente nas escolas. A realidade atual, em suas conjunturas sociais, políticas e econômicas, tem promovido o individualismo e a radicalização da intolerância ao diferente. Entendendo o Ecumenismo [sob a acepção grega de ecumênico = οἰκουμένη (*oikouméne*)] como “mundo habitado”, e a noção de Alteridade [sob a acepção latina *alteritas*, *-ātis*] concebida como “o colocar-se como outro”, o artigo aponta o campo do imaginário enquanto caminho propício para a realização de novos parâmetros para o conhecimento e, conseqüentemente, para as bases da formação escolar. Fruto da racionalização ocidental cuja demarcação de conhecimento estimula a busca do conceito/definição arraigados na formalização do saber, a educação precisa imergir no campo do imaginário a fim de fomentar a formação de indivíduos mais abertos à pluralidade nos seus modos de ser/existir cotidianos. (Re)pensar a educação e sua organização, tendo em vista que a vida em sociedade exige a transfiguração daquilo que é estabelecido pelo Eu (esvaziado da relação com o Outro), produz ambientes propícios à autonomia que instiga os sujeitos a práticas que engendrem o ecumenismo e a alteridade. Portanto, ressalta-se a necessidade de estabelecer vínculos entre o campo do imaginário e a formação do conhecimento nas escolas, construindo espaços “entre-saberes” (DURAND, 1996) cujas fronteiras são expandidas, de modo a conceber/constituir sujeitos no âmbito do “imaginário radical” (CASTORIADIS, 2007).

**Palavras-chave:** Ecumenismo. Alteridade. Imaginário. Educação.

---

<sup>1</sup> Mestre em Educação (UNINCOOR). Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Educação da PUCMINAS. Professora: Faculdades Milton Campos, FACISABH, Colégio CEM.

## INTRODUÇÃO

“Todo pensamento é uma  
representação, isto é, passa por  
articulações simbólicas.”

Gilbert Durand

A proposta desta comunicação é contribuir para a reflexão acerca da educação em seu universo formativo, discutindo os elementos vinculados ao ecumenismo à alteridade e sob perspectiva de mundo apresentada no campo do imaginário, conforme os autores Gilbert Durand e Cornélius Castoriadis.

A abordagem da diversidade, elemento estruturante da relação entre os temas aqui apresentados, é sempre um desafio dadas as múltiplas facetas presentes na constituição dos valores humanos inscritos na dinâmica da cultura. O processo educativo, neste sentido, deve ser compreendido como um espaço para o desenvolvimento de cidadania e solidariedade, a fim de constituir possibilidades de transformação da sociedade, tendo em vista a realização de sujeitos plenos e autônomos.

Há que se ressaltar, contudo, que a realidade atual expressa nos diversos meios midiáticos (e fora deles) reflete a radicalidade do individualismo e a dificuldade em lidar com a diferença e o diferente. Ou seja, a alteridade tem sido um “artefato escasso”... A realização da cidadania se dá, efetivamente, no âmbito da educação autônoma, aquela capaz de inter-relacionar conhecimentos (objetivos/campo da ciência) e subjetividades (humanidade/ incertezas/ processo em construção).

A necessidade de repensar saberes e práticas pedagógicas, onde seja possível instaurar a interseção entre os diferentes e suas posições sem que haja o preconceito e a discriminação, faz com que o viés do imaginário seja cada vez mais pertinente nos espaços abertos à reflexão das práticas educativas.

Assim, construir leituras e vivências que deem conta de lidar com as diferenças exige um olhar ampliado pela universalidade do conhecimento e, também, das relações sociais. Nesta teia de vicissitudes instaura-se a importância de ter o simbólico como uma importante linha, uma visão de

mundo, através da qual se compreenda a realidade e se proponha novas ações educativas.

## 2 EDUCAÇÃO E IMAGINÁRIO

“O trajeto antropológico do sujeito humano para o seu ambiente funda uma generalidade compreensiva que nenhuma explicação, mesmo simbólica, pode transpor totalmente”

Gilbert Durand

Segundo Gilbert Durand (2004) a sociedade ocidental estabelece seus parâmetros de verdade pautados nos registros escritos. Isso gera um descaso com a imaginação e suas perspectivas, visto que a mesma tem outros elementos constitutivos para a apresentação da verdade – o universo da subjetividade – em toda a extensão desse conceito.

Ao contrapormos a formação do conhecimento ocidental baseada na “galáxia de Gutemberg”<sup>2</sup> às contribuições do campo do imaginário, observamos a importância da imaginação para além da “razão o como único meio de legitimação e acesso à verdade” (DURANT, 2004, p. 12).

Entre os desafios e mudanças, decorrentes das transformações histórico-sociais pelas quais passa nossa sociedade e o mundo como um todo, a ética perfaz a busca/instauração de relações de respeito e dignidade. É nesse espaço da convivência que se apresenta a Alteridade – relação necessária entre o eu e o outro.

A noção do *ethos* está inserida na capacidade de lidar com o universo multifacetado da diversidade e da multiplicidade, onde o diálogo inter-religioso é um princípio determinante para a construção de relações humanas mais solidárias. Para que haja o ecumenismo é importante observarmos que:

---

\_\_\_\_\_  
Não haverá paz entre as nações, se não existir paz entre as religiões.

<sup>2</sup> Galáxia de Gutemberg, isto é, a supremacia da imprensa e da comunicação escrita.

Não haverá paz entre as religiões, se não existir diálogo entre as religiões. Não haverá diálogo entre as religiões, se não existirem padrões éticos globais. Nosso planeta não irá sobreviver, se não houver um etos global, uma ética para o mundo inteiro (KÜNG, 2004, p. 17).

Ferreira, Gomes e Grossi (2001, p. 69) afirmam: “a educação e a escola constroem-se por meio do contato cotidiano entre o eu e o outro. Essa relação de identidade e alteridade acontece em diferentes contextos culturais em sua variação histórica, política, social.”. Portanto, lidar com a diversidade e as diferenças no espaço escolar, com tudo o que isso significa, envolve a instauração de propostas nas quais a relação eu e o outro se realize sob a égide da ação/reflexão ética – que move indivíduos e grupos – à construção do bem comum. (CHAUI, 1992).

A partir dessas considerações, de acordo com Ferreira (2001, p. 35): “o espaço da convivência com o outro implica a relação de reciprocidade, donde o conflito está subjacente ao processo de ensino-aprendizagem. Assim, a exteriorização e interiorização de valores são partes integrantes na formação total do indivíduo”.

Neste sentido, afirma-se a relação entre imaginário e transformação do mundo da qual afirma Gilbert Durand (2012, p. 432) “[...] o imaginário não só se manifestou como atividade que transforma o mundo - imaginação criadora -, mas, sobretudo como transformação eufêmica do mundo, como *intellectus sanctus*, como ordenança do ser às ordens do melhor”.

A ordenação da realidade se faz com os fios construídos pelo imaginário, conforme Castoriadis (1992, p. 142) “tudo que se nos apresenta no mundo social-histórico está indissolivelmente entrelaçado com o simbólico. Não que se esgote nele. [...] uns e outros são impossíveis fora de uma rede simbólica”.

O complexo delineamento existente entre Ecumenismo, Alteridade e Imaginário faz com que a dinâmica presente nos espaços educativos cultive a autonomia e fomenta a interdisciplinaridade, visto que, a cristalização de posturas discriminatórias e sectárias é produto da ausência do diálogo e da reflexão. Na interseção entre estes temas, a compreensão da realidade político-social é um importante passo em direção a uma mudança de paradigma, em especial aquele relacionado à educação e seus pressupostos.

Ao compreendermos que há a necessidade de revermos os parâmetros que norteiam a educação e seus processos, o eixo do imaginário se mostra bastante promissor, pois, como nos diz Castoriadis (1992, p. 82):

A imaginação é a capacidade de colocar uma nova forma. De um certo modo, ela utiliza os elementos que aí estavam, mas a forma, enquanto tal, é nova. Mais radicalmente ainda: a imaginação é o que nos permite criar o mundo, ou seja, apresentamos alguma coisa, da qual sem a imaginação não poderíamos dizer e sem a qual não poderíamos nada saber.

A estrutura dos eixos de conhecimento organizados em uma hierarquia atravessada pelo ideal iluminista, formada por delimitações de fronteiras do saber, ainda é uma realidade na organização da maioria dos currículos escolares. Neste sentido, conforme Santos (2007, p. 57) “em meio a tantas questões, é compreensível não só a fragilidade em que se encontram as fronteiras estabelecidas, mas também a tendência a reformulações e novas definições de campos e fronteiras disciplinares.”.

A participação do imaginário entre os saberes presentes no espaço escolar mostra, portanto, que a concepção do conhecimento de forma relacional compreende que a escola deve propiciar um diálogo entre as disciplinas. É o espaço “entre-saberes” (DURAND, 1996), contribuindo para a construção de um saber dinâmico, no qual o aluno se percebe como agente de sua história, cidadão capaz de gerir seus caminhos com autonomia e criticidade.

A escola tem o desafio de proporcionar ao aluno um processo educativo capaz de incentivar a universalidade do conhecimento e a sua inserção consciente na realidade multidisciplinar na qual os atores sociais, sujeitos dos processos educativos e partícipes no espaço escolar, se inserem. Ser sujeito é ser capaz de gerir sua própria história, trilhar de forma consciente sua própria trajetória de vida.

Essa concepção de sujeito pressupõe a complexa teia social que produz uma rede multifacetada de percepções da realidade e do mundo vivido. Deste modo, a autonomia própria dos sujeitos estabelece a capacidade/habilidade de, na relação Eu *versus* O Outro (aquele que é diferente), instituir espaços críticos que possam desenvolver a cidadania e a liberdade.



É nesse sentido que a relação entre o Eu e o Outro se (re)configura para além da dialeticidade assumindo uma conformação mais próxima ao que se denomina analética. Nesta linha, Dussel (1986, p. 197-98) afirma que:

Essa analética não leva em conta somente o rosto sensível do outro (a noção hebraica de *basar*, “carne”, indica adequadamente o ser unitário inteligível do homem, sem dualismo de corpo-alma), do outro antropológico, mas exige igualmente colocar faticamente a “serviço” do outro um trabalho-criador. A analética antropológica é então uma econômica (um por a natureza a serviço do outro), uma erótica e uma política.

[...]

A passagem da totalidade ontológica ao outro como outro é analética: discurso negativo a partir da totalidade, porque pensa a impossibilidade de pensar o outro positivamente partindo da própria totalidade.

Fruto da racionalização ocidental cuja demarcação de conhecimento estimula a busca do conceito/definição arraigados na formalização do saber, a educação precisa imergir no campo do imaginário a fim de fomentar a formação de indivíduos mais abertos à pluralidade nos seus modos de ser/existir cotidianos.

Na realidade atual, as conjunturas sociais, políticas e econômicas, têm promovido o individualismo e a radicalização da intolerância ao diferente. Entendendo o Ecumenismo [sob a acepção grega de ecumênico = οἰκουμένη (*oikouméne*)] como “mundo habitado”, e a noção de Alteridade [sob a acepção latina *alteritas*, *-ātis*] concebida como “o colocar-se como outro”, fica a perspectiva de que a abordagem do imaginário é fundamental para a realização de ações éticas frente às diferenças (em suas várias dimensões).

Estabelecer, portanto, novos parâmetros para a compreensão do papel da escola, bem como, referentes à atuação pedagógica diante do desafio da implementação de uma educação consciente de seu papel transformador é o desafio exigido a todos os sujeitos envolvidos com o compromisso de gestar novas formas relacionais, diferentes daquelas estabelecidas no imbrincado tecido social fundado na racionalidade ocidental.

A atualidade do tema – Ecumenismo, Alteridade e Imaginário – estabelece a necessidade da implementação de práticas pedagógicas capazes de garantir

a oportunidade de formação/transformação/manutenção das identidades dos diversos atores sociais que compõem o ambiente escolar fomentando relações sociais baseadas na alteridade, e, conseqüentemente, na ética. O espaço do imaginário é um caminho fecundo para essa empreitada...

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O artista tornou-se  
“maldito” devido ao sucesso insolente das ciências e técnicas  
que inauguraram uma inquisição política e uma  
ditadura econômica novas.  
Gilbert Durand

A sociedade neste novo século lida com a demarcação das diferenças e a busca de uma abertura cada vez maior para a participação dos grupos minoritários no cenário mundial. Isto significa (re)pensar as demarcações relativas à alteridade e também ao ecumenismo. Há, portanto, um fecundo espaço para a ampliação da participação dos estudos do imaginário no âmbito das discussões acadêmico-pedagógicas, uma vez que:

O simbólico se faz presente em toda a vida social, na situação familiar, econômica, religiosa, política etc. Embora não esgotem todas as experiências sociais, pois em muitos casos essas são regidas por signos, os símbolos mobilizam de maneira afetiva as ações humanas e legitimam essas ações. A vida social é impossível, portanto, fora de uma rede simbólica. (LAPLANTINE, TRINDADE, 1996, p. 6)

Em outras palavras, é importante salientar que

A representação imaginária está carregada de afetividade e de emoções criadoras e poéticas. A diferença entre o imaginário e a ideologia é que, embora ambos façam parte do domínio das representações, referidas ao processo de abstração, a ideologia está investida por uma concepção de mundo que, ao pretender impor à representação um sentido definido, perverte tanto o real material quanto esse outro real perverte o imaginário. (LAPLANTINE, TRINDADE, 1996, p. 8)

A educação escolar, portanto, envolve fundamentalmente os elementos sociais constituídos historicamente. Sendo assim, a (re)significação do papel da escola e do imaginário e suas contribuições para o fortalecimento da visão crítica acerca da realidade vivida, lançam algumas centelhas de esperança de que uma nova sociedade (dadas as novas formas de pensar o conhecimento e as relações sociais) seja viável.

O campo do imaginário pode contribuir para a (re)leitura e (re)flexão acerca dos saberes constituídos viabilizando nos espaços escolares novos eixos explicativos e vivenciais, gestando projetos transformadores e concebendo novos modos de ser e existir da educação. Essa (re)configuração desse formato desafiador, perfaz uma nova história e fomenta uma sociedade mais equânime, renunciando relações mais éticas, pois conforme Castoriadis (1982, p. 118), “a história fez nascer um projeto; esse projeto nós o fazemos nosso, pois nele reconhecemos nossas mais profundas aspirações, e pensamos que ele é possível”.

## REFERÊNCIAS

APPLE, Michael. **Conhecimento oficial**: a educação democrática numa era conservadora. Petrópolis: Vozes, 1999.

CASTORIADIS, Cornélius. **A criação histórica**. Porto Alegre: Artes e ofícios, 1992.

CASTORIADIS, Cornélius. **A instituição imaginária da sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 1982.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 1992.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arquetipologia geral. Trad. Hélder Godinho. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. *In*: **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. p. 55-70. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Dussel.rtf>. Acesso em: 25 ago. 2015.

FERREIRA, Amauri Carlos Ferreira. **Ensino Religioso nas fronteiras da ética**: subsídios pedagógicos. Petrópolis: Vozes, 2001.

FERREIRA, Amauri Carlos Ferreira; GOMES, Nilma Lino; GROSSI, Yonne de Souza. A morada docente nas trilhas da diversidade. *In*: PASSOS, Mauro (Org.). **A mística da identidade docente**: tradição, missão e profissionalização. Belo Horizonte: Fino Traço, 2001.

KÜNG, H. Religiões no mundo: em busca dos pontos comuns. Campinas: Verus, 2004.

LAPLANTINE, François; TRINDADE, Liana. **O que é imaginário**. São Paulo: Brasiliense, 1996. (Coleção Primeiros Passos, n. 309)

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. Integração e diferença em Encontros disciplinares **Revista Brasileira de Ciências Sociais** (RBCS). Vol. 22 nº. 65 outubro/2007. p. 51 – 60.

# Imaginário religioso para pessoas cegas: a relevância da Bíblia em braile

Marcos Adriano Lovera <sup>1</sup>

## RESUMO

Neste trabalho apresentamos as variadas perspectivas que se nos apresentam a partir do acesso ao texto bíblico em braile, direcionado a pessoas com deficiência visual, para a construção e entendimento do imaginário religioso. Após anunciarmos que a noção de imaginário perpassa por conceitos não ligados a fantasias e contos, mas a histórias reais e concretas, o uso das estruturas simbólicas das religiões contribui para a (re)construção dos sentidos. Ademais, o imaginário se coloca como uma espécie de linha-mestra para a apreensão do conhecimento para além de métodos tecnicistas, que não consideram a construção social do sujeito. Outrossim, o destaque fica para o conagraçamento da transcendência e socialização do texto sagrado, difundido pela Sociedade Bíblica do Brasil, graciosamente, para pessoas cegas de todas as partes do país. O percurso escolhido foi a descrição e análise da narrativa de Nelson Basílio, advogado espírita que, após ter acesso ao texto bíblico em Braile, sentiu-se consolado, permitindo-lhe novas formas de socialização.

**Palavras-chave:** Imaginário religioso. Deficiência visual. Braile.

## INTRODUÇÃO

Os temas *deficiência e inclusão social* são tratados por governos de todo o mundo já há um bom tempo. A relevância do assunto tomou proporções de maior significado quando a Organização das Nações Unidas (ONU) aprovou em Assembleia Geral, no dia 9 de dezembro de 1975, a Resolução nº 3.447, denominada *Declaração sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência*. Tratou-se de um avanço, mesmo que tardio, do reconhecimento da necessidade de uma política inclusiva mundial que conjugasse o dever do Estado e o direito do

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciências da Religião (PUC Minas), marcos@adrianolovera.com.br

cidadão.

Trazendo a perspectiva para mais perto de nós, de acordo com Mazzaro

Adotando princípios e regras afinados com a inclusão ao garantir o direito à dignidade da pessoa humana (Art. 1º, incisos II e III); a promoção do bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação (Art. 3º, inciso IV); o pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho (Art. 205); a igualdade de condições de acesso e permanência na escola (Art. 206, inciso I); atendimento educacional especializado aos portadores de deficiência, preferencialmente na rede regular de ensino; acesso aos níveis mais elevados do ensino, da pesquisa e da criação artística, segundo a capacitação de cada um (Art. 208). (2008, p. 41)

Percebendo a necessidade de apoio a este importante grupo de pessoas e por ser uma organização fortemente filantrópica, a Sociedade Bíblica do Brasil (doravante SBB) internalizou a Bíblia para cegos ao acrescentar em seus projetos sociais a criação do *Programa Inclusão do Deficiente Visual*. Esse programa abriu uma nova perspectiva inclusiva e cultural ao disponibilizar, de maneira gratuita, a literatura bíblica a todo cego que voluntariamente se cadastrar em qualquer parte do território nacional.

Assim, a SBB realizou, em 30 de novembro de 2002, o lançamento oficial da Bíblia completa em braile, no Parlamento Latino-americano, na capital paulista. Cerca de 500 pessoas compareceram ao evento, entre autoridades públicas e religiosas, representantes de entidades sociais, além de muitos convidados com deficiência visual. Na ocasião, o cardeal arcebispo de São Paulo, Dom Cláudio Hummes, ressaltou que esta é uma iniciativa cristã, mas que também tem a ver com o resgate da cidadania: “[...] a dívida da sociedade com este segmento da população está menor. É sem dúvida um grande avanço.” (SBB, 2003, p. 12)

Desde o início do programa, para que o deficiente visual receba a literatura gratuita em casa, é preenchido um cadastro com dados pessoais e é feita uma pesquisa bem abrangente sobre a vida da pessoa cega.

De se ver, portanto, que não há qualquer obstáculo a que pessoas de quaisquer matrizes religiosas recebam o exemplar bíblico em braile. Essa postura da SBB, nalguma medida, está atenta ao pluralismo religioso da nação brasileira, facilitando que todos tenham acesso – de maneira graciosa – a um

material de alta qualidade. Tanto que a instituição oferece a possibilidade de o indivíduo escolher entre a Bíblia Sagrada usada pelos evangélicos, ou, se preferir, a Bíblia Sagrada usada pelos católicos.

Ademais, impende destacar que o texto bíblico se coloca como fonte interpretativa de valores e princípios defendidos socialmente, apesar dos fenômenos da laicidade e da secularização. É que

diante da Constituição que atualmente vigora, definir que, conquanto o Brasil seja um país laico – já que não adota uma religião oficial –, longe está de rechaçar vetores da esfera pública. Na verdade, nossa Carta mais parece incentivar a presença religiosa nesse contexto, principalmente quando estamos diante de um interesse público (...). (SILVA JUNIOR, 2015, p. 6)

Dito isso, a presente comunicação pretende analisar em que medida a oferta da Bíblia em braile contribui para a confecção e o aperfeiçoamento do imaginário religioso relativamente às pessoas cegas. Saliente-se que as narrativas, atentas à história oral, foram retiradas de nossa dissertação de mestrado (LOVERA, 2013).

Façamos, então, uma discussão preliminar sobre a construção do imaginário religioso.

## **1 NOTAS SOBRE O IMAGINÁRIO RELIGIOSO**

Os elementos-imagens que nos constituem não são meramente sonhos ou fantasias. Por isso, devemos considerar que a noção de *imaginário* parte da constatação de que estamos tratando de fenômenos que devem ser percebidos como reais. O que há, de fato, são lógicas diferentes, muito mais para os indivíduos cegos.

Principalmente se a cegueira ocorreu desde o nascimento, há uma dificuldade ainda maior para que o sujeito estabeleça relações entre belo-feio, ordinário-extraordinário, significante-significado. Como seria possível perceber as noções de quadrado ou retângulo, ou mesmo de vislumbrar a forma de uma árvore se não se consegue, apenas de maneira tátil, alcançar as partes (raiz, tronco, caule, folhas, flores e frutos) de uma mesma planta com vários metros

de altura? Ou seja, falta aos sujeitos cegos a internalização de parâmetros outros que poderiam ser usados para a elaboração de um viés comparativo.

Nessa toada somos levados ao imaginário religioso. Trata-se, em verdade, da construção e reprodução de uma determinada visão de mundo, sustentada inclusive a partir de experiências sensoriais, individual ou coletivamente. Assim, o uso de estruturas simbólicas, presentes em larga escala nas religiões, contribui para a colocação do imaginário. Não é sem motivo que

a representação do real é compreendida através de imagens que foram constituídas mediante o sentido conferido às coisas. Nessa direção, o imaginário permite entender representações coletivas que a sociedade produz, uma vez que os significados atribuídos ao real entrelaçam-se com as estruturas simbólicas. (FERREIRA, 2002, p. 29)

Caminhando mais um pouco, percebemos que o imaginário consiste numa espécie de linha-mestra capaz de estabelecer um novo parâmetro nas bases curriculares. Saindo de uma proposição meramente tecnicista, que não leva em conta fatores sociais e antropológicos para a apreensão do conhecimento, devemos partir para questões até então tidas como secundárias ou sem valor.

Na direção de uma educação da alma caberia à escola construir o conhecimento com base nas suas dimensões inter, pluri, multi e transdisciplinar num caminho que leve os sujeitos a viver suas emoções, devaneios, sonhos e fantasias. Nesse sentido, os conhecimentos advindos de todas as manifestações das artes, do lazer, das culturas, equivocadamente rotuladas como marginais, dos diferentes gêneros e etnias, que têm no corpo sua expressão, precisam ser consideradas e adentrar os muros e portões de nossas escolas, construindo uma outra pedagogia: a do imaginário. (FERREIRA; NORONHA, 2017, p. 86)

Ainda, se “a iconografia torna-se um recorte de fundamental importância para a concepção do imaginário” (FERREIRA, 2002, p. 36), em que medida essa linguagem visual poderia ser aplicada no contexto de indivíduos cegos? Noutros termos, se não há símbolos e imagens construídos a partir dos olhos físicos, quais seriam suas portas de entrada substitutivas? Teria a espiritualidade



alguma função nesse processo? Ou, em ditos teológicos, em que medida os “olhos espirituais” do indivíduo o ajudariam a pautar sua significação enquanto ser humano, receptor e refratário de práticas sociais?

Desta feita, a compreensão da religião em sua essência transcendente e simbólica, no sentido proposto por Eliade (1991), certamente encontra guarida. E é nessa linha que ressoa a relevância do texto sagrado para os deficientes visuais.

## **2 AS CONTRIBUIÇÕES DA BÍBLIA EM BRAILE**

Em nossa dissertação de mestrado defendemos que, apesar da esperança de acesso à informação a partir da criação do Sistema Braille,

na prática, observa-se que os avanços para a disponibilização de textos em braile ainda não são significativos, com investimentos restritos e um processo lento, com a justificativa do alto custo, o que não permite que cegos possam estudar e ter melhores condições e qualidade de vida, como qualquer indivíduo. A história de vida de muitos deficientes atesta essa situação. (LOVERA, 2013, p. 23)

Em razão disso a proposta da SBB de difusão do texto bíblico para os deficientes visuais de todo o país contribui, e muito, para uma forma de construção do imaginário de seu leitor. É que, dada a diminuta produção de textos nesse Sistema, poucas são as oportunidades efetivas de o cego acessar aquilo que lhe interessa, numa linguagem que compreenda.

Para o momento consideramos suficiente um recorte em nossa pesquisa de mestrado, apresentando tão somente uma das histórias de vida ali entabuladas. Trata-se do depoimento sobre a vida do advogado e pai de família, senhor Nelson Brasília. Cego desde os três anos de idade em virtude de um acidente doméstico,

Os irmãos de Nelson iam para a escola, mas ele não podia porque era cego, e não existia qualquer possibilidade de ele participar das aulas; no entanto, ele ia até a escola e ficava sentado na porta da sala

ouvindo a professora ensinar as crianças a alfabetização. Ele conta que ficava maravilhado com o que ouvia da professora. Quando seus irmãos chegavam em casa, ele perguntava o que era aquilo que eles haviam aprendido, o que era um “b”? E seus irmãos pegavam o dedo dele e tentavam traçar na mesa o sentido da letra b. Embora ele não conseguisse entender o que aquilo significava, não deixava de acompanhar os irmãos diariamente. (LOVERA, 2013, p. 98)

Por volta dos nove anos, um tio-avô de Nelson veio de São Paulo visitar a família na roça e disse a seus pais que, apesar de o filho ser cego, poderia estudar. Seus pais acharam isso um absurdo; no entanto, ele disse ao sobrinho que seria possível ele aprender a ler. Apesar da contrariedade inicial e dúvida dos pais, o tio-avô levou Nelson para São Paulo e o matriculou, internando-o no Instituto Padre Chico, escola especializada na alfabetização de crianças com deficiência visual. Em apenas 15 dias de estudo com as freiras e professoras, com nove anos de idade, Nelson já sabia escrever todo o alfabeto braile e conseguia ler cartilhas. Naquela escola, conseguiu concluir todo o primário e o ginásio, e tudo o que aprendeu foi em braile, e isso o ajudou diretamente na sua desenvoltura intelectual e cultural. Após alguns anos, Nelson formou-se Técnico em Contabilidade e, depois, conseguiu fazer um curso superior e se graduou em Direito.

Quando Nelson trata da religiosidade em sua vida, ele compartilha que antes passou por uma fase de revolta acerca da cegueira das outras pessoas, e isto aconteceu quando estudou no Instituto Padre Chico. Estava alarmado por observar tantas pessoas cegas ao seu redor, e sempre teve uma preocupação para que ninguém se machucasse. Não queria que as crianças trombassem na mureta ou batessem a perna em algum lugar. Ficava muito preocupado com acidentes e não queria saber de crianças se machucando.

Um episódio que mudou completamente seu sentimento sobre essa revolta foi sua participação certo dia em uma missa num domingo, quando ouviu a pregação do padre que naquela ocasião falava sobre o cego de nascença, baseado no texto bíblico de João 9. Naquela prédica foram citadas as palavras dos discípulos de Jesus quando o questionaram sobre por que aquele homem havia nascido cego, se por causa dos pecados dele ou dos pecados de seus pais. E a resposta de Jesus e a ênfase naquela missa foi de que nenhum deles tinha culpa daquela cegueira, mas apenas aquela situação existiu para cumprir a vontade de Deus.

Diante deste testemunho, fica clara a influência da Bíblia na vida de

Nelson e o fato de que a mesma lhe trouxe consolo acerca de um dilema de vida que lhe causava certa e revolta.

Essa experiência primeira de revolta com o posterior “consolo bíblico” fez nascer em Nelson uma nova capacidade de socializar-se, lembrando de sua identidade pertencente a esse grupo comum de pessoas: os deficientes visuais, os cegos.

Nelson conta que seu primeiro contato com a Bíblia aconteceu no Instituto Padre Chico, que era administrado por freiras da Irmandade de São Vicente, as irmãs Vicentinas. Para manter os alunos sempre ocupados, evitando fazerem travessuras, na parte da tarde tinham aulas de catecismo, e, naquele período, liam muito a Bíblia. As aulas eram normais na parte da manhã mas, durante todo o período da tarde, eles faziam o catecismo e tinham disponível apenas dois volumes da Bíblia em braile, e cada dia um aluno fazia as leituras. Por causa da repetição diária, muitas vezes acabavam decorando textos bíblicos, graças a essa insistência das leituras durante o catecismo. Durante boa parte da sua infância e adolescência, ele teve esse contato com a Bíblia sem saber que, de uma certa forma, fazia estudo bíblico.

Ao perguntar sobre o sentimento que o cristão Nelson Brasília tem diante do texto bíblico, ele conta que ao ler a Bíblia, memorizando o texto bíblico e buscando significados nas parábolas, encontrou um dia a doutrina espírita. Ele diz que dentro dessa doutrina, não só aprendeu o significado dos preceitos pregados por Cristo, como foi entender o porquê Cristo deu esses preceitos, o porquê contou aquelas parábolas, em que momento ou circunstância ele se utilizou daquelas histórias e o que queria que fizéssemos com aqueles ensinamentos.

A Bíblia em braile por intermédio da SBB surgiu na vida de Nelson através de um amigo, barbeiro, cristão evangélico, com o qual ele costumava cortar seu cabelo. Os filhos desse amigo também são barbeiros, e todas as vezes que ele ia fazer o corte, ficavam o tempo todo falando e discutindo sobre a Bíblia, sobre o evangelho e sobre religiosidade. Nelson já possuía diversos livros da Bíblia em braile, mas só tinha livros do Novo Testamento. Seu desejo era ter, ao seu dispor, também os livros do Antigo Testamento. Ao cadastrar-se na SBB, finalmente começou a receber os livros que tanto desejava.

Finalmente devemos rememorar que a revolta de Nelson com a cegueira dos outros só foi dissipada quando do aprendizado que teve com a Bíblia, o que lhe leva a uma outra experiência na categoria da religião e da espiritualidade. O texto bíblico lhe causou uma “interferência religiosa” e foi fundamental para

sua aceitação como cego. Somadas a essas categorias, a autonomia e a inclusão também se evidenciam quando ele destaca sua liberdade ao passar a receber os livros bíblicos que ainda não possuía, podendo compartilhar seus aprendizados particulares com outras pessoas.

## CONCLUSÃO

Nessa breve comunicação tratamos do imaginário religioso a partir de pessoas que possuem deficiência visual e sobre a (des)importância do contato com o texto sagrado para uma cognição amplificada, de si e da sociedade. No caso, o elemento transcendente das religiões foi tomado em conta para destacar o substrato axiológico, valorativo, da Bíblia difundida pela SBB.

Vimos que, de fato, a própria ideia de imaginário ganha contornos diferenciados se tratarmos de pessoas cegas. A maior dificuldade na apreensão dos conteúdos decorre de lhes faltar um dos sentidos mais importantes para a captação de mensagens. Nesse sentido, o contato com o texto sagrado, portador e difusor da transcendência própria das religiões, abre caminho para que o referencial imagético seja amplificado.

## REFERÊNCIAS

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FERREIRA, Amauri Carlos. *O imaginário religioso e modos de vida urbana: experiência da juventude católica em Belo Horizonte – Minas Gerais, anos 80*. 2002. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2002.

FERREIRA, Amauri Carlos; NORONHA, Vânia. O imaginário entre fronteiras da educação e da religião. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 45, p. 68-91, jan./mar. 2017.

LOVERA, Marcos Adriano. *Da escuridão para a luz: origem e extensão da Bíblia em braille no Brasil*. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

MAZZARO, José Luiz. Políticas para inclusão educacional: o professor e o aluno com baixa visão. *Revista @mbienteeducação*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 40-55, ago./dez. 2008.

SILVA JUNIOR, Antonio Carlos da Rosa. *A Bíblia no Estado laico: sobre a utilização de preceitos religiosos para a definição dos conceitos jurídico-sociais de “moral” e “bons costumes”*. Comunicação. 2015. V Simpósio de Teologia: caminhos de libertação. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, mai. 2015.

SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. Luz para todos. *A Bíblia no Brasil*, Barueri, n. 198, p. 11-17, jan./mar. 2003.

FT 2 - Interculturalidade e religião – Reforma,  
Liberdade e Cultura: implicações da liberdade  
cristã para a religião e a teologia



## Coordenadores:

Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito – PUC-SP, SP;

Prof. Dr. Roberto Ervino Zwetsch – Faculdades EST, RS;

Prof.<sup>a</sup> Ms. Selenir Corrêa Gonçalves Kronbauer – Faculdades EST,

**Ementa:** O FT Interculturalidade e Religião, em sua 5<sup>a</sup> edição, pretende discutir o tema da atualidade da Reforma Protestante do século XVI (1517-2017) resgatando algo de sua radicalidade a partir de alguns eixos daquela teologia: a liberdade cristã e a abertura para os contextos culturais, econômicos e políticos que sustentaram o movimento reformatório. Não se trata de fazer uma memória celebrativa ou festiva, mas antes abrir espaço para a apropriação crítica do movimento em vista dos desafios contemporâneos, tanto para os estudos da religião como da teologia em nossa realidade brasileira e latino-americana.



*Cygo Picante*

# A comunidade étnica haitiana adventista em São Paulo e a construção da sua identidade

*Bernadete Alves de Medeiros Marcelino<sup>1</sup>*

## RESUMO

Esse trabalho tem como objetivo discorrer sobre a Comunidade Étnica Haitiana Adventista em São Paulo e a construção da sua identidade. As escolhas metodológicas consistiram em levantamento bibliográfico e pesquisa de campo antropológica por meio da etnografia. A Comunidade étnica Haitiana Adventista em pauta, surgiu a partir da chegada desses imigrantes no Brasil e articulação com a Igreja Adventista na capital paulista. A igreja os acolheu e os integrou aos seus cultos. No entanto, com o crescimento do grupo de imigrantes, esta entendeu que era melhor disponibilizar um espaço próprio para suas celebrações. Com o grupo étnico em seu próprio espaço de celebração, uma identidade passou a ser construída. Fato importante para compreendermos um pouco melhor algumas questões relacionadas ao imigrante haitiano adventista, contribuindo para o conhecimento sobre o assunto pela comunidade, e com outros estudos que visam esse mesmo contexto migratório.

**Palavras – chave:** Identidade. Comunidade Étnica Haitiana. Adventista.

## INTRODUÇÃO

Todo migrante leva consigo seus costumes, identidade, ideias, cultura, religião. Nesse processo, a religião assume um papel importante, uma vez que tem a “capacidade de oferecer ferramentas para dar sentido aos desafios existenciais” do migrante (SILVA, 2015, p. 90 -91 e 99). No que se refere a imigração haitiana para o Brasil, Parise (2016, p.51) observa que do ponto de vista religioso, essa imigração é “cristã, com prevalência de igrejas evangélicas”. Entre esses imigrantes haitianos evangélicos que chegaram ao país, estão os adven-

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Ciências da Religião pela PUC - SP. Essa pesquisa foi financiada pela Capes e pelo Mack pesquisa.



tistas. Costa (2016, p. 62) defende que os imigrantes haitianos no Brasil não se integraram com suas igrejas brasileiras correspondentes. “Eles criaram a Igreja Metodista Haitiana, Adventista Haitiana, Batista Haitiana, Assembleia de Deus Haitiana”. Em São Paulo, os haitianos adventistas também deram continuidade as suas práticas religiosas em seu próprio grupo étnico, a partir do espaço cedido a eles pela Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) paulistana.

A Comunidade étnica Haitiana Adventista em pauta, surgiu a partir da chegada desses imigrantes no Brasil e articulação com a Igreja Adventista na capital paulista. A igreja os acolheu e os integrou aos seus cultos. No entanto, com o crescimento desse grupo de imigrantes, a IASD entendeu que era melhor disponibilizar um espaço próprio para suas celebrações. Com o grupo étnico em seu próprio espaço de celebração, uma identidade passou a ser construída. Assuntos que serão discorridos nesse artigo.

## **1 A COMUNIDADE ÉTNICA HAITIANA ADVENTISTA EM SÃO PAULO**

A relação do imigrante haitiano adventista com a IASD paulista iniciou-se em 2010, ano que marcou o início do fluxo migratório de haitianos para o Brasil. Os primeiros imigrantes haitianos adventistas que procuraram a IASD da capital foram recebidos na IASD do bairro da Liberdade. Como muitos tinham como destino a Casa do Migrante no mesmo bairro, não tiveram dificuldade para encontrar um templo da IASD a algumas quadras dali. Muitos chegaram apresentando dificuldades financeiras e segundo informações da IASD, foram auxiliados através do departamento de Ação Solidária Adventista (ASA)<sup>2</sup>. Posteriormente, passaram a receber também, aulas de língua portuguesa.

Ao passo que o fluxo migratório haitiano para o Brasil crescia, mais haitianos adventistas chegavam a São Paulo e conseqüentemente o grupo de haitianos localizado na IASD paulistana, aumentava. Em junho de 2014, quando o grupo já alcançava em torno de 50 integrantes, a IASD resolveu ceder um espaço para que o haitiano adventista pudesse exercer suas práticas religiosas em seu próprio grupo étnico. As explicações para esse quesito pautavam-se em questões culturais com ênfase na língua falada. Os haitianos adventistas auxi-

---

<sup>2</sup> Informações obtidas em: < <http://novotempo.com/revista/?s=haitianos>>. Acesso em: 20/07/2016.

liados pela IASD local passaram a frequentar os cultos da igreja, mas a princípio realizavam a Escola Sabatina separadamente. O grupo se desenvolveu e cresceu até meados de 2015, chegando a ter em torno de 90 haitianos frequentes. Uma vez que o grupo passou a reunir-se separadamente, uma identidade passou a ser construída.

## **2. A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DA COMUNIDADE HAITIANA ADVENTISTA EM SÃO PAULO**

Toda migração é produtora de identidades plurais, por meio de um processo caracterizado por grandes desigualdades, essas identidades acabam sendo “moldadas e localizadas em diferentes lugares e por diferentes lugares”, como defende Woodward (2013, p. 22). Ao falarmos de identidade, nos reportamos a marcação de diferenças. Nesse caso, identidade e diferença estão em uma relação de estreita dependência que implicam em operações de inclusão e exclusão. Quando dizemos “o que somos” estamos automaticamente dizendo “o que não somos”. A afirmação da identidade delimita fronteiras e distingue quem fica dentro ou fora, incluído ou excluído, em uma distinta separação entre “nós” e “eles” (SILVA, 2013, p. 74 e 82). Quando analisamos a identidade do imigrante haitiano adventista no Brasil – São Paulo, percebemos que esta é marcada pelo reforço de características relacionadas a algumas de suas heranças culturais e religiosas. Entretanto, esta também é permeada e influenciada, pelo ambiente metropolitano paulista. Nesse caso, podemos observar que a língua falada, o papel da mulher, o vodu, sua religiosidade (adventista), alguns discursos e interferência da dinâmica da cidade de São Paulo, compõe parte da identidade do grupo.

Ao nos referirmos ao papel da língua na composição da identidade do grupo, destacamos que, há resistência por parte da elite haitiana em empregar fora do meio familiar, o crioulo falado pela população. O francês é considerado a língua alta, utilizada pelas escolas, igrejas, universidades, discursos políticos etc. e o crioulo, a língua baixa, utilizada na vida cotidiana da população. A maior parte da população que não tem acesso à educação escolar, ou então frequentam escolas com professores sem o domínio do francês, não falam o francês (RO-

DRIGUES, 2008, p.67 e 83). O grupo esforçou-se para manter suas reuniões em Francês, mas com a diminuição de seus integrantes em 2016,<sup>3</sup> acabou optando por continuar suas celebrações na língua crioula haitiana. Essa tentativa, pode ser compreendida como uma forma de transmitir a imagem de um grupo que tinha domínio da língua francesa.

No tocante a mulher haitiana no grupo, percebemos que esta assume um papel participativo, no entanto, sempre restrito a algumas atividades específicas. Dois contextos podem servir de base para compreensão da ação participativa da mulher no grupo: 1) o contexto cultural haitiano relacionado ao papel da mulher na sociedade; e 2) o próprio contexto institucional da IASD. Em se tratando primeiramente do papel da mulher no contexto institucional da IASD, devemos levar em consideração, o fato de Ellen G. White, figura feminina adventista tão expressiva na instituição, ser um precedente para atuação na mulher dentro do movimento. No que se refere a cultura Haitiana, a mulher tem uma importância que vai além do lar ou da família e se manifesta na vida econômica, social e religiosa (GRONDIN, 1985, p.64 – 66). Contudo, a desigualdade de gênero é bem significativa no país (ROSA, 2007). Esses fatores elucidam, em partes, a ênfase a participação da mulher no grupo, no entanto, de forma restrita.

Com relação ao vodu, a identidade assumida pelo grupo étnico de haitianos adventistas em São Paulo, caracteriza-se por um discurso enfático de afastamento as suas práticas. O que não seria diferente, tendo em vista as questões históricas de combate a este, inclusive pelo cristianismo no país. O vodu é entendido entre eles como demoníaco<sup>4</sup>, contrário às disposições religiosas impostas pelo protestantismo no Haiti. Em suas reuniões, dão ênfase ao sábado como dia de descanso, a restrição de alguns alimentos, a escatologia adventista, e escritos de Ellen G. White (uma das fundadoras do movimento adventista).

As dinâmicas da cidade de São Paulo também acabou influenciando parte da identidade desse grupo de imigrantes. Foi possível observar que alguns não se conheciam sequer pelo nome. Assim que acabavam os cultos, logo iam embora, não havendo muita interação entre eles. Magnani (2002) afirma que grandes cidades produzem comportamentos e determinam estilos de vida. Ao questionar sobre a relação entre membros da igreja no Haiti, alegavam grande

<sup>3</sup> Em 2016 muitos haitianos que compunham o grupo, saíram do Brasil em decorrência da crise econômica brasileira.

<sup>4</sup> Em diálogo com diversos haitianos adventistas sobre o vodu, observou-se que sua prática é entendida entre eles, como de origem demoníaca.

interação. Nesse caso, podemos considerar que a dinâmica vivenciada pelo grupo em São Paulo, não promovia essa mesma interação. Alguns motivos apresentados para irem embora logo que acabava o culto, baseava-se na distância e tempo que levariam da igreja até o local onde residiam. Essa dinâmica de São Paulo, de certa forma, afetava diretamente as relações estabelecidas entre eles.

Outro quesito marcante na construção da identidade do grupo diz respeito a alguns discursos, entre eles: “haitiano é assim mesmo [...] não está bom aqui, migra para outro país”, e “haitiano não gosta de ser ajudado! Haitiano vem para trabalhar!”. Vasconcelos (2010, p. 40) retrata que uma das principais virtudes do povo haitiano, se traduz no fato de carregarem a vontade e a distinção de um homem livre e soberano, não submisso frente ao outro. Quando analisamos os discursos citados, sob a perspectiva de Vasconcelos (Ibid.), percebemos que os quesitos pontuados por ele, realmente se configuram nessas falas. No primeiro: “haitiano é assim mesmo [...] não está bom aqui, migra para outro país”, observamos que o próprio contexto histórico haitiano, envolve muitos processos migratórios, e justificam em partes, tal discurso. No entanto, podemos considerar também, que este se apresenta com fortes marcas de um sentimento de “empoderamento”, que envolve o ser “livre” para transitar por onde quiser (qualquer país), quando quiser. Essa qualidade pode nos levar ainda, a reflexão de um suposto protesto, inconsciente talvez, mas que se expressa em contraposição a um regime escravista historicamente sofrido por este povo. O segundo discurso: “haitiano não gosta de ser ajudado! Haitiano vem para trabalhar!”, transmite-nos a ideia de que para o haitiano, o brasileiro tem uma visão inconsistente quanto a eles. A visão de que o haitiano precisa de ajuda, quando na verdade querem que enxerguemos a capacidade que estes têm para desempenhar um bom trabalho e alcançar recursos por meio de méritos próprios. Mais uma vez, o fato de carregarem a vontade e a distinção de um homem livre e soberano, não submisso frente ao outro. Todas essas questões compõem parte da identidade construída pelo grupo de imigrantes haitianos adventistas analisados em São Paulo.

## **CONCLUSÃO**

A imigração haitiana para o Brasil suscitou um novo cenário imigratório

no país, e ocasionou mudanças em muitas cidades brasileiras, entre elas São Paulo. Sendo em sua maioria de confissão religiosa evangélica, e entre estes adventistas, foi possível observar o surgimento de diversas e diferentes comunidades étnicas haitianas evangélicas espalhadas por algumas regiões do país. Em São Paulo, onde pudemos acompanhar a comunidade étnica haitiana adventista, uma identidade foi construída pelo grupo e pontua-nos, em partes, algumas questões relevantes sobre a imagem que estes acabam transmitindo ou desejam transmitir.

## REFERÊNCIAS

COSTA, Gelmino. **Memória da chegada de imigrantes haitianos a Manaus, 2010 – 2014: presença da Pastoral do Migrante**. Cadernos de Migração n. 8, CEM – Centro de Estudos Migratórios, São Paulo: Max Editora, 2016.

GRONDIN, Marcelo. Haiti: **Cultura, Poder e Desenvolvimento**. São Paulo: Editora Brasiliense S. A., 1985.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **De Perto e de Dentro: Notas para uma Etnografia Urbana**. Revista Brasileira de Ciências Sociais RBCS, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 11 – 29, junho de 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v17n49/a02v1749.pdf>>. Acesso em: 31/10/2016.

PARISE, Paolo. **Imigração no Brasil: os números e os desafios sociais e éticos**. In BAGGIO, Fábio; PARISE, Paolo; SANCHES, Wagner Lopes. (Orgs.) Mobilidade Humana e Identidades Religiosas, São Paulo: Paulus, 2016.

ROSA, Renata de Melo. **Xenofobia da Mulher Negra Migrante no Processo de Construção do Feminino em Emigração: A Migração Feminina Haitiana em Santo Domingo**. REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana. Ano XV, n. 29, p. 71 – 85, 2007. Disponível em: <<http://www.csem.org.br/remhu/index.php/remhu/article/viewFile/58/50>>. Acesso em 01/09/2016.

SILVA, Anaxsuell Fernando da. **Práticas Religiosas em Contexto Migratório: O caso da Tríplice Fronteira Latino-Americana**. Inter - Legere – Revista do Programa de Pós – Graduação em Ciências Sociais da UFRN, Natal – RN, n. 17, p. 89 – 104, agosto./dez. 2015.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.); HALL Stuart; WOODWARD Kathryn. **Identidade e Diferença: A Perspectiva dos Estudos Culturais**. 13<sup>o</sup> ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

VASCONCELOS, Alex Donizete. **Haiti: Identidade e Representação**. Revista Urutágua – Acadêmica Multidisciplinar – DCS/UEM. [S.l., s.n.], n. 20, p. 38 – 51, Jan./Abril. 2010.

WOODWARD Kathryn. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual**. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.); HALL Stuart; WOODWARD Kathryn. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

SITE

<http://novotempo.com/revista/?s=haitianos>>. Acesso em: 20/07/2016.

# Inovações historiográficas sobre as reformas religiosas do século XVI

*João Miguel Teixeira de Godoy<sup>1</sup>*

## RESUMO

As reformas religiosas do século XVI, suas causas, sentido e desdobramentos, foram objeto de intenso debate desde seu advento. Na historiografia, particularmente, partidários de ambos os lados confrontaram-se, durante décadas, a partir de análises e julgamentos essencialmente apologéticos. Uma virada interpretativa importante ocorreu na primeira metade do século XX, sobretudo a partir da historiografia francesa ligada à Escola dos Annales. Três autores se destacaram pelas inovações propostas em termos de abordagem da temática. Foram eles Lucien Febvre, Jean Delumeau e Émile G. Léonard. A proposta da comunicação é apresentar e discutir esses autores no seu tempo, bem como as inovações introduzidas em termos de novas forças de percepção sobre as dimensões e impactos das Reformas Religiosas do XVI. Novidades referentes às suas especificidades em relação aos movimentos reformistas anteriores; aos desmembramentos conceituais que possibilitaram entre religião, igreja e religiosidade; às articulações causais com os movimentos e transformações do campo das vivências religiosas do séc. XVI, à multiplicidade de reformas heterodoxas e ortodoxas que provocaram; às relações que mantiveram com as mudanças nas outras esferas da existência no contexto da superação da crise feudal e emergência da modernidade. É nesse sentido que o tema das reformas religiosas do século XVI apresenta-se de extrema relevância hoje e não apenas pela oportunidade comemorativa. Mas sobretudo porque apontam para a gênese das bases estruturais sobre as quais se assentam a atual configuração do campo religioso nas sociedades ocidentais. Configuração em termos de disposição de seus elementos integrativos, mas também suas dinâmicas e tendências dispersivas.

**Palavras chaves:** Historiografia francesa. Reformas Religiosas. Modernidade

As interpretações sobre os fatores e sentidos das Reformas Religiosas do séc XVI, presente nos escritos de Lucien Febvre (1878-1956) (FEBVRE, 1929, 2012), Émile Leonard (1891-1961) (LÉONARD, 1960), e Jean Delumeau

<sup>1</sup> Doutor em História Econômica pela Universidade de São Paulo. Docente do PPG Ciências da Religião da PUC-Campinas

(1923) (DELUMEAU, 1989), representam efetivamente uma contribuição original e inovadora para compreendermos as bases de muitas das características e dinâmicas que definem o campo religioso no mundo moderno e contemporâneo. Mas também contribuem para a compreensão das bases de vários desenvolvimentos historiográficos atuais, dedicados ao estudo dos fenômenos culturais. Dupla contribuição que já justificaria a iniciativa de estudos mais aprofundados sobre estes historiadores. Sobretudo pensando no papel que a disciplina História das Religiões poderia ter, e já tem, na consolidação da área das Ciências das Religiões no Brasil. Entretanto, longe de sermos exaustivos (um balanço historiográfico mais completo pode ser encontrado em MONTEIRO (2007)), o que pretendemos aqui é indicar algumas “teses”, extraídas de vários de seus escritos, a respeito das reformas religiosas do séc XVI, a começar do uso do plural. Pois de fato trataram-se de *reformas*, e não apenas da *Reforma Protestante*, como ficou consagrado por uma longa tradição historiográfica.

Tradição marcada por um debate em contraste como o qual devemos destacar muitas das novidades trazidas pelos nossos três autores. Pois o debate, durante décadas, ficara muito centrado na discussão da influência de fatores e interesses políticos e morais atuantes no contexto das Reformas. Do ponto de vista dos historiadores protestantes a Reforma teria sido provocada não só pelo conservadorismo dos príncipes fiéis à Igreja tradicional, mas sobretudo pela reação dos cristãos diante da crise e corrupção dos costumes dos membros da hierarquia eclesiástica e da própria Santa Sé, bem como o desprezo demonstrado por estas lideranças diante das necessidades religiosas do povo cristão. Por outro lado, na visão dos historiadores católicos, a ruptura teria se dado em virtude do oportunismo e ambição desmedida de alguns sacerdotes e de príncipes reformadores. Originou-se desse debate o esquema interpretativo consagrado na tríade: crise moral da Igreja, reforma protestante e contra-reforma católica. Esquema esse que exigiria uma revisão.

No conjunto das contribuições que aqui vamos apresentar, coloca-se em profundidade a problemática da relação do caso específico com seus contextos. Pois caberia esclarecer as complexas relações que um setor da realidade, no caso o religioso, estabelece entre si nos seus diferentes momentos e diferentes configurações históricas, nas coordenadas do tempo; e o modo como esse mesmo setor articula-se com outros setores da realidade num mesmo momento histórico. Em outros termos, trata-se de enfrentar os desafios de uma aborda-



gem histórico-estrutural. Ou seja, como entender a emergência das Reformas Religiosas historicamente sem render-se ao ídolo das origens e cair no anacronismo implícito na busca de antecedentes ? Mas como também abordá-las estruturalmente, em diálogo com as transformações econômicas, sociais, políticas e culturais definidoras da emergência da modernidade, sem descaracterizar, ou esvaziar, seu conteúdo especificamente religioso ?

Correndo o risco de propor uma apresentação muito esquemática, onde muito das articulações mais sutis se perdem, onde as diferenças entre os autores também se diluem, identificaremos a seguir as principais idéias e argumentos comuns dos autores citados.

1-As Reformas Religiosas do século XVI representam um desdobramento da crise feudal no plano dos sentimentos, práticas e concepções religiosas. Em outros termos, resultam do encaminhamento da superação da crise feudal no campo da religião. Uma vez que a característica básica da sociedade feudal assentava-se justamente no papel unificador do imaginário religioso, ou seja, uma sociedade amarrada pelo alto, a crise e a superação da crise significou um efetivo processo de dessacralização da sociedade. Mas é justamente a inserção nesse contexto que define a especificidade das reformas religiosas do século XVI de outros movimentos reformistas anteriores. Pois a mudança religiosa se articula com outras transformações desencadeadoras da modernidade. Articula-se com as mudanças de mentalidade e sensibilidade que compõem o centro do renascimento cultural, italiano num primeiro momento, mas que em ritmos variados se estende para toda a Europa. Ambos os movimentos, Renascimento e Reforma, fundam-se numa perspectiva de retorno ao passado original, de um lado a volta aos valores e orientações essenciais da cultura antiga, greco-romana, de outro a volta ao misticismo do cristianismo primitivo. Além disso, o desenvolvimento intelectual proporcionado pelo renascimento terminou por reforçar e mesmo viabilizar a idéia do sacerdócio universal, na medida em que estimulava a leitura, o desenvolvimento da imprensa, o espírito crítico na leitura da Bíblia. As Reformas articulam-se também com o processo de expansão marítimo-comercial, com os Descobrimentos, na medida em que ambos os movimentos terminaram por envolver uma verdadeira disputa catequética entre católicos e protestantes, no que diz respeito à conversão das regiões e povos colonizados. Por outro lado é preciso considerar os impactos que os contatos com outros povos e culturas provocaram na cristandade em termos de uma

inquietação religiosa decorrente da tomada de consciência da relatividade e da não universalidade do cristianismo. Mas articulam-se sobretudo com o processo central, definidor da emergência da modernidade européia, expresso nos movimentos articulados de territorialização, centralização, monopolização e racionalização do poder político, ou seja, na emergência do Estado Moderno, num formato específico cujo regime político foram as monarquias absolutistas de direito divino.

2- Desse ponto de vista, podemos recolocar o problema dos antecedentes. Por um lado é evidente que outras tentativas de reformar a Igreja ocorreram antes do século XVI. A história da Igreja na Idade Média traz inúmeros exemplos disso nos surtos recorrentes de movimentos heréticos. De um ponto de vista geral, tais tentativas decorriam das tensões provocadas por uma contradição de base, ou seja, a coexistência entre uma doutrina religiosa marcada, desde suas origens, por um forte tom igualitário, e o poder e riqueza da instituição que se ampliava na medida em que sua aproximação e aliança com os grupos dominantes e os poderes terrenos constituídos, tornavam-se mais e mais relevantes para sua sobrevivência. Mas considerar tais movimentos reformistas como antecedentes das reformas do século XVI é incorrer no anacronismo. Pecado mortal dos historiadores, segundo Lucien Febvre. Significa imputar aos agentes históricos no passado o conhecimento prévio dos desenvolvimentos futuros de sua ação e reconstituir as mesmas a partir disso. Reconstituir as ações a partir e tomando como critério seu desfecho. As reformas do XVI portanto, possuem sua especificidade em decorrência das articulações que estabelece com o contexto histórico específico do século XVI.

3-Diante do debate da historiografia mais tradicional, apontada acima, a obra dos três autores em questão de fato representaram uma renovação importante. Principalmente quando nos detemos na questão das causas, ou fatores, determinantes das reformas religiosas. O princípio básico sugerido baseia-se na consideração de que a explicação de um fenômeno ou da mudança religiosa, depende da consideração prioritária, mas não exclusiva, das suas causas essencialmente religiosas. O que não significa ignorar a importância e influência dos fatores extra-religiosos: culturais, econômicos, políticos, etc.

4-Por outro lado, quando o assunto diz respeito ao universo das práticas e crenças religiosas, faz-se fundamental a distinção de três termos: igreja,

religião e religiosidade. Igreja é instituição, organização, hierarquia, autoridade, poder. Religião aponta para a sistematização da doutrina e a conformação das crenças. Religiosidade traduz o modo como as pessoas vivem a doutrina, ou seja, uma vivência que pode ou não conter-se nos limites dessa forma, uma vez que viceja de acordo com as pulsões do dinamismo e da autonomia da vida social.

5-Uma vez esclarecida as distinções pode-se então pensar nas articulações. Pois no final da Idade Média, mais especificamente na passagem do século XV para o XVI, a Igreja tradicional atravessa efetivamente uma crise do ponto de vista institucional. O próprio ambiente político, impactado pela emergência das novas soberanias estatais, apresentava desafios e exigências de novas estratégias, mas cujo resultado foi a crescente subordinação da Igreja ao Estado. Definiu-se uma conjuntura na qual a Igreja tradicional fracassa na satisfação de aspirações religiosas que ela mesma ajudou a criar nos quinze séculos anteriores. Pode-se mesmo constatar um movimento de recuo institucional da Igreja num contexto específico de expansão da religiosidade popular. O século XV foi um século no qual a sociedade européia experimentou, de maneira recorrente, guerras sociais, no campo e nas cidades, guerras intranobiliárquicas, pestes, epidemias e fome. A sede espiritual crescente do povo diante de um quadro de dificuldades esta fartamente documentada e demonstrada pelos três autores em questão. Mas a Igreja, mediadora necessária entre o cristão e a salvação, não soube ou não pode, nas circunstâncias do tempo, satisfazer essa demanda. Exatamente nesse momento de aguda necessidade que a instituição recua. A própria Santa Sé está desmoralizada desde o Grande Cisma e a crise conciliar. Mas também pela atividade política e a vida muitas vezes escandalosa dos papas do período. Também se deve considerar o reduzido número de sacerdotes seculares, a destruição de grande número de igrejas. Também uma particular evolução da teologia deve ser considerada, pois a mística dos séculos XIV e XV apresenta-se como reação contra as facilidades e superficialidades das crenças populares e a partir do pensamento de Tauler, Suso, Eckarde, Ruybrocck, Denis, da ordem dos Cartuchos, entre outros, restabelecem a concepção do Deus Todo-Poderoso, perfeito e santo, mas longínquo. Segundo um dos nossos autores: “Estamos na época de Gilles de Rais, o Barba Azul legendário, época de sofrimento, extrema perversidade e crueldade refinada. Entre um Deus cioso, demasiadamente puro para ver o mal, e um homem que sentia então profundamente seu pecado, o abismo era tal que muitas almas exclamavam: ‘Que é

necessário fazer para ser salvo?”(E. Leonard). Recuo institucional da Igreja, doutrina do Deus longínquo e expansão da religiosidade, condições que ao se sobreporem foram geradoras de um hiato, um vazio. Que começam a ser preenchidos inicialmente de maneira mais espontânea, através das devoções, livros de orações, cultos domésticos, leitura de fragmentos bíblicos, sem assistência sacerdotal. Forma-se assim uma piedade mais individualista e leiga. As Reformas Religiosas representaram exatamente uma resposta a este estado de coisas, a esse clima espiritual.

6- A cisão da cristandade e a maneira rápida em que as adesões às novas igrejas e grupos religiosos ocorreram, são reveladores do clima de angústia vivido no período. Apesar da diversidade e diferenças internas que caracterizam os novos grupos do chamado protestantismo, algumas orientações e princípios foram comuns e garantiram o preenchimento do hiato apontado. Em primeiro lugar, a doutrina da salvação pela fé, que colocava o problema da salvação na relação individual e íntima entre o cristão e Deus. A salvação como resultada do equilíbrio entre a graça de Deus e a fé dos homens. Portanto, não como resultado da mediação institucional. Mas pela mediação de Cristo. Mas como a fé se faz individualmente, para isso o crente necessita conhecer as bases da fé, ou seja, deve ter o conhecimento direto dos ensinamentos dos apóstolos. Daí a necessidade de se traduzir a bíblia tal como fez Lutero. Daqui decorre o segundo ponto em comum: a defesa da infalibilidade só da Bíblia. Tais fundamentos se originam das conhecidas “solas” de Lutero: Sola Fide, Sola Scriptura, Sola Christus, Sola Gratia e Soli Deo Gloria. O terceiro aspecto em comum baseia-se na defesa da idéia do sacerdócio universal. Quebra-se assim o monopólio clerical na interpretação das escrituras e administração dos sacramentos.

7-Mas nossos autores falam em reformas religiosas e não apenas de Reforma Protestante. Também a Igreja Católica preocupou-se em preencher o hiato. A chamada Contra-Reforma Católica, a partir do Concílio de Trento (1545-63), foi um movimento interno de reforma da Igreja Tradicional marcado por um processo de purificação interna e disciplinarização do clero, centralização do poder papal, recatolicização militante da Europa e catolização dos novos territórios conquistados na expansão marítimo-comercial, fechamento do diálogo e intolerância religiosa. Resulta dessa concepção um novo arranjo das etapas que marcaram o processo histórico das reformas. O ponto de partida foi efetivamente a crise da Igreja Tradicional, crise moral mas também política

e institucional, uma crise geral da Igreja. Num segundo momento, e reagindo à crise, desencadeia-se um movimento de reforma humanista, cuja figura de maior destaque foi Erasmo de Roterdã (1466-1536). Teríamos a terceira etapa quando da reforma humanista dividem-se dois grupos, um que rompe com a Igreja e radicaliza-se numa proposta de reforma *heterodoxa* (Lutero, Calvino, entre outros) e constroem uma nova Igreja e uma nova religião, e outro grupo que fica na instituição católica, propõem uma reforma mais *ortodoxa*, uma nova maneira de viver a mesma religião.

8-Como as reformas religiosas do século XVI representaram a superação da crise feudal na esfera da religião, isso se deu a partir de um duplo movimento. De um lado, um processo crescente de dessacralização da sociedade. A sociedade feudal via-se como uma sociedade sagrada, expressão da vontade de Deus, uma sociedade que não separava o crime do pecado, todo crime é pecado, todo pecado é crime. A sociedade moderna ingressa num processo de laicização, ou seja, não o predomínio da razão, mas a separação de duas lógicas que se equilibram, se atritam e se complementam, a fé e a razão. Do outro lado, um processo crescente de subordinação da Igreja ao Estado.

Embora as contribuições da obra dos autores aqui comentados sejam muito mais amplas e representativas, procurou-se aqui realizar um esforço de síntese em torno de algumas idéias básicas que permitiram uma efetiva renovação dos estudos históricos sobre as reformas religiosas do século XVI.

## REFERÊNCIAS

DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.

FEBVRE, Lucien. Une question mal posée: les origines de la Reforme Française et le problème general des causes de la Réforme. *Revue Historique*, tome cent soixante et unième, mai-Août, 1929, p.1-73.

------. *Martin Lutero: um destino*. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

LÉONARD, Émile G. *Histoire Du protestantisme* (Que sais-je). Paris: Puf, 1960.

MONTEIRO, Rodrigo B. As Reformas Religiosas na Europa Moderna notas para um debate historiográfico. *Varia História*, vol 23, n. 37, Belo Horizonte, 2007, p.130-150.

## O Diálogo sobre a Pregação Universal aos Gentios

*Marcelo Ramos Saldanha<sup>1</sup>*

### RESUMO

Esse artigo trata da relação entre teatro, evangelização e cultura. Para tanto, escolhemos a obra “Auto da Pregação Universal”, do Padre José de Anchieta, e o texto “Diálogo sobre a Conversão do Gentio”, do Padre Manuel da Nóbrega, buscando encontrar, no primeiro, traços da teologia do segundo. A escolha dessas duas obras se deve à importância desses dois missionários para a consolidação da mentalidade missionária jesuíta no Brasil. A primeira obra define com clareza a compreensão de José de Anchieta dos dogmas sobre pecado, graça, fé e conversão, bem como demonstra sua visão sobre a relação cultural e o valor do indígena no processo missionário. A segunda obra é considerada um registro fiel da teologia de missão do Padre Manuel da Nóbrega e também da Companhia de Jesus no Brasil do período, já que ele foi o seu primeiro superior e provençal.

**Palavras-chave:** indígenas, missão, teatro, Manuel da Nóbrega, José de Anchieta.

### INTRODUÇÃO

Aristóteles, em sua discordância acerca do inatismo das ideias propostas por Platão, fez alusão às tábuas cobertas de finas camadas de cera, usadas como suporte para a escrita na Grécia Antiga, propondo que a mente humana é como uma tábua, ou papel em branco, isto é, não possui qualquer noção prévia e, por isso, está passível e carente de ensino. Essa metáfora foi retomada pelo escrivão Pero Vaz de Caminha, em sua célebre carta remetida ao Rei D. Manuel, na qual encontramos uma visão idealizada dos povos ameríndios. Assim ele escreveu sua perspectiva da evangelização dos povos ameríndios:

Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos [...] se os degredados, que aqui hão de ficar aprenderem bem a

---

<sup>1</sup> É bolsista PNPd-CAPEs. Graduado e Mestre em Teologia com doutorado em Filosofia, tendo recebido bolsa CAPEs para as duas últimas titulações.

sua fala e os entenderem, não duvido que eles [...] se hão de fazer cristãos e crer em nossa santa fé, à qual preza a Nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar. (CAMINHA In: PEREIRA, 1999, p. 54)

Tal ponto de vista animou a empreitada missionária na América, mas não perdurou por muito tempo. As dificuldades de diálogo entre dois mundos tão distantes, o lusitano e o ameríndio, levaram os Jesuítas a desanimarem e a popularizarem desculpas para o pouco sucesso de sua empreitada evangelizadora. Em resposta a esse desânimo, entre os anos de 1556 e 1557, aproximadamente sete anos depois da sua chegada à Bahia, o Pe. Manuel da Nóbrega escreveu o texto *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*<sup>2</sup>, revelando sua versão para a teoria da “conquista espiritual”, na qual a palavra revelada traria os indígenas para dentro da hierarquia social ibérica, transformando-os em cristãos civilizados.

Nesse diálogo, Nóbrega parte do dilema acerca da humanidade dos indígenas, questionando se sua conversão era possível e, se possível, qual o método que poderia ser utilizado. Tal dilema tem como pano de fundo a teoria acerca da “maldição de Cã” (Gn. 9.18-29), uma narrativa bíblica que era usada para dar legitimidade à escravidão. Na obra de Anchieta, mais especificamente na primeira obra teatral escrita em solo pindorama<sup>3</sup>, o *Auto da Pregação Universal*, não encontramos o debate sobre a humanidade indígena, contudo, podemos encontrar nela as teses de Nóbrega acerca da dificuldade indígena em assimilar a mensagem cristã, sua inconstância na fé e a persistência dos “maus costumes” entre eles.

## 1 O DIÁLOGO SOBRE A CONVERSÃO DO GENTIO

2 Nesse artigo, usaremos a versão publicada pelo Padre Serafim Leite em *CARTAS dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. Acerca do texto, cabe registrar que durante o século XVI a normatividade da língua portuguesa estava em seu período inicial, por isso não havia ainda uma gramática que definisse a escrita, o que fazia com que a escrita estivesse diretamente ligada à oralidade, sendo muito sensível à entonação oral e à ênfase retórica, o que explica que num mesmo texto se encontre tantas variações de registro. Nesse artigo, preservamos a escrita original dos textos de todos os autores citados, o que pode gerar alguma estranheza na leitura.

3 Antes do *Auto da pregação Universal*, outras peças haviam sido encenadas em solo tupiniquin, como, por exemplo, o *Auto de Santiago*, encenado na Bahia em 1564, mas o auto anchietano foi o primeiro a ser composto nesse solo.

O *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* foi construído seguindo o modelo de diálogo socrático, trazendo à cena dois irmãos jesuítas, o ferreiro<sup>4</sup> Matheus Nogueira e o pregador e língua<sup>5</sup> Gonçalo Alvarez, ambos situados na base da hierarquia da companhia de Jesus, para debater os problemas que afligiam os Jesuítas. Em suas primeiras cartas, enviadas a seus superiores, percebemos a sintonia de Nóbrega com o otimismo de Pero Vaz de Caminha ao escrever que “cá poucas letras bastam, porque é tudo papel em branco e não há mais que escrever à vontade” (NÓBREGA, 2000, p. 54). Já no *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, nota-se o surgimento de outra perspectiva missionária, onde somente a pregação não é suficiente, sendo importante, então, a troca dos códigos de linguagem dos ameríndios pelos dos missionários, nem que para tanto fosse necessário o uso da força.

O grande problema dos missionários no Brasil residiu na interpretação que estes davam à cultura indígena. No primeiro momento da evangelização no Brasil, por não entenderem a cultura local, foram pouco didáticos, o que atrapalhou muito a recepção da mensagem cristianizadora por parte dos indígenas. Dessa forma, por não assimilarem com facilidade a mensagem missionária, foram considerados seres bestiais, incapazes de aderir à fé cristã. As palavras do personagem Gonçalo Alvarez introduzem o problema:

Gonçalo Álvares: Por demais é trabalhar com estes! São tão bestiais, que não lhes entra no coração coisa de Deus! Estão tão encarniçados em matar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar! Preguar a estes é pregar em deserto a pedras.

Mateus Nogueira: Se tiveram rei, puderam-se converter ou se adoram alguma coisa. Mas como não sabem que coisa é crer nem adorar, não podem entender a pregação do Evangelho, pois ela se funda em fazer crer e adorar a um só Deus e a esse só servir; e como este gentio não adora nada, nem crê em nada, tudo o que lhe dizeis se fica nada”

E ainda:

---

4 Podemos notar, já na escolha das profissões dos personagens, uma introdução à teologia de Nóbrega. Matheus Nogueira, mesmo sendo ferreiro, demonstra sabedoria superior à do seu companheiro de diálogo, revelando que as obras são superiores à pregação evangélica e que o sucesso da empreitada missionária só seria alcançado com dedicação e esforço.

5 Línguas ou *truchements* eram intérpretes das línguas locais, que auxiliavam os missionários em seu trabalho de evangelização.



[...] vemos que são cães em se comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem (...) nem sei se há bem chamar-lhe corvo, pois vemos que os corvos, tomados nos ninhos, se criam e amam e ensinam, e estes, mais esquecidos da criação que os brutos animais, e mais ingratos que os filhos das biboras que comem suas mães, nenhum respeito tem ao amor e criação que nelles se faz. (NÓBREGA in: LEITE, 1954, p. 320)

Tais afirmativas, que iniciam o diálogo, estão baseadas num equivocado imaginário europeu a respeito dos povos indígenas, que eram vistos como seres inferiores, comedores de carne humana e incapazes de compreender as grandezas da mensagem exposta a eles. Para explicar tal visão, Matheus Nogueira, baseado em Gênesis 9. 20-27, afirma que os indígenas são portadores da maldição de Cam, como vemos nessa frase:

[...] lhes veio por maldição de seus avós, porque estes cremos serem descendentes de Cham filho de Noé, que descobriu as vergonhas de seu pai bebado, e em maldição, e por isso, ficarão nus e tem outras mais misérias. (NÓBREGA in: LEITE, 1954, p. 336, 337)

A nudez tornou-se argumento para demonstrar essa maldição. Aqui fica claro que a imagem de inocência do indígena, numa sensualidade simpática, cede lugar para outra, negativa, que o passa a ver como animal, uma besta portadora de uma maldição que legitimava as “guerras justas”<sup>6</sup> e validava a sujeição cultural dos povos ameríndios.

Decorrente desse argumento, já cristalizado dentre os colonos, o personagem Gonçalo pergunta: “Estes tem alma como nós?”, e Nogueira lhe responde: “Isso está claro, pois a alma tem três potências, entendimento, memória, vontade, que todos tem. [...]” (NÓBREGA in: LEITE, 1954, p. 332). Por terem

alma, os indígenas eram passíveis de conversão, desde que abandonassem sua

<sup>6</sup> Em 1570, uma *Carta Régia* regulamentou a obtenção de escravos por meio das chamadas “guerras justas”, que deveriam ser autorizadas pelo rei ou pelo governador. Essas guerras deveriam ser praticadas somente contra tribos inimigas, o que atemorizava as demais tribos, manifestava o poder destrutivo dos europeus e servia como legitimação da escravidão indígena, já que não havia parâmetros claros que permitissem distinguir a “guerra justa” de outra.

cultura “depravada” e aceitassem a sujeição ao cristianismo.

O problema da “bestialidade” do indígena é contornado com a afirmação de sua humanidade, demonstrando que são portadores de uma alma, à imagem e semelhança de Deus e, portanto, capazes de conversão. Comparando a alma humana ao metal, com que tanto trabalha, Nogueira explica:

Estou eu imaginando todas as lamas dos homens serem huma e todas de hum metal. Feitas à imagem e semelhança de Deus, e todas capazes da gloria de crisadas pera ella; e tanto val diante de Deus por natureza a alma do Papa, como a alma do vosso escravo papaná. (NÓBREGA in: LEITE, 1954, p. 331, 332)

No entanto, devido ao pecado de Adão, todos nós, “asi portugueses, como castelhanos, como Tamoios, como Aimurés, ficamos semelhantes a bestas” (NÓBREGA in: LEITE, 1954, p. 333). Se a dificuldade da assimilação da fé não está em sua inferioridade como seres humanos, está em sua cultura, em seus “maus costumes”, numa vida sem fé, sem lei e sem Rei, enfim, sua concepção “perniciosa” do mundo e da espiritualidade. O indígena, mesmo possuindo uma alma semelhante à do Papa, não possui, segundo Nóbrega, razão que o capacite a receber a Fé, estando à mercê de profetas e pajés. Assim sendo, não pode haver a conversão do gentio sem que haja a interferência divina, interferência esta mediada pelos missionários. O que justifica todo o esquema que vise quebrar a unidade da cultura indígena, levando-o a ser “índio civilizado” e não mais uma besta, pedras no deserto, cães e porcos, piores que corvos e víboras – figuras usadas em algumas partes do texto para descrever os povos ameríndios.

## **2 O AUTO DA PREGAÇÃO UNIVERSAL**

O teatro anchietano seguiu a ideia exposta na fala de Nogueira: “[...] o officio de converter almas hé o mais grande de quantos há na terra e por isso requer mais alto estado de perfeição que nenhum outro” (NÓBREGA in: LEITE, 1954, p. 339). Nessa fala do personagem, percebemos que todo argumento tecido no diálogo de Nóbrega caminha para afirmar a possibilidade de conversão do gentio, culpando suas tradições ancestrais pela falta de sucesso da empreita-

da missionária e confirmando a importância do trabalho de evangelização, realizada com esforço e perseverança, vista como manifestação da graça divina aos gentios. Anchieta caminhou no sentido de identificar nos costumes e tradições indígenas a raiz das dificuldades missionárias.

No intento de reforçar a universalidade de sua peça, Anchieta a escreveu nas três línguas mais faladas nessas terras: em língua “brasílica” (tupi), em português e em espanhol, atingindo, por meio de uma representação rica, um público muito heterogêneo, formado por indígenas e colonos ibéricos residentes no país. O padre jesuíta Fernão Cardim nos ajuda a compreender melhor os detalhes dessa encenação

Debaixo da ramada se representou pelos indígenas um diálogo pastoril, em língua brasílica, portuguesa e castelhana, e têm eles muita graça em falar línguas peregrinas, maximé e castelhana. Houve boa música de vozes, flautas, danças, e dali em procissão fomos até a igreja, com várias invenções. (CARDIM, 1939, p. 313)

O fato de José de Anchieta compor seus autos indianistas também em língua indígena não era bem visto pelos companheiros da Companhia de Jesus, já que a língua “brasílica” não possuía palavras correspondentes a Deus, religião, fé e outras fundamentais para a transmissão dos dogmas tridentinos. Diante dessa questão, na dificuldade de encontrar instituições comparáveis às europeias, os jesuítas fizeram uso de um método de contraste entre as culturas. Nesse espírito, Gândavo registrou que “a língua deste gentio toda pela costa he huma: carece de três letras - não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assi não tem Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem justiça e desordenadamente» (GÂNDAVO, 2002, p. 52). Assim sendo, o uso da língua nativa só foi permitido se tais palavras fossem mantidas em português ou espanhol, a fim de que não ocorressem erros teológicos na tradução.

Essa peça teve como cenário, no primeiro ato, a entrada da Vila de São Vicente, diante da imagem do menino Jesus, e, nos demais atos, o adro da Igreja, diante do presépio. Nela vemos representada uma alegoria dos mistérios do pecado e da redenção fazendo uso da seguinte estrutura:

No primeiro ato, um moleiro (Adão) tem seu pelote domingueiro<sup>7</sup> (a graça divina) roubado por um ladrão (o demônio), desgraçando a vida do moleiro e seus descendentes, “os pobretes cachopinhos [que] ficaram mortos de frio” (ANCHIETA, 1988, p. 118). Ambos só reencontrarão a graça ao lhes ser restituída a veste domingueira. Como alegoria para graça divina, Anchieta usou a imagem do Pelote domingueiro, substituindo um elemento abstrato, a graça de Deus, por outro retirado do cotidiano colonial, o pelote, exemplificando, por meio do valor econômico do pelote, o valor espiritual da graça divina. Assim como o caro casaco, a graça divina é preciosa e digna de ser guardada com muito zelo.

No segundo ato, em língua tupi, Anchieta apresenta o diálogo travado entre os dois diabos da peça, Guaixará e Aimbirê, declarando que a maldade espalhada pelo Brasil era consequência do pecado. Nesse ato, notamos sujeição da cultura indígena às ideias expostas por Nóbrega, pois os representantes do mal possuem os nomes de dois importantes guerreiros indígenas que, aliados dos franceses, foram derrotados e mortos durante a campanha de Guanabara, o que deixa claro ao expectador que a oposição ao processo de cristianização lusitana significa uma aliança com os demônios. As falas dos dois demônios (cf. ANCHIETA, 1977, p. 121-122) foram usadas por Anchieta para combater as práticas da antropofagia, do xamanismo e do consumo do cauim, uma bebida feita a partir da fermentação da mandioca ou do milho, consumido antes das guerras e durante alguns rituais xamânicos.

O terceiro ato inicia com doze pecadores brancos presos por uma longa corda puxada à frente por Guaixará e segurada atrás por Aimberê. Eles são conduzidos ao palco, diante do presépio, onde, na esperança de serem atendidos, narram sua miséria, recebendo no final a liberdade. Esse ato, ao passo que os introduz à figura de Maria como intercessora, fortalece no coração dos indígenas a necessidade de lutar contra o antigo modo de vida, usando para tal o hábito da confissão dos pecados.

No próximo ato, doze meninos indígenas dançam e cantam exaltando a vida cristã, Jesus e Maria. Essas crianças eram meninos batizados, “bem educados” e integrados às atividades apostólicas. Nesse processo, o batismo tem um papel fundamental na cristianização desses meninos, pois, ao serem batizados,

---

<sup>7</sup> Uma veste de domingo, usada para ir à missa. Um antigo casaco de mangas que se trazia por baixo da capa ou do tabardo, que nesse poema é usado como símbolo da graça, perdida pelo pecado.

eles recebiam um novo nome, um nome cristão, que servia para quebrar o vínculo com as tradições ancestrais de seu povo. Ao arrancar o nome indígena e implantar um novo, os padres impunham ao menino um novo destino, já que a troca de nome, na cultura indígena, significava a confirmação do destino ou a reafirmação de sua personalidade. Essa dança reflete no plano terreno a vitória ocorrida no plano espiritual. A vitória de Cristo e vitória dos missionários.

No último ato da peça *A Pregação Universal*, encontramos a segunda parte do poema *O Pelote Domingueiro*, onde a veste domingueira foi restituída ao moleiro. Nessa parábola, encontramos a segunda figura feminina da peça, Maria, a filha do Moleiro. Se nos atos anteriores não faltaram referências negativas aos costumes ameríndios, nesse ato o predomínio está na apresentação de Jesus (o neto do moleiro) como aquele que traz a graça à humanidade e Maria como medianeira, uma tecedeira celeste, responsável pela fabricação do lindo casaco domingueiro. Após a contrição da narrativa acerca das dores de Cristo, o auto anchietano dá lugar ao júbilo, de modo que é com esse sentimento que Anchieta conclui a sua peça, numa atitude de louvor ao neto do moleiro, que permitiu o retorno da alegria e da festa.

## CONCLUSÃO

Num primeiro momento, parece-nos que os dois missionários jesuítas escolhidos para este artigo, principalmente José de Anchieta, caminharam no sentido de dialogar com os povos nativos. A dedicação com que Anchieta aprendeu o tupi, a escrita de autos também na língua indígena e a inserção dos indígenas no elenco dos autos indicam, num olhar breve, que o espaço do diálogo estava sendo criado. No entanto, olhando mais atentamente, notamos que a prática Jesuíta seguia uma lógica já posta em prática pelos colonos em suas negociações com os indígenas: a adesão, ao menos em parte, aos símbolos e valores morais dos povos nativos do Brasil. No caso dos Jesuítas, a proposta consistia em conhecer a cultura e a língua dos povos para então catequizá-los, num ato claro de introduzir no catequizado valores morais em substituição aos códigos éticos e culturais nativos. Daí a importância do exercício da arte de identificar semelhanças e diferenças entre as culturas, para, assim, definir o que deveria ser substituído no processo de imposição da “verdade suprema”

do cristianismo. Para os missionários europeus, havia uma cultura dominante, com legitimidade dada por Deus, e a sujeição moral era um modo natural de cumprir o *telos* dessa cultura, que se impunha com o direito de criar novas formas de organização dos valores.

No diálogo sobre a conversão do gentio, o personagem Alvarez perguntou: “Dizei-me, Irmão Nogueira, essa gente são próximos?” Em resposta, o ferreiro falou de sua relação com os indígenas, que se achegam a ele como humanos e não como animais, para afirmar que estes são, sim, seus próximos. Nessa obra de Anchieta, a relação de alteridade sempre se dá pela via da apropriação simbólica, de modo que os elementos culturais indígenas retratados no seu auto possuem dupla função: em primeiro lugar formatavam a mensagem evangelística às liturgias ameríndias, diminuindo a rejeição à mensagem e, em segundo, ilustravam quais elementos de sua cultura deveriam ser abandonados. Embora os dois autores reconheçam o indígena como próximo, a ideologia do regime de padroado fez com que suas obras não demonstrem tal relação, já que, em ambos, o “índio” sempre é alguém a ser civilizado, afastado da via do mal, um objeto, e não um próximo com quem se pode dialogar.

## REFERÊNCIAS

CARDIM, F. **Tratados da Terra e Gente do Brasil**. Brasília: Editora Gráfica Brasileira, 1939.

GÂNDAVO, P. M. D. Tratado da Terra do Brasil. In: RONCARI, L. **Literatura brasileira: dos primeiros cronistas aos últimos românticos**. São Paulo: EdUSP, 2002. p. 52-56.

LEITE, S. S. J. **CARTAS dos Primeiros Jesuítas do Brasil: Diálogo sobre a Conversão do Gentio do Padre Manuel da Nóbrega**. Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo. ed. São Paulo: [s.n.], v. 2, 1954.

NÓBREGA, M. D. **Cartas do Brasil e Mais Escritos de Pe. Manuel da Nóbrega**. Introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000. [1955].

PEREIRA, P. R. **Os três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil**. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999. [1500].

# Os filhos de omama e sua experiência religiosa.

MWANGI, Mary Agnes Njeri<sup>1</sup>

## RESUMO

Nesta comunicação pretendo apresentar ‘os filhos do Omama’ que também se autodenominam ‘yanomae kutaeni’ na sua cosmologia e religião. Este é um grupo do povo yanomami da região médio do rio Catrimani, Estado de Roraima-Brasil. O ponto de partida da investigação foi o longo contato da autora com este povo desde o ano 2000, que suscitaram as seguintes perguntas: o povo enraizado nas suas tradições culturais expressam caminhos na busca do sagrado? Quais e como? Pautada nas obras de Davi Kopenawa e Bruce Albert, “*A queda do céu palavra de um xamã yanomami*”; e Maria-Ines Smiljanic “*O corpo cósmico: o xamanismo entre os Yanomae do Alto Toototobi*”, procuro compreender a cosmologia e experiência religiosa desse povo como recurso metodológico na obra que privilegia depoimentos yanomami, assim como das Missionárias da Consolata, Atas da equipe missionária “*in loco*” e pesquisas já realizadas acerca dos yanomami, cujo resultado revela-os como homorreligiosos. Embora os filhos de Omama não falem da palavra “Religião”, o seu modo de organização e cosmologia é cheio de sentidos e respostas para enigmas da existência humana que está enraizada nas suas próprias tradições e cultura que expressa o caminho na busca do sagrado.

**Palavra chave:** Religião Yanomami, Cosmologia

## INTRODUÇÃO

O povo Yanomami que se autodetermina como filhos do Omama não fala de religião, não segue uma doutrina religiosa escrita ou institucionalizada<sup>2</sup>. O seu modo de organização e cosmologia é cheio de sentidos e respostas para enigmas da existência humana. Considerando tais aspectos, esta comunicação, apresenta sua cosmologia e sua experiência religiosa; o modo de ser do yanomami Kutaeni [ser yanomami mesmo]; sua utopia detalhando sua

1 Bacharela 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

2 Um conjunto de sistemas culturais e de crenças, além de visões de mundo que estabelece os símbolos que relacionam a humanidade com a espiritualidade e seus próprios valores morais. Disponível em <<https://pt.wikipedia.org/wiki/religião>>. Acessado em: 19.dez.2016.

esperança no presente e a visão do futuro. Tudo isso mostra o caminho que o povo se empenha a seguir com o fito de alcançar uma verdadeira felicidade e neste contexto, tem o entendimento sobre a morte como o começo de uma nova vida.

## **1. OS FILHOS DO OMAMA: SUA COSMOLOGIA E EXPERIENCIA RELIGIOSA.**

No começo, Omama e seu irmão Yoasi vieram à existência sozinhos Não tiveram pai nem mãe. Antes deles, no primeiro tempo, havia apenas a gente que chamamos *Yarori*. Esses ancestrais eram humanos com nomes de animais e não paravam de se transformar. Assim, foram aos poucos se tornando os animais que flechamos e comemos. Então foi a vez de Omama vir a existir e recriar a floresta, pois a que havia antes era frágil (KOPENAWA; ALBERT, 2015 p.81)

Os filhos de Omama a qual esta obra trata, são os Yanomami fruto da criação de Omama, *Yanomami kutaeni* após a queda do céu. A causa da queda é diferente de um grupo ao outro. Para o pajé Paulo da maloca Hawarixa <sup>3</sup> a queda do céu foi devido à briga dos espíritos e à morte de todos os *Xapuripë* Yanomami. Outra causa é o fato que a terra era frágil, virava outra sem parar, até que finalmente, o céu desabou sobre ela (KOPENAWA; ALBERT, 2015 p.81). Para os yanomami da Venezuela a causa e o acontecido é repassado para as crianças de forma detalhada (GARCIA, 1984: p.153).

O filho de Omama na sua manifestação de ordem religiosa autóctone define-se como *Yanomae kutaeni*, isto é '*Yanomami de fato*.' *Ku*-expressa uma relação de causa e efeito. Neste contexto a expressão "*yanomae kutaeni*" é usado para justificar o modo de ser, fazer, assumir valores, comportamentos, aspirações e exercício dos rituais segundo a sua alteridade e conhecimento do mundo em que vive.

### **1.1 O SER YANOMAMI KUTAENI.**

---

<sup>3</sup> Paulo Yanomami, pajé da mesma etnia. Data de nascimento 15/01/1971 Comunidade Hawarixa - Terra indígena Yanomami Brasil RR, entrevista concedida á ir. Mary Agnes na maloca Hawarixa em de fevereiro de 2005.



A origem dos Yanomami contada nos vários mitos e celebrada nos seus rituais está ligada à pessoa de 'Omama' e a específicos processos de transformações ao longo dos anos até se formar como o povo<sup>4</sup>. A partir da convivência cotidiana com o povo, percebi que eles em suas falas se autodenominam "*Yanomami Kutaeni*" que significa o verdadeiro Yanomami e se identificam também como filhos de Omama<sup>5</sup>, que eu ouço sempre no cotidiano deles, o "Grande espírito", criador dos yanomami e de todas as coisas e seres que existem (demiurgo) (Grifo da autora). '*Omama ihurupë*' ou como povo da floresta "*Yanomae urihi pë yama kɨ*" A convicção de sua origem, a força de suas palavras, o brilho de seus olhos, a alegria em suas palavras sempre terminam com uma expressão "**ya yai yanomae kutaeni**". "Eu sou o yanomami verdadeiro", isto é, aquele que age e vive como filho do Omama. Um que tem dentro de si a imagem dele *omama utupë uuxihami kua* (Omama imagem dentro de si tem).

Ainda se tratando da origem dos yanomami segundo a sua própria crença, é bem interessante como se posicionam acerca do assunto que é envolvido em mitologias, personagens tão conhecidos para eles que vivem no mundo das florestas, conforme declara, Davi Kopenawa, grande líder yanomami e por Rogério Yanomami<sup>6</sup>:

Eu não nasci numa terra sem árvores. Minha carne não vem do esperma de um branco. sou filho dos habitantes das terras altas da floresta e caí no solo da vagina de uma mulher Yanomami<sup>7</sup>. Sou filho da gente à qual Omama deu a existência no primeiro tempo. Nasci nesta floresta e sempre vivi nela (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p.73).

[...] muito tempo atrás, no tempo dos inícios, Omama estava escutando dentro duma sarabatana um barulho como de gente gritando, ele pegou a sarabatana, a quebrou e daí saíram os yanomami, assim como são hoje (ROGÉRIO YANOMAMI).

---

4 A mitologia yanomami compreende dois conjuntos principais nas narrativas. O primeiro descreve a socialidade anômica dos ancestrais humanos/ animais (yarori) da primeira humanidade, que provocou sua metamorfose em caça (yaro) e a de suas imagens (utupë) em espíritos xamânicos (xapiri). O outro desenvolve a gesta do demiurgo Omama e de seu irmão Yaosi, criadores do mundo e da sociedade humana atual (KOPENAWA; ALBERT, 2015 p.613).

5 Demiurgo: nome do Deus criador, qualquer ser que represente uma divindade, todo criador extraordinário ou grandioso. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário - Monolíngue- Português**. Curitiba/ PR Positivo, 2014.

6 Rogério yanomami, data de nascimento 25/10/1975, Comunidade Poratheri - Terra indígena Yanomami Brasil RR, entrevista concedida à Ir. Mary Agnes 2/06/2004.

7 O ser Yanomami nasce da esperma e do sangue de Omama um sonhador. *Omama Maritima* que exerce atividade onírica intensa. segundo a teoria Yanomami da concepção, o esperma acumulado ao longo de sucessivos relações sexuais forma progressivamente o feto, transformado em fluido sanguíneo e depois massa carnosa (KOPENAWA, ALBERT, 2015: p.463).

O yanomami nunca se considera uma unidade ou uma totalidade 'pronta e acabada'. Crê que o seu ser humano é composto por quatro componentes imateriais contidos pelo 'interior' (ũũxi) ou 'centro' (miamo) do corpo (Albert; GOMEZ; GALE GOODWIN, 1997, p.44).

1. *Pihi* (o pensamento consciente) sede da vontade, das percepções e sensações, bem como origem da orientação do comportamento social.
2. *Ūtupë* (imagem essencial) é o 'princípio vital' (*nõreme*) ligado ao sopro (*Wixĩa*), responsáveis pela animação do corpo e sua energia;
3. *Pore* (O pensamento inconsciente), associado aos movimentos involuntários, ao sonho, aos estados alterados da consciência (alucinógenos, dores, doenças, episódios psicológicos) na morte o *pore* sai do corpo para constituir um fantasma que vai morar nas costas do céu.
4. *Rĩxĩ* (duplo animal) associado à pessoa desde seu nascimento. Diz-se que os animais *rixi*, apesar de serem ligados ao 'interior' do corpo, moram perto de aldeias distantes desconhecidas e potencialmente hostis e por isso vulnerável.

O ser Yanomami além de ter unidade de corpo e alma tem o duplo animal ligado à pessoa, à sua existência e compartilha o destino idêntico. Neste contexto a pessoa não é algo, mas alguém que carrega em si um tesouro imortal, o *pore* que lhe garante a continuidade em vida no presente e no futuro

## 1.2 A UTOPIA DO POVO YANOMAMI.

A vivência do Povo Yanomami culturalmente lhe remete a uma utopia que é "a vida do povo na terra imbuído de uma esperança para o futuro melhor". Assim seus líderes religiosos e caciques (Pata) destacam: os Yanomami não existem à toa, há uma história da criação do universo e de pessoas. Neste sentido, alegam que:

[...] vocês viverão nesta floresta que criei. Comam os frutos de suas árvores e cacem seus animais. Abram roças para plantar bananeiras, mandioca e cana de açúcar. Dêem grandes festas *reahu*! Convidem-se uns aos outros, de diferentes casas, cantem e ofereçam muitos alimentos aos seus convidados (KOPENAWA; ALBERT, 2015 p.76).].

De acordo com (Yanomami Yanomami 2011 p.11) Omama é criador do povo Yanomami que desde o início não quis a morte, mas, sim a vida. Queria que todos durassem como ele. Cada Yanomami possui imagem de vida '*noreme*' (espírito que existe em todos os seres animados e inanimados; é como sombra, a figura no espelho, como um retrato). Esta imagem se fortifica de forma especial nos Yanomami que atuam como pajés (xapuripê).

Durante todas as conversas, entrevistas e registros a partir da história da criação da humanidade na versão yanomami, o nome Omama é citado frequentemente por eles como um ser superior, como o mentor da existência. Portanto, Omama continua sendo um personagem misterioso, cuja origem ninguém conhece:

Omama existia e continua a existir, ele nunca morre. Nunca fica velho ele é muito diferente, mora onde mora o sol, fica bravo quando yanomami morre e chora junto com os que choram como se fosse filho dele. Omama chora como um pai. Omama não quis a morte dos Yanomami o seu projeto era de sempre renovar e tornar jovem o yanomami que envelhecia. Mas infelizmente Yoasi cujo espírito é oposto ao de Omama, colocou *nomamari* um elemento causador da morte dentro de cada yanomami deixando como um ser com capacidade de morrer. Por isso o Yanomami morre só uma vez (*inaha kuë yaro Komi yanomae yamakî mori wakaraThë nomaî*).<sup>8</sup>

Desse modo, o Yanomami é destinado a uma vida digna e infinita. Omama superou a maldade do Yoasi que colocou *nomasiri* (o ser da morte) em cada ser humano. Cada yanomami neste contexto procura dar o melhor na vida, seguindo um caminho de felicidade que o leva mais próximo das intenções do grande criador Omama. (KOPENAWA; ALBERT, 2015,p.83 e 251 ).

### 1.3. OS FILHOS DE OMAMA A CAMINHO DA FELICIDADE

Os filhos de Omama segundo a cosmovisão pós-queda do céu moram no 3º mundo<sup>9</sup> onde existe muita floresta, caça, pesca e muita comida, porém

<sup>8</sup> Arquivo dos Misionários Consolata, Fita K. 60min. N.12 Omamanë 21.01.1990. falas do Tuxaua Pedro e Kahera.

<sup>9</sup> 1 mundo: localiza-se no fundo da terra onde há uma antiga moradia dos Yanomami que ficou vazia depois do primeiro racho do Céu.2 mundo: Localiza-se também embaixo da terra. Deu-se após o segundo racho do

cada yanomami deve providenciar o seu alimento. Procuram viver bem neste mundo, mantém a esperança de uma alegria eterna, já garantida no final da vida física, pois como afirmam os componentes do ser yanomami, Omama colocou em cada um (uma) o *pore que nunca morre, este sai do corpo para se constituir num fantasma que vai morar nas costas do céu* ( Albert; GOMEZ; GALE GOODWIN, 1997, p.44)).

Na linguagem yanomami pelas observâncias que realizei “*xito praru*, representa felicidade e alegria e é um dos sinais do bem estar. É um modo de ser de um Yanomami integrado na comunidade, maloca e na natureza. Na vida cotidiana o povo usa a expressão “sou muito feliz mesmo, sou yanomami verdadeiro” (*ya yai xitopraru mahi, ya yanomame kutaeni*) (Grifos da autora)

O caminho da felicidade (*xitopraru mayo*) é ligado aos conceitos e atribuições que o povo yanomami tem sobre a pessoa do Omama, pois ele ajuda o yanomami a ver *taí*, conhecer *taaí*, fazer *thai*, mostrar e indicar *totoai*, *thëã wakarapramaí*.

A acolher e viver conforme os conselhos dos xapuri ( pessoas imbuídas nos sonhos e boas intenções do Omama); A luta constante contra o mal; O seguimento das leis básicas que regulam a vida na maloca e na floresta; a fidelidade aos ensinamentos dos antepassados yanomami, *Yarori*, é o que serve como modelos de comportamento na vida do povo Yanomami.

O território tradicionalmente habitado pelo povo yanomami está repleto de significados de ordem mítica e espiritual.

A história do povo, seus mitos, seus costumes e principalmente as suas crenças religiosas, têm como centro, o xamanismo (KOPENAWA; ALBERT, 2015; GARCIA, 1984; SMILJANIC, 1999).

Omama dono dos espíritos instituiu ‘*xapurimuu*’ ( xamanismo) afim de aos poucos repassar os seus espíritos incalculáveis que conduzem o modo

---

*céu. La tem muitas doenças e ‘okapë’ (yanomami que joga veneno)3 mundo: É onde os yanomami moram. Existe muita floresta, caça, pesca e muita comida, porem cada yanomami deve providenciar o seu alimento.4 mundo: localiza-se no ‘hutumosi’;(céu). Chamando também de roça grande onde há muita abundancia de tudo, e os Yanomami não necessitam mais de procurar a sua alimentação, pois omama providencia tudo. 5 mundo localiza se acima do hutumosi, é considerado o ‘poreparorero’ final da vida física) ‘faz parte do céu que é tão estéril como uma mulher velha’ (PAULO YANOMAMI-pajé).*

de ser e viver dos seus filhos. O xama é chamando *Xapuri* o mesmo nome que significa espírito porque um Xapuri transmite apenas o sonho de Omama ao seu povo e as palavras que pronuncia são dos espíritos. A confiança e atenção que o povo dá ao Xapuri ajuda-lhe a viver uma vida serena, transcendental, solidária e equilibrada ( Pedro Yanomami)

Percebo que o Xamanismo, é um ritual principal na vida dos filhos do Omama. (KOPENAWA; ALBERT, 2015; SMILJANIC; 1999, YANOMAMI, YANOMAMI, YANOMAMI, 2010). Convergem na sua afirmação que o ritual xamânico ajuda o povo a retomar sua identidade própria, a refazer a memória da sua origem e a se apropriar da sabedoria e ensinamentos dos seus antepassados. Destes heróis ancestrais *Yarori* o yanomami aprende os grandes valores da vida. Para cada momento, cada situação e ação na vida, existe um mito.

Percebo que os filhos do Omama progridem rumo aos seguintes valores: generosidade- *Xii hete*, trabalho- *ohote*, capacidade de fazer discursos, diálogos construtivos- *hereamutima*, bons caçadores -*Ihete*, corajosos - *Waitheri*, conforme as responsabilidades que assumem na aldeia ( maloca).

Segundo Garcia: 1984: Único pecado que existe na religiosidade yanomami é ser sovino, segurar para si algo que o Yanomami pede. KOPENAWA; ALBERT, 2015,p.411 afirmam que a generosidade yanomami é baseada na consciência de que o sopro da vida do ser humano é curto. Neste contexto, o que mais entristece o yanomami quando morre alguém é o arrependimento ou reconhecimento de ter sido sovino com o falecido, de não ter satisfeito seus pedidos.

O yanomami *kutaeni* é ciente que é uma pessoa, não é 'uma coisa', mas alguém que carrega em si um tesouro imortal, *o pore* que lhe garante a continuidade em vida. Ouço várias vezes as seguintes expressões durante os rituais funerários: *Yai nomaï koo taimi, yamakï ikï huraprario* - não vai morrer mais. Vamos parar de chorar. *Pore yano totihi [ a casa da alma é boa].*

## CONCLUSÃO

Esta comunicação Pautada nas obras de Davi kopenawa e Bruce Albert,

*“A queda do céu palavra de um xamã yanomami”*; e Maria-Ines Smiljanic *“O corpo cósmico: o xamanismo entre os Yanomae do Alto Toototobi”*, depoimentos yanomami, bem como das Missionárias da Consolata, Atas da equipe missionária *“in loco”* e pesquisas já realizadas acerca dos yanomami, revelam que os filhos do Omama são homorreligiosos. Embora não falem da palavra “Religião”, o seu modo de organização e cosmologia é cheio de sentidos e respostas para enigmas da existência humana que está enraizada nas suas próprias tradições e cultura que expressa o caminho na busca do sagrado.

## REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce; GOMEZ, Gale Goodwin. **Saúde Yanomami: um manual etnolinguístico**. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1997.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário - Monolíngue- Português**. Curitiba/PR Positivo, 2014.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu, Palavras de um xamã yanomami**. Brasília/DF: Companhia das Letras no Brasil, 2015.

SMILJANIC, Maria Inês. **O corpo Cósmico: O Xamanismo entre os Yanomae do Alto Toototopi**. 1999, p. 219. Tese (Doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia Social) Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 1999.

Maria Isabel Eguillor Garcia. **Yopo, Shamanes Y Hekura Aspectos fenomenológicos del mundo Sagrado Yanomami**. librería Editorial Salesiana paradero a salesianos Caracas 1984

YANOMAMI, Juruno Maxapino; YANOMAMI, Tino Hixio, YANOMAMI, Vicente Koyonama. **Xapiri thëã oni: Palavra escrita sobre os espíritos**. Missão Catrimani/RR-Brasil. Curso de formação dos professores Yanomami. Módulo de Pesquisa. Centro de formação YANO THËÃ, 2010.

YANOMAMI, Jeronimo; YANOMAMI, Asike. . **Reahu thëã: Historia da festa** Missão Catrimani/RR-Brasil. Curso de formação dos professores Yanomami. Módulo de Pesquisa. Centro de formação YANO THËÃ, 2010.

Rogério yanomami, data de nascimento 25/10/1975, Comunidade Poratheri - Terra indígena Yanomami Brasil RR, entrevista concedida á Ir. Mary Agnes 2/06/2004.

Paulo Yanomami, pajé da mesma etnia. Data de nascimento 15/01/1971 Comunidade Hawarixa - Terra indígena Yanomami Brasil RR, entrevista

concedida á ir. Mary Agnes na maloca Hawarixa em de fevereiro de 2005.

Pajé Pedro Yanomami, data de nascimento 1933, Maloca Maama. Entrevista concedida à Irmã Mary Agnes na sede na missão em abril de 2016 <[https/pt, wikipedia.org/wiki/religião](https://pt.wikipedia.org/wiki/religião)>. Acessado em: 19.dez.2016.

Arquivo dos Misionários Consolata, Fita K. 60min. N.12 Omamanë 21.01.1990. falas do Tuxaua Pedro e Kahera.

# Reforma, cultura e liberdade: Reflexões em torno da Reforma Protestante do século XVI

Roberto E. Zwetsch<sup>1</sup>

## RESUMO

A Reforma Protestante é herdeira de um movimento que procede de uma expectativa de Reforma na Igreja Medieval que vem de longe, podendo remontar até o século 12 com São Francisco de Assis. O movimento significou uma verdadeira revolução na relação das pessoas com a cultura medieval, a política e a noção de liberdade vinculada à vivência da fé em Cristo. A redescoberta do evangelho como poder salvador de Deus – por graça e fé – teve repercussão na vida pessoal, na cultura e na sociedade em transformação. O presente texto procura refletir sobre esta questão a partir de alguns escritos de Martim Lutero do início do movimento iniciado em 1517, em especial, seu *Magnificat*, o comentário ao cântico de Maria (Lucas 1.46-55) e o panfleto *Da liberdade cristã*, ambos de 1520.

## INTRODUÇÃO

O presente texto faz parte de um conjunto de estudos breves sobre a possível contribuição que a teologia da Reforma Protestante tem a oferecer à teologia da América Latina e às igrejas no momento atual<sup>2</sup>. Paul Tillich há setenta anos cunhou a tese do “princípio protestante” – a dimensão crítica de toda e qualquer absolutização de realidades presentes, religiosas, sociológicas, econômicas, políticas ou outras quaisquer – e defendeu que, mesmo com o fim da era protestante, certamente tal princípio permaneceria como forma sempre renovada daquela fé libertária e libertadora que transcende tempo e espaço<sup>3</sup>.

1 Teólogo, professor do PPG de Faculdades EST, em São Leopoldo, RS, pastor da IECLB. Tem muitos artigos publicados e alguns livros, entre os quais se destacam: *Missão como com-paixão*. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. 2ª ed. revisada. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2015; o livro organizado *Conviver*. Ensaio para uma teologia intercultural latino-americana. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015. Em 2017, WESTHELLE, Vítor; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Fides et Ratio*. Temas na teologia e filosofia suscitados por Lutero e a Reforma do século XVI. São Leopoldo: Sinodal, EST, ASTE, 2017.

2 ZWETSCH, Roberto E. A possível contribuição da teologia da Reforma para a América Latina. Aproximações críticas. *REB*, V. 77, nº 305, p. 74-93, jan/mar 2017.

3 BURITY, Joanildo. Ainda uma chance para o “princípio protestante”? Sobre fé, ideologia e muitas histórias pelo meio ... e nas margens. In: REBLIN, Iuri A.; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Reforma: tradição e*



Vivemos num momento de crise generalizada na América Latina e no mundo. São tempos de reavaliações e retomadas de questões de fundo que emergem da realidade conflitante e controversa que desafia à busca por novas compreensões de processos históricos que ameaçam nos tragar sem perdão ou alternativas. Novas subjetividades se formam hoje em dia e desafiam a sociedade em crise e as igrejas<sup>4</sup>. Como entendê-las? O que significa “ser livre” na modernidade tardia ou na sociedade pós-moderna? Como avaliar as mudanças culturais que anunciam não apenas um novo momento, mas uma verdadeira mudança de época, de novos valores, de uma verdadeira revolução do que seja *o ser humano, a humanidade, o mundo circundante*.

Evidentemente, este texto não pretende responder a estas perguntas. O intento é, antes, circunscrever uma visão da liberdade cristã como aposta para o mundo atual, que seja ao mesmo tempo desafio à sociedade e às igrejas cristãs. Uma releitura da compreensão de Lutero, esboçada no seu panfleto *Da liberdade cristã* e no livro dedicado à Maria, *Magnificat* – o louvor de Maria, pode servir como ponto de partida para um debate atualizado em relação às novas subjetividades, à cultura moderna e aos impasses com que nos defrontamos na atual conjuntura nacional, regional e mundial.

## 1 LUTERO EM PERSPECTIVA CULTURAL

A biografia do monge agostiniano é conhecida, mas sempre levanta perguntas. Como entender que um monge rigoroso como foi Martim tenha se tornado a figura central de um movimento amplo de Reforma da Igreja Católica no início do século XVI? Lutero foi influenciado por diversas correntes teológicas e místicas que o tornaram um estudioso criterioso das Escrituras. Não por acaso com pouco mais de 20 anos, tornou-se doutor em Sagrada Escritura e professor de Bíblia na recém-fundada Universidade de Wittenberg. Nessa sua trajetória como teólogo e intérprete, ele se debateu interiormente com dúvidas atrozetas que não o abandonavam, especialmente, no que se referia à misericórdia de Deus. Como alcançar um Deus justo se somos injustos e irremediavelmente pe-

---

*transformação*. São Leopoldo: Sinodal, EST, Capes/CNPq, 2016, p. 69-91.

<sup>4</sup> MÍGUEZ, Néstor; RIEGER, Joerg; MO SUNG, Jung. *Para além do espírito do império*. Novas perspectivas em política e religião. São Paulo: Paulinas, 2012.

cadores? Todo o rigor monástico que ele procurou seguir conscienciosamente, não lhe davam segurança nem tranquilidade. Pelo contrário, deixavam-no ainda mais angustiado, a famosa *Anfechtung* de que tanto se debate no estudo de sua vida.

Então, uma luz o ilumina, a partir da leitura e reflexão sobre a carta de Paulo aos Romanos. Nela descobriu e compreendeu os famosos versos 16 e 17 do capítulo 1: “Pois não me envergonho do evangelho, porque é o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê, primeiro do judeu e também do grego; visto que a justiça de Deus se revela no evangelho, de fé em fé, como está escrito: o justo viverá pela fé”.

Para nós, 500 anos depois, é quase impossível compreender o que se passou na mente e no coração daquele homem. Ele se deu conta que a relação com Deus não está baseada nem numa vida irrepreensível, nem piedosa, mas antes na graça de Deus que nos chega pela fé. A justiça de Deus é justificadora, é salvadora, e isto de modo gratuito e libertador. Mais ainda: esta justiça se revela – não na lei – mas antes no *evangelho*. Este é o poder de Deus que se revela em Cristo. Cristo é o evangelho que salva por graça e fé.

Tal experiência não ficou restrita à vida pessoal de Lutero. Aliás, este nome foi criado pelo próprio, numa reinterpretação livre da palavra *liberdade* que aparece na carta aos Gálatas (5.1ss). O nome de família de Martim é *Luder*. Seu pai chamava-se Hans Luder e era mineiro. Como a palavra livre em grego é *eleutheróo*, Lutero expressou sua experiência de um ser humano livre de toda culpa e pecado com seu novo nome: Luther, que em português ficou Lutero. Como a palavra *Luder* em alemão quer dizer vagabundo, pode-se perceber o sutil jogo de palavras do professor de teologia: de vagabundo a uma pessoa liberta<sup>5</sup>. Daí a nova pessoa que assoma na vida pública com o nome de Martim Lutero. E para tanto a divulgação de suas 95 Teses sobre as indulgências em 31/10/1517 foram o estopim que se espalhou por toda a Alemanha de então e países vizinhos.

Do mosteiro para a vida pública, sua influência só fez crescer nos anos seguintes. A controvérsia com Roma e o Papa o levou a embates teológicos que acabaram por torná-lo um homem perseguido e finalmente proscrito. Após a condenação de suas teses e a excomunhão de 1521, Lutero só foi salvo por receber o apoio de alguns príncipes eleitores que aderiram ao movimento da

---

<sup>5</sup> DREHER, Martin N. *De Luder a Lutero*. Uma biografia. São Leopoldo: Sinodal, 2014.

Reforma. Protegido por Frederico, o Sábio, ele se escondeu no castelo de Warburg, onde trabalhou na tradução do Novo Testamento diretamente do grego, depois completando a tradução de toda a Bíblia, com a tradução do Primeiro Testamento do hebraico com uma equipe de especialistas.

Esta iniciativa o desafiou a encontrar uma linguagem apropriada para colocar em alemão compreensível a mensagem bíblica. E nisto ele revelou-se um verdadeiro *criador cultural*, pois sua tradução influenciou a formação de uma língua moderna e popular ao mesmo tempo. Birgit Stolt, filóloga e professora de literatura em Estocolmo, Suécia, estudiosa dos textos de Lutero, afirma que Lutero valorizou sobremodo a fala, a voz das pessoas. Ele escreveu que a voz é “a alma da palavra”, destacando o valor da oralidade e como esta tem uma importância crucial na formação do texto bíblico, portanto, do evangelho. Ele foi mais longe. Afirmava que Cristo não deixou nenhum texto escrito, de modo que desafia os leitores e leitoras de sua mensagem a “suprir com a imaginação a prosódia ou a ‘melodia’ ao interpretar o texto, bem como sua entonação e ênfase”, como afirma Stolt<sup>6</sup>.

Em Lutero, encontramos uma experiência com o texto bíblico que envolve emoção e razão, algo que diz respeito à pessoa na sua integralidade. Isto calou fundo em seus ouvintes e leitores/as. Stolt escreve que, ainda hoje, muitos dos pesquisadores bíblicos acadêmicos procuram manter certa objetividade na abordagem e estudo dos textos, seguindo os padrões dos métodos científicos modernos. Com Lutero isto era impossível. Ele não mantinha tal distância objetiva. Ele “tinha uma relação íntima com a Bíblia, vivia com a Bíblia e na Bíblia” (p.162). Sabia de cor longos trechos da Vulgata Latina, em particular dos Salmos. Por isto, com frequência utilizou o diminutivo afetuosos – *ichen* – (meu salminho preferido, cartinha preferida, como é comum na linguagem popular brasileira, sobretudo no Nordeste). Isto demonstra a preocupação *comunicativa* que dominou o reformador ao procurar – em suas traduções e panfletos através dos quais divulgou sua teologia – por uma linguagem em alemão apropriada e comovente, uma maneira de fazer com que a mensagem bíblica da liberdade da fé chegasse não apenas à mente, mas ao *coração* das pessoas. Stolt constata algo importante para nós hoje. Para Lutero, a “fé do coração cria felicidade e confian-

---

<sup>6</sup> STOLT, Birgit. A fé do “coração” de Lutero – experiência, emoção e razão. In: HELMER, Christine (Ed.). *Lutero – um teólogo para tempos modernos*. Trad. Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2013, p. 155.

ça” (p. 165). Esta seria a verdadeira marca de uma vida cristã. Em Lutero, em plena Idade Média tardia, encontramos algo que contribuiu para a mudança de época, sem dúvida. Temos com ele uma nova imagem de Deus, ele não é mais em primeiro lugar o Juiz, mas o Pai, o Criador, o Redentor, o Consolador. Para Lutero, a confiança em Deus que surge de uma fé liberta da angústia, do pecado e do inferno enche o coração de alegria e permite uma vida em prol e benefício do próximo. Este é o sentido da liberdade cristã, como se verá em seguida. Esta percepção se tornou ainda mais forte depois que Lutero se casou com Catarina von Bora, descobrindo a beleza do matrimônio e da vida amorosa, quando também se tornou pai. Escreve Stolt que Lutero ficou impressionado com a intensidade e ternura que brotam dessa emoção paterna (p. 166).

A Reforma ultrapassou, assim, os limites puramente eclesiais e teológicos de uma disputa pela verdade. Ela representou uma experiência de apreço pela cultura e o sentimento das pessoas, a partir do novo ambiente que a fé liberta e libertadora pode favorecer na vida cotidiana das pessoas. Numa época por vezes sombria, em meio a sofrimento e miséria, Lutero ajudou as pessoas a desfrutarem das alegrias da vida cotidiana. E isto ele mesmo vivenciou com sua família, junto à esposa, filhas e filhos. Dramaticamente, também quando da morte de duas de suas filhas. Ele aprendeu a chorar por estas perdas, chegando a afirmar em uma carta: “nunca poderia imaginar que a morte de uma filha pudesse causar tanto tristeza”.

## **2 DA LIBERDADE CRISTÃ – LIBERDADE, SUBJETIVIDADE, SOLIDARIEDADE**

A redescoberta do evangelho que liberta teve consequências não só na vida da igreja, mas repercutiu na sociedade de então, desencadeando outros movimentos como a revolta dos camponeses (1525), que lamentavelmente não foi bem compreendida por Lutero, suscitando um irado posicionamento que, definitivamente, envergonha sua luta pela liberdade da fé e a vivência do amor. Como escreveu o teólogo luterano argentino Guillermo Hansen, mesmo que se possa entender sua crítica à perspectiva teocrática que Th. Müntzer procurou dar ao movimento, o caráter conservador de Lutero “o impediu de entender cabalmente as razões econômicas que fomentaram a revolta camponeses e o

caráter estrutural das relações sociais (e de classe)”<sup>7</sup>. Nesse e outros momentos, prevaleceu no espírito de Lutero um viés autoritário, que não emergiu em outros momentos de sua vida, por exemplo, na relação com colegas teólogos e colaboradores, ou na relação muito especial com sua esposa Catarina, com a qual viveu uma vida em comum muito a frente de seu tempo.

Cabe aqui remontar a algumas reflexões oriundas de seu livro *Da liberdade cristã*, publicado no ano de 1520, junto com outras de suas obras mais conhecidas: o primeiro daquele ano chave para se compreender sua teologia foi *Das boas obras*; o segundo, o texto dirigido aos príncipes, *À nobreza cristã da nação alemã*, no qual defende a tese do sacerdócio geral de todas as pessoas crentes, a começar pelos governantes cristãos, e defende a realização de um concílio geral para a reforma da igreja; o terceiro escrito, *Do cativoiro babilônico da igreja*, representa a ruptura com a instituição, pois nele Roma comparece como a rediviva “prostituta Babilônia”; por fim, um panfleto dirigido às pessoas mais simples e cuja repercussão foi extraordinária. Tornou-se um texto lido nas praças, em muitos lugares por pessoas letradas, já que havia uma maioria de pessoas analfabetas.

Martin Dreher informa que Lutero o escreveu em três dias. Foi uma última tentativa de reatar com a igreja romana, pois o texto se diferencia dos anteriores por não atacar nem defender. É um texto quase “utópico” que começa com a afirmação das duas teses que, adiante, serão *explicadas e exemplificadas*: “Um cristão é senhor livre sobre todas as coisas e não está sujeito a ninguém. Um cristão é um servo prestativo em todas as coisas e está sujeito a todos. Estas duas frases encontram-se claramente em S. Paulo, 1 Coríntios 9 [v. 19] ... e adiante em Romanos 13 [v. 8]: ‘A ninguém fiquéis devendo coisa alguma, exceto o amor com que vos ameis uns aos outros’. O amor é, pois, prestativo e se sujeita ao objeto que ama”<sup>8</sup>.

A experiência da fé em Cristo por graça de Deus é uma experiência libertadora. A pessoa não deve mais obediência a qualquer autoridade a não ser Deus mesmo. Mas tal liberdade não conduz ao isolamento ou à irresponsabilidade neste mundo. Pelo contrário, ela se traduz sempre em uma vivência concreta

---

<sup>7</sup> HANSEN, Guillermo. *En las fisuras*. Esbozos luteranos para nuestro tempo. Buenos Aires: IELU, 2010, p. 73.

<sup>8</sup> LUTERO, Martin. *Da liberdade cristã*. 5ª ed. e nova tradução. Trad. Walter Altmann. São Leopoldo: Sínodal, 1998, p. 7s. As próximas referências dessa obra serão colocadas entre parêntesis.

e amor livre e libertador pelo outro. Porque o outro lado da moeda da fé é o amor (Gálatas 5.6). Pela fé, a pessoa não precisa de mais nada, de tal modo que mesmo a dor, o sofrimento e a morte podem se tornar em bem para quem crê. Esta liberdade só Deus pode conceder. E ele a dá *pela fé* (p. 24). Mas da mesma forma, *pelo amor*, a pessoa cristã aprende a tornar-se um servidor prestativo em todas as coisas (p. 29). E nisso faz tudo o que lhe é possível, de tal modo que o *outro* se sintam bem, livre e amado. Pois a fé não pode ficar omissa ou encerrada em si mesma. Assim como ela torna alguém agradável a Deus, só pode fazer boas obras. Elas se tornam “obras de justiça”, segundo a promessa de Deus. E isto é assim porque o ser humano “não vive em função de seu próprio corpo, mas também em relação com as demais pessoas sobre a terra. Essa é a razão pela qual o ser humano não pode prescindir das obras no trato com seus semelhantes; antes, há de falar e agir com eles, ainda que nenhuma dessas obras lhe seja necessária para tornar-se agradável a Deus e ser bem-aventurado” (p. 39).

O amor e a prática de boas obras não tem Deus como alvo, humanamente falando, mas o semelhante, a convivência com as pessoas, o que significa em termos atuais, a vivência cidadã e social. O amor, como prática cristã precípua, tem um componente social e político irremediável. Por isto mesmo, a lei do amor não combina com uma sociedade individualista e avessa à solidariedade e ao respeito pelo *diferente*.

O comentário de Lutero ao cântico de Maria, conhecido como *Magnificat* (Lucas 1.46-55), de 1521, oferece um conteúdo surpreendentemente político em sua crítica ao poder estabelecido em face da humildade, da confiança em Deus e da ousadia daquela jovem camponesa que se tornará mãe do Salvador do mundo<sup>9</sup>. Lutero faz afirmações verdadeiramente incômodas neste comentário, como quando comenta: “Não é sem razão que, na Bíblia, poucos reis e príncipes são descritos como honestos. Por outro lado, ninguém quer olhar para baixo. Lá tem pobreza, desonra, miséria, desgraça e angústia. Todo o mundo desvia o olhar disso. Todos se afastam de pessoas dessa espécie. Evitam, rejeitam e abandonam essa gente, e ninguém se lembra de lhes ajudar e de trabalhar para que também eles sejam alguém” (p. 14). O Deus de Jesus, em quem cremos, age de outro modo. Como escreve Lutero, “quando constatamos que ele é um Deus que olha para baixo e ajuda somente os pobres, desprezados, miseráveis,

<sup>9</sup> LUTERO, Martim. *Magnificat. O louvor de Maria*. Aparecida: Santuário; São Leopoldo: Sinodal, 2015. As referências a seguir serão colocadas entre parêntesis.

desgraçados, abandonados e aqueles que não são nada, ele se torna muito querido. O coração está possuído de alegria, pula e salta por causa da grande estima que recebeu em Deus. Nesse momento está presente o Espírito Santo. Ele nos ensinou rapidamente esse conhecimento e essa grande satisfação” (p. 14).

Todo o escrito é um grande comentário sobre a afeição que Deus dedica justamente a quem menos tem e nada pode lhe oferecer. Essa humilhação humana é vista por Deus que levanta o abatido e resgata a pessoa ferida e sem valor. O cântico de Maria coloca com toda a clareza o critério para conhecer a Deus, ao Deus de Jesus: é trabalhar pelo bem da pessoa desprezada, humilhada, empobrecida, sem valor. O amor de Deus não estabelece fronteiras, ele abre portas, quebra resistências, questiona hierarquias, transforma realidades fechadas em novas possibilidades de vida e futuro. O amor de Deus desperta forças escondidas e enche de esperança quem já perdeu a esperança e o ânimo de viver. Por isto mesmo, é amor transformador, criador, libertador.

Este cântico ensina o direito à resistência a toda espécie de arbítrio ou imposição de leis ilegítimas (se é possível fazer o trocadilho). O governante, para Lutero, deve esmerar-se em preservar a vida de seus cidadãos e de seu povo. Mas não pode querer governar a *alma* ou ditar normas que se referem ao exclusivo direito divino. E aqui entra o tema complicado do uso da violência que, teoricamente, o estado só pode utilizar para reprimir os maus. E mesmo nesse caso, conforme as normas atuais do direito internacional, esta repressão deve seguir regras estritas e jamais adotar a pena de morte (mesmo que esta exista em muitos países, mesmo em alguns estados norte-americanos!). Lutero sempre defendeu que o erro deve ser combatido com a palavra e o convencimento, jamais com a força e a violência. Por isto, o melhor caminho será sempre o diálogo, o debate e a discussão pública. O filósofo Jürgen Habermas escreveu a respeito e defendeu a criação de um “espaço público” como forma de exercer tal debate e assim qualificar as democracias modernas. Mas como por vezes parece que estamos longe disso.

Fica como desafio um pensamento quase “anarquista” do reformador, que citei em outro texto: “Pessoa nenhuma deve agir contra o direito, antes devemos obedecer mais a Deus (que quer a justiça) do que aos homens [cf. Atos 5.29]”<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Apud ZWETSCH, Roberto E. *Lutero, justiça social e poder político*. Aproximações teológicas a partir de alguns de seus escritos. São Leopoldo: IHU-Unisinos, 2016 (Cadernos Teologia Política, ano XIII, V. 13, nº 113), p. 17.

## REFERÊNCIAS

- ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação*. 2ª ed. revisada e ampliada. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2016.
- DREHER, Martin N. *De Luder a Lutero*. Uma biografia. São Leopoldo: Sinodal, 2014.
- HANSEN, Guillermo. *En las fisuras*. Esbozos luteranos para nuestro tempo. Buenos Aires: IELU, 2010.
- HELMER, Christine (Ed.). *Lutero – um teólogo para tempos modernos*. Trad. Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2013.
- LUTERO, Martim. *Da liberdade cristã*. 5ª ed. e nova tradução. Trad. Walter Altmann. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- LUTERO, Martim. *Magnificat. O louvor de Maria*. Aparecida: Santuário; São Leopoldo: Sinodal, 2015.
- MÍGUEZ, Néstor; RIEGER, Joerg; MO SUNG, Jung. *Para além do espírito do império*. Novas perspectivas em política e religião. São Paulo: Paulinas, 2012.
- REBLIN, Iuri A.; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Reforma: tradição e transformação*. São Leopoldo: Sinodal, EST, Capes/CNPq, 2016.
- ZWETSCH, Roberto E. *Lutero, justiça social e poder político*. Aproximações teológicas a partir de alguns de seus escritos. São Leopoldo: IHU-Unisinos, 2016 (Cadernos Teologia Política, ano XIII, V. 13, nº 113).
- \_\_\_\_\_. A possível contribuição da teologia da Reforma para a América Latina. Aproximações críticas. *REB*, V. 77, nº 305, p. 74-93, jan/mar 2017.



# Uma voz abolicionista no Segundo Império: Eduardo Pereira

Ênio José da Costa Brito<sup>1</sup>

## RESUMO

Tópico que continua pouco estudado na historiografia brasileira é o das relações entre as Igrejas e a Escravidão. Para ilustrar o envolvimento das Igrejas Protestantes, a Comunicação apresentará e discutirá o opúsculo *A Religião Cristã em suas relações com a Escravidão*, do pastor presbiteriano Eduardo Carlos Pereira, escrito em 1886. O autor, um abolicionista convicto, líder do movimento protestante brasileiro, levou o Presbitério de sua Igreja no Rio de Janeiro a apresentar em 1887 uma moção em prol do fim da escravidão. Fatos que demonstram o envolvimento da Igreja Presbiteriana do Brasil com o processo abolicionista.

**Palavras-Chaves:** Igreja Presbiteriana; Escravidão, Movimento Abolicionista, Religião Cristã, Eduardo Pereira

## INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, a historiografia reabriu um novo ciclo de estudos sobre o processo da Abolição no Brasil. Angela Alonso, em *Flores, votos e balas* (2015), reconstrói as teias sócio-políticas que levaram à Abolição, visando explicitar as contribuições dadas pelo movimento abolicionista.

Entre os muitos temas a serem pesquisados encontra-se a das relações entre Igrejas e Abolição. O movimento abolicionista no Brasil não pode contar com a parceria das Igrejas, como ocorreu na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos. “O abolicionismo inglês, assim como o estadunidense contou com estrutura organizacional religiosa de quakers, como os que visitaram a STC<sup>2</sup> nos anos 1850. As capelas protestantes deram base para a propaganda. No Brasil, o

---

<sup>1</sup> Professor Titular do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da PUC-SP, Coordenador do Grupo de Pesquisa “Imaginário Religioso Brasileiro (Veredas)” e Vice Coordenador do Centro de Estudos Culturais Africanos e da Diáspora (CECAFRO-PUC)

<sup>2</sup> SCT. Sociedade contra o Tráfico de Africanos e Promotora da Colonização e da Civilização das Índias.

quadro era outro” (ALONSO, 2015, p.40).

As relações da Igreja Católica com a Abolição receberam mais estudos, enquanto que as Igrejas Protestantes, quase nenhum. Assim, nesta Comunicação, priorizamos as relações entre o Protestantismo e a Abolição, de modo particular a Igreja Presbiteriana do Brasil, na pessoa de Eduardo Carlos Pereira, que em 1886, escreveu um opúsculo intitulado *A Religião Cristã em suas relações com a Escravidão*”.

Antes da apresentação e análise da obra, indicaremos alguns pressupostos para uma compreensão mais refinada do processo abolicionista brasileiro.

## **1 PRESSUPOSTOS**

A historiografia superou a divisão rígida entre pré e pós Abolição. A atenção dada às práticas escravistas revela um certo continuum entre o pré e o pós. Walter Fraga Filho, em *Encruzilhadas da Liberdade* (2006), aponta esta nova perspectiva. Diz ele:

Sustento que os recursos materiais e simbólicos das comunidades formadas durante a escravidão foram fundamentais para a concepção de estratégias de sobrevivência após o fim do cativeiro, sobretudo quando os ex-escravos buscaram alargar alternativas de vida dentro e fora dos antigos engenhos (2006, pp. 25-26).

Os sentimentos de direito, já presentes no pré-abolição, manifestado em fugas, desobediências, insubordinações e revoltas ampliou-se no pós. A percepção da lógica dos escravizados deixa claro que a última geração pré-abolição começara a preparar seus filhos e netos para viverem a liberdade (Cf. LUGÃO; MATTOS, 2005).

Um segundo pressuposto, ter presente que o movimento abolicionista se constituiu tardiamente no Brasil. “Para existir, um movimento social precisa organizar associações e eventos públicos, materializar-se como mobilização

coletiva, que facilitam o uso do espaço público para exprimir reivindicações. Tal situação se configurou no Brasil nos fins dos anos 1860” (ALONSO, 2015, p.17). O arco temporal dentro do qual o processo abolicionista passou a ser estudado envolve duas décadas (1868-1888).

No período pós- colonial, a escravidão não enfraqueceu, nem terminou na América, tanto a industrialização quanto o advento da modernidade não representaram o fim da escravidão, pelo contrário a intensificaram e difundiram. “O resultado foi uma nova escravidão americana, que reformulou e reorganizou a instituição “ (MARQUESE; SALLES,2016, p.13). Para caracterizar esse novo momento, Dale Tomich formulou o conceito de “segunda escravidão” (2011, p.87). Para historiadores dos regimes escravistas a primeira escravidão ocorreu entre 1520 -1800 e a segunda entre 1800-1888.

Para Robin Blackburn,

A primeira escravidão nas américas foi extraordinariamente bem sucedida, porém muito desequilibrada e, em última instância autodestrutiva. A segunda escravidão representava um regime escravista mais autônomo, mais duradouro, mais ‘produtivo’ capaz de suportar a ofensiva da Era das Revoluções e atender à crescente demanda pelos produtos das plantations (2016, pp. 16;17).

Breve, para uma compreensão menos redutiva do processo abolicionista ocorrido no Brasil ter presente as relações estabelecidas pelos escravizados entre o pré e o pós Abolição, o período ampliado para se pesquisar sobre o movimento abolicionista (1868-1888) e a dinâmica da segunda escravidão (1800-1888).

## **2 O AUTOR E A OBRA**

Aos oito de novembro de 1855 nascia em Caldas, Minas Gerais Eduardo Carlos Pereira, futuro líder presbiteriano. Foi alfabetizado pela mãe e pelo irmão mais velho. Em Campinas, conheceu o pastor presbiteriano Rev. George N. Norton, que o encaminhou para São Paulo para preparar-se para o ministério.

Os Revs. George Chamberlain e John Beaty Howell se encarregaram dessa tarefa. Ordenado, em dois de setembro de 1881, sendo transferido para Campanha, Sul de Minas, em 1883, onde permaneceu por seis anos e organizou a Igreja Presbiteriana local (Cf. SILVA, 2010, p.64).

Ele fundou a *Sociedade de Tratados Evangélicos*, responsável pela publicação de vários textos, entre eles o seu texto *A Religião Cristã em suas relações com a escravidão*, no qual condena a escravidão, critica as Igrejas e os cristãos escravistas.

Em 1887, propôs ao Presbitério do Rio de Janeiro uma moção contra a escravidão, não se tem notícia de sua aprovação ou não. Dizia o texto; “Este Presbitério, desejando ardentemente que este país se liberte do grande mal da escravidão, vê com alegria a propaganda abolicionista se firmando no terreno seguro da consciência cristã” (LESSA apud SILVA, 2010, p.57).

A seguir, percorremos o opúsculo escrito por Pereira, recolhendo alguns tópicos dos seus seis artigos<sup>3</sup>. No primeiro artigo, *Uma cena da Escravidão*, apresenta memórias de sua infância, quando tomou conhecimento das torturas a que eram submetidos os escravizados. Ele denuncia a escravidão presente no seio das Igrejas Evangélicas do Brasil e convoca a Imprensa<sup>4</sup> a acompanhá-lo na denúncia ao pecado nacional, a escravidão.

Em *A escravidão perante o Velho Testamento*, segundo artigo, o autor demonstra que a escravidão não tem base nem no Velho, nem no Novo Testamento. Naquele, a legislação mosaica tolerou a escravidão, devido ao fato da queda ter apagado “na alma os vestígios da imagem primitiva da justiça e santidade” ( p.10).

Em seguida, traça um paralelo entre o grande legislador Moisés e os atuais(1886), comparando as disposições mosaicas com as do Império Brasileiro. Aquela procura cercear os abusos e minorar a crueldade, proíbe o furto e a venda da pessoas, esta legaliza o roubo e o tráfico e escraviza libertos (pela lei de 1831). Para Pereira é um absurdo justificar a escravidão atual pela servidão judaica, “essa servidão era apenas tolerada em razão da profunda ignorância dos tempos e dureza dos corações: razão que não pode ser invocada no século

<sup>3</sup> O português do texto original será atualizado e, nas citações indicaremos apenas a página.

<sup>4</sup> Para excelente discussão sobre as relações entre Imprensa e Escravidão, ver YOUSSEF, Alain El. *Imprensa e Escravidão*. Política e tráfico negreiro no Império do Brasil. Rio de Janeiro(1822-1850) São Paulo: Intermeio; FAPESP,2016.

das luzes sob a dispensação cristã” (p.14).

No terceiro artigo, *O Novo Testamento perante a Escravidão*, relembra que, se o Antigo Testamento (Velha Dispensação) já condenou o cativo, com muito maior razão o Novo Testamento (Nova Dispensação) condena, pois, Cristo deu sua vida para libertar-nos. O Espírito dado aos cristãos é o Espírito de Liberdade (2Cor 3,12).

Para Pereira, os ensinamentos do Senhor aos seus discípulos, a prescrição “tudo o que vos quereis que vos façam os homens, fazei-o também a eles”, o mandamento “amarás o teu próximo como a ti mesmo”, a parábola do Bom Samaritano e a oração do Pai Nosso, sinalizam a catolicidade da nova religião, que acolhe a todas as raças, línguas e condições. Conclui afirmando que: “liberdade e fraternidade, sublimes utopias do espírito humano, são os frutos universais do verdadeiro cristianismo” (p.20).

No quarto artigo, que tem como epigrafe uma passagem de 1 Tm,1, 9-10- “*A lei foi posta... para os roubadores de homens*”, Pereira mostra-se preocupado com os escravistas, que usam passagens das cartas de São Paulo para justificar a escravidão.

Para livrar Paulo da pecha de escravista, relembra que “Moisés arrancou as presas da serpe do escravismo entre os judeus, Cristo matou-a entre os cristãos” (p.21). Paulo enviado para pregar a justiça e o amor entre os gentios, tendo presente a situação sócio-política do Império Romano e o fato da Boa Nova não ter, ainda, germinado nesta sociedade, não prega o abolicionismo imediato. Tem consciência de que é preciso

primeiro lançar as sementes da justiça, da caridade, da igualdade absoluta de todas as condições e posições sociais perante Cristo crucificado, da fraternidade universal perante o único Deus de toda a terra, Pai comum de todos os homens para que se pudesse obter a colheita luminosa da liberdade( p.23)

Em nenhum momento justificou a escravidão, mas pediu paciência aos cristãos – servos de Cristo – e aconselhou os senhores a libertarem seus escravos (Fm 1,10).

No quinto artigo, “*O púlpito em face da escravidão*”, externa sua preocupação com a apatia das Igrejas frente a escravidão. Se para os antigos, a escravidão era um direito natural, uma vez que não concebiam uma sociedade sem ela, hoje, após dezenove séculos de ensinamentos cristãos, tem-se clareza que “a escravidão é a violação do direito natural, um crime de lesa-humanidade, um atentado sacrílego contra a obra do criador” (p.30). No entanto, para Pereira há um silêncio por parte dos pregadores cristãos. Como justificar tal silêncio, pergunta. Será porque eles e suas Igrejas tem escravos? Será por apatia social?

Depois de lembrar que o castigo vem por primeiro para a casa do Senhor, alerta:” nada, pois, de contemporização ou com-participação com o pecado social, que assaz tem prejudicado os vitais interesses da Religião” (p.35). Os pregadores podem salvar a honra do Evangelho fulminando do púlpito a escravidão no seio da igreja e da sociedade.

Tendo demonstrado ser a escravidão altamente ofensiva às leis de Deus e da humanidade, o autor propõe na parte sexta, intitulada *O crente e a escravidão*, “aplicar à consciência do cristão sincero as verdades já expendidas” (p.35).

Para finalizar, aponta oito tópicos que devem ser objeto de reflexão e cuidados por parte dos cristãos. Ele deve prestar atenção à clara incompatibilidade que há entre a profissão de fé e o cativo. O cristão não pode mais invocar São Paulo, como advogado da escravidão, tem de escolher entre a religião e os seus escravos. A escravidão ofende diretamente o espírito e os preceitos do Evangelho, é um pecado, uma injustiça. Abre-se para o cristão, a possibilidade de mostrar aos irmãos a sua crença e a sinceridade de sua fé (cf.38).

Em seguida, avisa que o interesse do cristão é em primeiro lugar o Reino de Deus e sua justiça. “A justiça exalta as nações, mas o pecado faz miseráveis os povos” (Pr 14,34). O exemplo mais marcante é dos Estados Unidos que aboliu o escravidão e ficou rico. Cabe ao cristão uma outra escolha, entre a lei do Brasil, lei dos homens que permite possuir escravos e a lei de Deus.

A escravidão é um roubo de homens, nenhuma lei pode legitimar tal roubo. O cristão, não pode compactuar com o roubo, adquirindo escravos. Diz o apóstolo, “são dignos de morte os que fazem semelhantes coisas... e os que consentem aos que fazem (Rm 1,32). O cristão, também, não deve exigir indenização do governo pelos escravos que libertar, como cristão deve “deixar o fundo

de emancipação aos que não se regem pelas normas sublimes do Evangelho” (p.42).

A história do crime e da punição de Acã é um aviso para os cristãos, que mantem seus escravos, pois, pode atrair a ira de Deus sobre a sua casa e sua Igreja. O autor confessa estar envergonhado ao presenciar que incrédulos abrem mão de seus escravos pelos simples amor à humanidade e, membros da Igreja de Cristo no Brasil, que professa a fé no Redentor dos cativos não o fazem. O cristão tem um argumento, mais forte do que o de Moisés, que para libertar seus servos israelitas, apelou para o escravidão e libertação da terra do Egito (Dt 15,5), pois foi libertado pelo sangue do Redentor ( Cf. p.43). Lembra ao cristão que “o caminho do céu é estreito”. “O escravo é o teu olho que te serve de escândalo” é “o teu braço direito que te faz pecar” Pois bem, arranca-os, diz o Mestre, os violentos são os que arrebatam o reino dos céus” (p.44).

Finaliza, pedindo ao cristão, que não continue “a cobrir de ludibrio a Igreja envergonhada de N. S. Jesus Cristo:- restitui a inalienável liberdade a seu legítimo proprietário”

(p.44).

## CONCLUSÃO

No momento da publicação do opúsculo *A Religião Cristã* de Eduardo Carlos Pereira, o movimento abolicionista assumia uma posição radical. Nas palavras de Angela Alonso, “Em 1886, nova conjuntura impeliu o movimento a migrar para a desobediência civil, acirrando o conflito’ (ALONSO, 2015, p.19).

Pereira tem consciência do que estava ocorrendo ao confirmar no seu texto que “fortíssimo é, pois a posição abolicionista neste último cartel do século: infelizmente não acontecia nos tempos apostólicos” (pp.28-29). Acrescenta-se, ainda, suas referências as leis escravistas, aos legisladores e as condições de vida dos escravizados.

Entre outros méritos, *A Religião Cristã* é a única obra abolicionista escrita e publicada por um pastor durante o 2º Reinado. Nela, o autor demonstra com

vigor e indignação a incompatibilidade entre o cristianismo e a escravidão, pois a libertação dada aos homens por meio da cruz de Cristo nega qualquer tipo de escravidão. Ele está convencido que o término da escravidão passa pelos cristãos, pois, à extinção desta iniquidade social está providencialmente ligado o protesto eficaz de eminentes cristãos” (p. 34).

Digno de nota, a sensibilidade da Igreja Presbiteriana do Brasil – fundada em 1863 por Ashbel Simonton no Rio de Janeiro - ter se envolvido, com questões escravistas. A obra profética de Eduardo Carlos Pereira continua, ainda hoje, alertando e convidando os cristãos e todos de boa vontade a lutar contra o racismo, autentica hidra que teimosamente se faz presente com renovada força em nossa sociedade.

## REFERÊNCIAS

ALONSO, Angela. *Flores, votos e balas*. O movimento abolicionista brasileiro (1986-88). São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

BLACKBURG, Robin. Por que segunda escravidão? In: MARQUESE, Rafael; SALLES, Ricardo. *Escravidão e Capitalismo histórico no século XIX*. Cuba, Brasil e Estados Unidos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

FILHO, Walter Fraga. *Encruzilhadas da Liberdade*. História de escravos libertos na Bahia (1870-1910). Campinas: Editora UNICAMP, 2006.

LESSA, Vicente Themudo. *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo - 1863-1903*. São Paulo, 1938.

LUGÃO, Ana Maria; MATTOS, Hebe Maria. *Memórias do Cativo*: família, trabalho e cidadania no pós- cativo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MARQUESE, Rafael; SALLES, Ricardo. *Escravidão e Capitalismo histórico no século XIX*. Cuba, Brasil e Estados Unidos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

PEREIRA, Eduardo Carlos. *A Religião Cristã em suas relações com a Escravidão*. São Paulo: Sociedade de Tratados Evangélicos, n.9,1886.

SILVA, Hélio de Oliveira. A Igreja Presbiteriana do Brasil e a Escravidão. Breve análise documentação. In: FIDES REFORMATATA XV, nº. 2, 2010, pp.43-66.

TOMICH, Dale. *Pelo prisma da escravidão*: trabalho, capital e economia mundial.



São Paulo: EDUSP, 2011.

YOUSSEF, Alan El. *Imprensa e Escravidão*. Política e tráfico negreiro no Império do Brasil (Rio de Janeiro, 1822-1850). São Paulo: Intermeio; FAPESP, 2016.

## FT 3 - Juventudes e fronteiras religiosas



## Coordenadores:

Prof. Dr. André Ricardo de Souza – UFSCar

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Ir. Aíla Pinheiro de Andrade – UNICAP/PE

Prof. Ms. Pe. Paulo Dalla-Déa – UNIESP

Profa. Ms. Romi Marcia Bencke – CONIC

**Ementa:** tema da juventude, com experiências devocionais que vão além das fronteiras religiosas bem demarcadas, tem crescente interesse nas pesquisas em diversas áreas sobre religião. Este grupo de trabalho objetiva promover a reflexão e o debate sobre a relação entre as diferentes expressões do fenômeno religioso e sua intersecção com práticas de jovens e adolescentes em todo o continente americano. Deverão ser consideradas as contribuições das ciências da religião, bem como de diferentes abordagens teóricas e empíricas de: teologia, história, antropologia e também sociologia.

# Atualidade do espiritismo como religião

Flávio Rey de Carvalho<sup>1</sup>

## RESUMO

A comunicação trata do espiritismo, doutrina surgida na França, por intermédio das obras de Allan Kardec – pseudônimo de Hyppolite Léon Denizard Rivail (1804-1869). Dos títulos lançados por Kardec, destaca-se *O livro dos Espíritos*, vindo a lume em 1857, considerado o marco fundador do espiritismo. Com a proposta de fornecer subsídios passíveis de enunciar a atualidade do espiritismo como religião, o presente estudo objetiva tecer algumas considerações ligadas ao surgimento da doutrina espírita, em meados do Oitocentos, e refletir sobre seu aspecto religioso, utilizando-se, para isso, a categoria “religião pessoal”, apreendida da obra *As variedades da experiência religiosa*, de William James. Sob essa perspectiva, que considera aquilo que parte do “interior” das pessoas – seus “sentimentos”, sua “consciência” e seus “atos” –, sustenta-se a hipótese de que o espiritismo é uma religião baseada no estabelecimento do *laço moral* entre os indivíduos, isto é, no desenvolvimento dos sentimentos mútuos de fraternidade, solidariedade, indulgência e benevolência.

**Palavras-chave:** Espiritismo. Religião. Aspecto religioso. Allan Kardec. William James.

## INTRODUÇÃO

Em meados do século XIX, em função do avanço da ciência – que culminou no chamado “cientificismo” –, cada vez mais os assuntos ligados à temática religiosa passavam a ser vistos com desconfiança. Foi em meio a esse contexto marcado pelo paulatino descrédito da religião que iniciou a atividade de Allan Kardec – pseudônimo de Hyppolite Léon Denizard Rivail (1804-1869), renomado educador francês. Entre 1857 e 1868, Kardec produziu as principais obras que deram corpo à doutrina espírita: *O livro dos espíritos* (1857), *O livros*

<sup>1</sup> Bacharel e mestre em história pela Universidade de Brasília (UnB); doutorando em ciência da religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP); bolsista da CAPES/FUNDASP. E-mail: <freycarvalho@gmail.com>.

*dos médiuns* (1861), *O evangelho segundo o Espiritismo* (1864), *O céu e o inferno* (1865) e *A gênese* (1868) – volumes esses que são chamados de “obras básicas do espiritismo” e “codificação espírita”.

A presente comunicação consiste em uma versão reduzida e adaptada da primeira parte do texto “Espiritismo como religião: algumas considerações sobre seu caráter religioso e seu desenvolvimento no Brasil”, recentemente publicado como capítulo no livro *Espiritualidade e espiritismo: reflexões para além da religiosidade*, organizado por André Ricardo de Souza, Pedro Simões e Rodrigo Toniol (CARVALHO; CARVALHO, 2017, p. 55-78). Com a proposta de fornecer subsídios passíveis de enunciar a atualidade do espiritismo como religião, seu objetivo consiste em: tecer algumas considerações ligadas ao surgimento da doutrina espírita, em meados do Oitocentos; refletir sobre seu aspecto religioso, utilizando-se, para isso, a categoria “religião pessoal”, apreendida da obra *As variedades da experiência religiosa*, de William James (JAMES, 1991, p. 30-31). Sob essa perspectiva, que considera aquilo que parte do “interior” das pessoas – seus “sentimentos”, sua “consciência” e seus “atos” –, sustenta-se a hipótese de que o espiritismo é uma religião baseada no estabelecimento do *laço moral* entre os indivíduos, isto é, no desenvolvimento dos sentimentos mútuos de fraternidade, solidariedade, indulgência e benevolência.

## 1. CONTEXTO DE SURGIMENTO DO ESPIRITISMO

O espiritismo emergiu em um período histórico bastante complexo, pois, nos círculos formados por homens de ciência – denominados “cientistas”<sup>2</sup> – o campo religioso passou ser visto com desconfiança. Desde o cisma da Igreja Católica na França, ocorrido em 1791, em meio à Revolução Francesa (1789-1799), havia um processo de descristianização em curso no país (VOVELLE, 1989, p. 201). Esse contexto teria ensejado a aparição, no transcorrer do século XIX, de filosofias que, aliadas às ciências físicas, passaram a recusar os dogmas apregoados pelas religiões institucionalizadas.

Talvez o caso mais conhecido seja o do filósofo francês Auguste Comte (1798-1857), que, segundo os historiadores Serge Berstein e Pierre Milza,

<sup>2</sup> Conforme explicou o pesquisador Peter Harrison (2007, p. 7), a invenção da “ciência” foi um evento histórico que se deu entre 1780 e 1830; já o termo “cientista” foi cunhado por William Whewell, em 1833.

procurou “[...] no Positivismo uma maneira de pôr definitivamente termo aos problemas do período revolucionário [...]”, convencendo-se “[...] de que seria possível estabelecer uma ordem social conforme às leis da ciência experimental.” (BERSTEIN; MILZA, 1997, p. 82). Para Comte, chegara o momento de se substituir a atitude religiosa ou metafísica por uma postura científica em relação ao conhecimento (BURKE, 2012, p. 102). Em função da crescente busca pela produção de um conhecimento de cunho positivo – isto é, pautado exclusivamente pela indução e pela empiria –, muitos cientistas passaram a considerar a religião como inimiga do progresso científico – postura essa que veio a ser chamada de “cientificismo” (CRUZ, 2014, p. 51), mas que, juntamente com o “positivismo”, passou a ser questionada, da segunda metade do século XIX em diante, sobretudo, nos campos da Sociologia e da História, (BURKE, 2012, p. 102).

Assim, conforme ponderou o sociólogo Robert Nisbet, apesar do poderoso encantamento que a palavra “ciência” gerou durante o Oitocentos, “[...] não se pode dizer que a devoção cristã tenha desaparecido [...]”, pois,

O século XIX deve ser considerado como um dos dois ou três períodos mais férteis da história da religião no Ocidente. Esse século é rico em escritos teológicos; nele o evangelismo disseminou-se por todas as classes da sociedade, surgiu o evangelho social (tanto protestante como católico) além de aparecerem – o que talvez seja o mais importante – novas religiões [...] (NISBET, 1985, p. 182-183).

Por conseguinte, seria esse o contexto que teria ensejado o surgimento do espiritismo, também conhecido como doutrina espírita, por intermédio de Allan Kardec.

## **2. O NEOLOGISMO “ESPIRITISMO”**

Do ponto de vista lexical, o termo “espiritismo” somente aparece no *Dictionnaire de l'Académie Française* – que contou com duas edições ao longo do Oitocentos –, a partir da versão de 1878. Nesta edição, que reviu e atualizou o texto anteriormente publicado em 1835, foi acrescentado um verbete

sobre “espiritismo” – definido como: “Doutrina cujos seguidores afirmam se comunicar com os espíritos dos mortos, por meio de um intermediário que eles chamam de médium.”<sup>3</sup> A palavra “espiritismo” consiste em um neologismo criado para conferir uma identidade própria à nova doutrina apresentada em *O livro dos espíritos*, lançado em 1857.<sup>4</sup> Daí Kardec ter comentado, logo no início da introdução dessa obra, acerca da necessidade da criação do termo espiritismo: “Para se designarem coisas novas são precisos termos novos.” (KARDEC, 2003, p. 13).

Passados pouco mais de 150 anos, a cientista social Maria Angela Vilhena, referindo-se à realidade brasileira contemporânea<sup>5</sup>, indagou: “Para o universo espírita seria o Espiritismo uma religião?”. E, comentando, ela ponderou que: “Para os pesquisadores de várias áreas [...] a resposta a essa questão é basicamente consensual, posto que afirmam que sim, o Espiritismo é uma religião. [...] No entanto, para certas lideranças espíritas, a questão é bem mais complexa e controversa.” (VILHENA, 2008, p. 114-115). Tal ambiguidade, conforme sugeriu o filósofo e cientista da religião Jeferson Betarello, teria sua origem em alguns posicionamentos de Kardec, acerca do aspecto religioso do espiritismo<sup>6</sup>, estando entre eles, a seguinte frase escrita por Kardec, na *Revista espírita* de 1859: “O Espiritismo não é, pois, uma religião. Do contrário teria seu *culto*, seus *templos*, seus *ministros*” (KARDEC, 1968a, p. 148, grifo nosso).

### 3. A DIVISÃO DO CAMPO RELIGIOSO SEGUNDO WILLIAM JAMES

Para se interpretar o conteúdo dessa posição de Kardec, recorre-se a uma explicação apresentada pelo filósofo – considerado um dos fundadores da

---

3 Tradução livre de Flávio Rey de Carvalho (uso restrito). Segue a transcrição do verbete “spiritisme”, conforme consta no original de 1878: “Spiritisme. s.m. Doctrine dont les partisans prétendent communiquer avec les esprits des morts, par le moyen d’un intermédiaire qu’ils appellent médium.” (*DICTIONNAIRE DE L’ACADÉMIE FRANÇAISE*, 2002).

4 Por esse motivo, considera-se incorreto utilizar adjetivos para qualificar o espiritismo – como ocorre, por exemplo, com a redundante expressão “espiritismo kardecista” –, visto que o espiritismo, invariavelmente, consiste em uma doutrina consubstanciada nas obras de Allan Kardec.

5 O texto da autora foi publicado em 2008, ou seja, no ano seguinte ao sesquicentenário da publicação de *O livro dos espíritos*.

6 Segundo o autor: “[...] a rejeição de Kardec do Espiritismo como religião – a despeito dos elementos presentes ao longo das obras da codificação que contrariam tal afirmação, ecoa até hoje na fala dos espíritas do Brasil [...]” (BETARELLO, 2010, p. 56-57).

psicologia da religião – William James (1842-1910), na obra *As variedades da experiência religiosa*, lançada em 1902:

[...] chama-nos a atenção uma grande linha divisória que atravessa o campo religioso. De um lado, fica a *religião institucional*, de outro, a *religião pessoal*. [...] O culto e o sacrifício, processos para influir nas disposições da divindade, a teologia, a cerimônia e a organização eclesiástica, são os elementos essenciais do ramo institucional da religião. [...] No ramo mais pessoal, pelo contrário, são as disposições interiores do próprio homem que formam o centro de interesse, sua consciência, seus abandonos, seu desvalimento, sua imperfeição. [...] os atos a que essa espécie de religião induz são atos pessoais e não rituais [...]. A relação se estabelece, direta, de coração para coração, de alma para alma, entre o homem e seu criador (JAMES, 1991, p. 30-31, grifo nosso).

#### 4. O ASPECTO RELIGIOSO DO ESPIRITISMO

Mediante essa explicação, presume-se que seria em rejeição à “religião” de tipo “institucional” – que apresenta um caráter meramente formal, manifesto em práticas *exteriores* aos indivíduos (cerimônias, organização eclesiástica, rituais) – que se pode interpretar o posicionamento emitido por Kardec, visto que o aspecto religioso do espiritismo se circunscreveria à “religião” de tipo “pessoal” – que envolve, basicamente, o *sentimento religioso* emanado do íntimo dos sujeitos (suas disposições interiores, sua consciência, seus atos) –, não estando, por conseguinte, condicionado por formalidades externas – rejeitadas pelo Codificador – de culto (rituais), templos (sedes) e ministros (cargos). Conforme consta no seguinte comentário de Kardec, publicado na *Revista espírita* de 1868:

O laço estabelecido por uma religião, seja qual for o seu objetivo, é, pois, um laço essencialmente moral, que liga os corações, que identifica os pensamentos, as aspirações, e não somente o fato de compromissos materiais, que rompem à vontade, ou da realização de fórmulas que falam mais aos olhos do que ao espírito. O efeito desse laço moral é o de estabelecer entre os que êle une, como consequência da comunidade de vistas e de sentimentos a *fraternidade* e a *solidariedade*, a indulgência e a benevolência mútuas. [...] Se assim é, perguntarão, então o Espiritismo é uma religião? Ora, sim, sem



dúvida senhores. [...] o Espiritismo é uma religião, e nós o glorificamos por isto, porque é a doutrina que funda os elos da fraternidade e da comunhão de pensamentos, não sôbre uma simples convenção [...]. Porque, então, declaramos que o Espiritismo não é uma religião? Porque não há palavra para exprimir duas idéias diferentes, e que, na opinião geral, a palavra religião é inseparável da de culto; desperta exclusivamente uma idéia de forma, que o Espiritismo não tem. Se o Espiritismo se dissesse uma religião, o público não veria aí senão uma nova edição, uma variante, se se quisesse, dos princípios absolutos em matéria de fé; uma casta sacerdotal com seu cortêjo de hierarquias, de cerimônias e de privilégios [...]. Não tendo o Espiritismo nenhum dos caracteres de uma religião, na acepção usual do vocábulo, não podia nem devia enfeitar-se com um título sôbre cujo valor inevitavelmente se teria equivocado (KARDEC, 1968b, p. 356-357, grifo no original).

## CONCLUSÃO

Assim, baseando-se na divisão do campo religioso proposta por William James, o espiritismo, caso fosse considerado sob a perspectiva formal (manifesta em protocolos, rituais, cerimônias, hierarquias, etc.), própria da “religião institucional”, não seria, de fato, uma religião; por outro lado, caso seja levado em conta o viés da “religião pessoal” (que envolve, em suma, o *sentimento religioso* dos indivíduos), o espiritismo seria uma religião. Uma religião baseada no estabelecimento do “laço moral” entre os indivíduos, isto é, pautada pelo desenvolvimento dos sentimentos mútuos de “fraternidade”, “solidariedade”, “indulgência” e “benevolência”, conforme salientado por Kardec na *Revista espírita* de 1868. Portanto, considera-se que essa esfera de atuação religiosa do espiritismo, a despeito de consistir em uma proposta elaborada em meados do século XIX, mantém-se adequada aos desafios suscitados pela atualidade – vista como uma época marcada pela *relação* e pelo *diálogo* entre as culturas, conforme síntese feita pelo pesquisador da religião Aldo Natale Terrin, nos seguintes termos:

Num tempo em que as culturas se fragmentam e se entrecruzam, se constroem e se dissolvem, as religiões têm o dever de tentar um caminho paralelo de ecumenismo e de globalização de forças, caminho indicado pelo próprio mundo atual, mas têm também o dever de realizar esse percurso em sentido unitário e convergente para ainda servirem de ponto de referência e de farol de luz para a humanidade (TERRIN, 2004, p. 87).

## REFERÊNCIAS

BERSTEIN, Serge; MILZA, Pierre. *História do século XIX*. Lisboa: Europa-América, 1997.

BETARELLO, Jeferson. *Unir para difundir: o impacto das federativas no crescimento do Espiritismo*. Franca: Unifran, 2010.

BURKE, Peter. *Uma história social do conhecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, v. 2 (da Enciclopédia à Wikipédia).

CARVALHO, Flávio Rey de; CARVALHO, Antonio Cesar Perri de. Espiritismo como religião: algumas considerações sobre seu caráter religioso e seu desenvolvimento no Brasil. In: SOUZA, André Ricardo de; SIMÕES, Pedro; TONIOL, Rodrigo. *Espiritualidade e espiritismo: reflexões para além da religiosidade*. São Paulo: Porto de Ideias, 2017, p. 55-78.

CRUZ, Eduardo Rodrigues da. *Religião e ciência*. São Paulo: Paulinas, 2014.

*DICTIONNAIRE DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE*. Les huit édition originales de 1694 à 1935. Marsanne: Redon, 2002, 1 CD-ROM.

HARRISON, Peter. "Ciência e "Religião": construindo limites. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, p. 1-33, março, 2007. Disponível em: <[http://www.pucsp.br/rever/rv1\\_2007/p\\_harrison.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv1_2007/p_harrison.pdf)>. Consulta em: 20/08/2016.

JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1991.

KARDEC, Allan. *O livro dos espíritos*. Tradução de Guillon Ribeiro. 84. ed. Rio de Janeiro: FEB, 2003.

\_\_\_\_\_. *Revista Espírita: jornal de estudos psicológicos (segundo ano – 1859)*. Tradução de

Julio Abreu Filho. São Paulo: EDICEL, 1968a.

\_\_\_\_\_. *Revista Espírita: jornal de estudos psicológicos (décimo primeiro ano – 1868)*. Tradução de Julio Abreu Filho. São Paulo: EDICEL, 1968b.

NISBET, Robert. *História da idéia de progresso*. Brasília: Editora UnB, 1985.

TERRIN, Aldo Natale. *Antropologia e horizontes do sagrado: cultura e religiões*. São Paulo: Paulus, 2004.

VILHENA, Maria Angela. *Espiritismos: limiares entre a vida e a morte*. São Paulo: Paulinas, 2008.

VOVELLE, Michel. *A Revolução Francesa contra a Igreja: da Razão ao Ser Supremo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

# Juventude e Música: experiências devocionais além do templo em Lagoa da Conquista

*Liniker Henrique Xavier<sup>1</sup>*

## RESUMO

O trabalho da juventude dentro das igrejas ultrapassou a fronteira religiosa. As experiências devocionais dentro dos templos se tornaram fatores de que impulsiona a nova juventude brasileira para externar o sagrado em forma de trabalho, trabalho este que saiu da fronteira religiosa e abraçou também o social. Em Pernambuco, um grupo de jovens do bairro da Ibura, um dos mais marcados pela criminalidade na cidade do Recife, tem levado a experiência devocional para dentro de uma comunidade carente do local, Lagoa da Conquista. Crianças e adolescentes de até doze anos vão até o pequeno templo montado pela Assembleia de Deus para aprender música com os jovens. Muitas destas crianças, inclusive, não estão inseridas na educação formal e não frequentam a escola, sendo o encontro musical com os jovens assembleianos a sua principal forma de contato com o universo da educação. O fenômeno religioso no grupo de jovens da congregação denominada “Vila do Sesi” foi além das portas do templo e, atravessando a lama e a ausência de saneamento básico, chegou a “Lagoa da Conquista”.

**Palavras-chave:** Assembleia de Deus, juventude pentecostal, IEADPE

## INTRODUÇÃO

O Ibura é o terceiro maior bairro do Recife. O nome, em tupi, remete as muitas fontes de águas existentes no local, significa “água que arrebenta”. O censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) aponta que mais de 50 mil pessoas moram no local, em um território de 1.125,3 hectares. O bairro sofre com os altos índices de criminalidade e a falta de saneamento, que colaboram para que o Ibura tenha o menor Índice de Desenvolvimento Humano

---

<sup>1</sup> Bacharel em comunicação social com habilitação em jornalismo pela Faculdade Joaquim Nabuco, no Recife e mestrando em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco. Contato: linikerxavier@gmail.com

(IDH) da capital pernambucana, 0,732. Ao todo, 21 vilas compõem o bairro, uma delas, a Ilha das Cobras, ficou popularmente conhecida como Vila do Sesi após a instalação de uma escola do Serviço Social da Indústria.

Em 2013, o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) divulgou um levantamento que colocou o Recife no 2º lugar no número de pessoas que habitam em favelas. Eram mais de 560 mil pessoas à época, número inferior somente a Salvador, a líder, também uma capital nordestina, com 607 mil moradores. Vila do Sesi é um dos pontos recifenses que faz a cidade despontar no ranking. Ali, em 2001, um grupo liderado pelo Movimento dos Trabalhadores Sem Teto invadiu uma área com cerca de dez hectares no meio da Vila. O tempo passou e os barracos de lona preta primeiro deram espaço aos barracos de madeira. Mais alguns anos e começaram as construções de alvenaria. Em 2017, dezesseis anos depois e sem projetos voltados para programa de habitação, Lagoa da Conquista – conhecida também como Jagatá, nome da comunidade da novela Estrela-Guia, que foi ao ar no ano da ocupação – permanece crescendo.

O número de moradores é incerto. No início, falava-se em cerca de 500 famílias, e agora, 16 anos depois, estima-se que este número pode ter subido para 700. O que também não parou de crescer no local foi a presença das igrejas protestantes. Já são 13 denominações na localidade. A mais tradicional delas, a Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Pernambuco (IEADPE), presidida pelo pastor Ailton José Alves, foi a última a instalar-se na comunidade, em 2012. O atraso na chegada ao local é explicado. A denominação não faz instalações clandestinas de energia elétrica. Apesar do terreno comprado e do templo em pé, a parte elétrica teria de ser instalada por meio de ligações clandestinas na rede pública. O impasse foi resolvido quando uma das vizinhas de fora da comunidade da Lagoa da Conquista aceitou que a ligação fosse feita a partir do seu contador de energia, de modo que a igreja possa pagar pelo consumo.

O templo da Assembleia de Deus em Lagoa da Conquistada não é administrado como uma congregação, mas como um ponto de pregação. Ele está ligado a um templo polo, que o administra. Desse modo, não há um pastor ou presbítero exclusivo para o local. A Assembleia de Deus em Vila do Sesi, congregação oficial da comunidade, é quem administra o local e a Campanha Evangélica é quem faz o trabalho de busca por novos membros para o lugar.

## **1. QUEM É O JOVEM BRASILEIRO**

A Agenda Juventude Brasil, da Secretaria Nacional da Juventude, divulgou em 2013 uma pesquisa apontando o perfil do jovem brasileiro, que representa um quarto da população brasileira, ou seja, mais de 51 milhões de pessoas entre 15 e 29 anos. Os dados mostram que 20% dos jovens têm entre 15 e 17 anos; 33% entre 25 e 29 e, a maior parcela, 47%, tem entre 18 e 24 anos. As mulheres são 50,4% dos jovens, os homens, 49,6% e, a maioria vive nas grandes cidades, 85% deles. Quanto à religião, 55% são católicos, mas destes, 29% se consideram praticantes, número próximo da taxa de jovens protestantes, que é de 27%. Apenas 1% consideram-se ateus ou agnósticos e 15% acreditam em Deus, mas não seguem religião alguma. Os kardecistas são 2% e as outras religiões somadas, 3%.

A pesquisa também perguntou qual é o principal tema que eles, os jovens, devem discutir com os pais ou responsáveis. A educação apareceu em primeiro lugar, com 45%, seguida da violência, com 32%; drogas, 31% e desigualdade e pobreza com 27%. A religião aparece em quinto lugar, com 24%. Mais da metade dos jovens brasileiros, 51%, já perdeu um amigo ou familiar de forma violenta. Ainda de acordo com os dados, a espiritualidade é o valor considerado mais importante para os jovens, somando 40%. O respeito às diferenças aparece em segundo lugar, com 39%. A religiosidade ainda aparece com 10%.

## **2. AS CAMPANHAS EVANGELIZADORAS DA IEADPE**

As campanhas evangelizadoras formam um movimento de evangelização. É um grande grupo que mobiliza toda a congregação, especialmente os jovens, para a realização de trabalhos que tem por objetivo a conversão de pessoas não evangélicas para que elas se tornem novos membros da igreja. A principal frente de trabalho das campanhas evangelizadoras é o trabalho realizado no domingo à tarde. Em todo o estado de Pernambuco, todos os domingos, das 14h às 16h, um verdadeiro exército de protestantes sai às ruas para fazer visitas e entregar literaturas – pequenos folhetos com mensagens bíblicas. Cada templo

da IEADPE possui uma campanha evangelizadora e, cada campanha, possui um líder, o dirigente, subordinado a direção da igreja e com a responsabilidade de cuidar dos trabalhos e prestar contas ao pastor que coordena a área.

Além do trabalho do evangelismo dominical, carro-chefe da campanha, há ainda o evangelismo noturno, feito uma vez na semana, o evangelismo no trânsito, nos hospitais, nos presídios, nas escolas e os cultos relâmpagos, realizados na rua, com um caixa de som portátil e um microfone. Todos estes trabalhos ficam a cargo das campanhas que, apesar de contarem com a presença de todos os membros da igreja – de crianças a idosos –, tem a sua força na juventude, isto, inclusive, desde a sua origem.

A primeira campanha evangelizadora do estado de Pernambuco – e do Brasil – nasceu em 1947, no bairro de Casa Amarela. Os jovens daquela congregação da Assembleia de Deus estavam insatisfeitos por suas tardes de domingo vazias. Pela manhã, eles frequentavam a Escola Dominical e, à noite, o culto evangelístico. Liderados pela irmã Edite Teotônia, estes jovens tiveram então a ideia de, durante a tarde, sair às ruas visitando os enfermos e anunciando o evangelho. O pedido foi levado para o pastor José Bezerra, à época o presidente da IEADPE, que aceitou a proposta e designou sua esposa, a irmã Afra, para dirigir aquele grupo de jovens. Na primeira tarde de domingo em que saíram, duas pessoas, mãe e filha, se converteram e passaram a integrar a Assembleia de Deus. O trabalho continuou crescendo e deu um importante passo em 1978, quando passou a alcançar os presidiários.

Hoje, os jovens da IEADPE administram uma série de trabalhos por intermédio da Campanha Evangelizadora. Uma vez por semana eles realizam o culto denominado Oração para Mocidade, onde o dirigente da campanha dirige o trabalho repartindo as oportunidades de louvores, saudações e ministração da palavra entre os jovens da igreja. Um domingo a noite por mês a Assembleia de Deus pernambucana dedica o seu principal culto para os jovens, é o Culto da Mocidade, onde a programação é desenvolvida pela campanha e direcionada a eles. Em um dos sábados por mês também é realizado o Culto Jovem, onde toda a liturgia, inclusive a direção do culto, é coordenada pela mocidade da igreja.

As experiências da juventude pentecostal assembleiana dentro do templo ganharam proporção, trazendo a vivência devocional para fora das paredes da igreja. Em Vila do Sesi, um grupo de jovens músicos que tocam na orquestra

do bairro, a partir do incentivo da Campanha Evangelizadora, passaram a ministrar aulas de música para as crianças de Lagoa da Conquista. O instrumento utilizado é a flauta doce. A igreja adquiriu, por meio de doações, 30 flautas para as crianças da comunidade.

### **3. A JUVENTUDE DA VILA DO SESI EM LAGOA DA CONQUISTA**

Todos os domingos os jovens da congregação da IEADPE em Vila do Sesi participam da Escola Dominical no templo oficial da igreja. Eles assistem à aula das 9h30 às 11h30 da manhã e, passado este horário, seguem para o ponto de pregação em Lagoa da Conquista. Às 11h45, cerca de 30 crianças dos 5 aos 12 anos de idade já estão os esperando com as flautas para aprender música. Boa parte destas crianças não sabe ler ou escrever e não tem acesso a educação formal. Os jovens de Vila do Sesi são a única ponte entre a educação e os pequenos moradores da favela em Jagatá que, mesmo sem reconhecer os sinais ortográficos, conseguem ler as partituras.

Religião e educação estiveram estão intimamente ligadas no Brasil desde muito tempo. Para o sociólogo francês Forquin (1993), a educação supõe a comunicação, a transmissão e a aquisição de alguma coisa. Desse modo, ao falar de educação, é possível descentralizar o processo dos espaços formais, estabelecendo uma conexão com outros fatores culturais, entre eles a religião, que é adotada enquanto território educacional:

Quer se tome a palavra 'educação' no sentido amplo, de formação e socialização do indivíduo, quer se a restrinja unicamente ao domínio escolar, é necessário reconhecer que, se toda educação é sempre educação de alguém por alguém, ela supõe sempre também, necessariamente, a comunicação, a transmissão, a aquisição de alguma coisa: conhecimentos, competências, crenças, hábitos, valores, que constituem o que se chama precisamente de 'conteúdo' da educação (Forquin, 1993, p.10).

Desta forma, apesar de criarmos o eixo escola-educação quase que automaticamente quando falamos de ensino, precisamos considerar também os de-



mais territórios educacionais que adotam diferentes formações de eixo. Sobre este deslocamento, Brandão afirma:

Tal como a educação, a religião é um território de trocas de bens, de serviços e de significados entre as pessoas. Tal como as da educação, as agências culturais de trabalho religioso envolvem hierarquias, distribuição desigual do poder, inclusões e exclusões, rotinas, programas de formação seriada de pessoal e diferentes estilos de trabalhos cotidianos (Brandão, 2002, p.152).

A experiência devocional que jovens da IEADPE tiveram em Vila do Sesi é o motor do projeto musical em Lagoa da Conquista. O trabalho faz parte do Evangelismo Infantil ligado a campanha evangelizadora. O principal propósito é levar o devocional, o divino e o transcendente aos pequenos moradores da comunidade, mas, os próprios jovens chegaram ao entendimento de que a entrada dos trabalhos no local não seria eficiente somente a partir dos métodos utilizados no evangelismo com adultos. Após observar a rotina das crianças, ficou constatado não somente uma necessidade espiritual, mas outro elenco de questões que precisava ser desenvolvido. A educação surgiu no topo destas necessidades.

A partir dos encontros, os pequenos alunos tiveram acesso à alfabetização por meio da leitura de textos bíblicos, que sempre são feitos antes do início da aula. Após constatar os graves problemas relacionados a falta de saneamento, foi necessário também que os jovens trabalhassem a questão da higiene pessoal e o processo de higienização dos instrumentos de sopro. Noções de responsabilidade foram repassadas aos alunos quando eles se tornaram portadores e cuidadores das próprias flautas que utilizavam e, a cada encontro dominical, o trabalho foi sendo remodelado para atender as demandas identificadas, como a escolha de músicas com letras que tratassem da importância de uma cultura de paz.

O conceito de educação trabalho por Forquin aborda exatamente a perspectiva utilizada pelos jovens pentecostais da Vila do Sesi. Apesar de estar fora do ambiente formal, a modalidade trabalhada se encaixa perfeitamente na proposta educacional, já que há comunicação e transmissão de conhecimentos e valores. Sobre a questão da educação formal e não-formal, Gadotti (2005)

afirma:

A educação formal tem objetivos claros e específicos e é representada principalmente pelas escolas e universidades. Ela depende de uma diretriz educacional centralizada como o currículo, com estruturas hierárquicas e burocráticas, determinadas em nível nacional, com órgãos fiscalizadores dos ministérios da educação. A educação não formal é mais difusa, menos hierárquica e menos burocrática. Os programas de educação não-formal não precisam necessariamente seguir um sistema sequencial e hierárquico de “progressão”. Podem ter duração variável, e podem, ou não, conceder certificados de aprendizagem”. (p.02).

#### 4. CONCLUSÃO

A experiência da juventude pentecostal fora dos templos ganhou uma proporção além do devocional, mas também social. Com a música cristã utilizada como instrumento de mudança na vida dos moradores da Lagoa da Conquista, o principal objetivo dos encontros com as crianças passou a ser, por meio da educação não-formal, tentar diminuir a influência e a prática da educação informal. Quando tratamos aqui de educação informal, falamos do conjunto de experiências aprendidas de forma até mesmo involuntária, por assimilação de práticas e costumes de acordo com o meio social em que se vive. Não é incomum, por exemplo, encontrar crianças e adolescentes fazendo uso de entorpecentes na comunidade de Jagatá.

O encontro com as crianças serve também como um combate ao que, informalmente, é repassado como padrão de vida para os pequenos da comunidade. Por meio destes encontros, muitos dos pais dos alunos tiveram acesso ao templo da IEADPE em Lagoa da Conquista. Alguns se converteram ao evangelho, outros abandonaram as drogas e alguns despertaram para a importância do investimento na educação dos seus filhos.

#### REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Israel. **Dicionário do Movimento Pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD,

2007.

BRANDÃO, C.R. **A educação como cultura**. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

CONDE, Emílio. **História das Assembleias de Deus no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2000.

FORQUIN, J.C. **Escola e cultura: as bases sociais e epistemológicas do conhecimento escolar**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

GADOTTI, Moacir. **A Questão da Educação formal/não formal**. Sion: IDE, 2005.

OMENA, Eraldo. **Síntese Histórica da Assembléia de Deus em Pernambuco**. Recife. 1993.

# Igrejas e comunidades *underground's* : novos modelos Eclesiais?

Flávio Lages Rodrigues<sup>1</sup>

## RESUMO

A presente comunicação “IGREJAS E COMUNIDADES *UNDEGROUND'S*: novos modelos Eclesiais? Levanta o questionamento a princípio sobre “novos” modelos de igreja na atualidade que podem estar em choque com os “velhos” modelos e exige uma espiritualidade e práticas religiosas que façam sentido para os jovens. Estes conseguem fazer leituras, releituras, construções e reconstruções de elementos culturais utilizados pelas tribos urbanas e que são incorporados em suas práticas religiosas. Na análise da Comunidade Caverna de Adulão em Belo Horizonte, observou-se como ocorre a construção da relação entre cultura e religião com os jovens adeptos da música *rock* nas tribos urbanas. Essa construção relacional entre cultura e religião ocorre pela possibilidade de utilizar elementos culturais como o *rock* nas práticas religiosas na pós-modernidade. Verificou-se o pensamento que permeia as culturas juvenis advindos do nascimento da música *rock* em 1950. Traçando de modo cronológico como ocorreu a utilização do *rock* a partir de 1970 até os nossos dias pelas igrejas e comunidades *underground's* espalhadas pelo Brasil. A metodologia proposta para esse trabalho é constituída por análise da referência bibliográfica da obra de Michel Maffesoli “O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa.” Este autor em diálogo com outros teóricos aponta para um tempo onde os relacionamentos não são propostos pelo individualismo, mas pelo coletivo e pelo sentimento de estar-juntos e de socialidade. O pertencimento a uma tribo é a marca para os grupos juvenis, sendo uma escolha pessoal no processo de reconhecimento e na autonomia pós-moderna.

**Palavras-chave:** Tribos Urbanas, Juventude, *Rock*, Religião e Contemporaneidade, Religião e Cultura.

## INTRODUÇÃO

---

Nota-se que, para falar de igrejas e comunidades *underground's* ou de

<sup>1</sup> 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.

“novas” formas eclesiais na atualidade, fizemos a seguinte pergunta. “Igrejas e Comunidades *Underground’s*: novos modelos Eclesiais?” Com este questionamento, buscamos identificar e descrever, a relação dos jovens que gostam de *rock* e que estão nas tribos urbanas *headbanger’s*, com a Comunidade Caverna de Adulão. Também mostramos que outras igrejas e comunidades *underground’s* no Brasil, desenvolvem este tipo de trabalho junto aos jovens. Para isso foi necessário, entender algumas transformações que ocorreram ao longo dos últimos séculos, nas décadas derradeiras, até os nossos dias. Variadas áreas da sociedade foram afetadas pela novamaneira de pensar e agir no mundo. Essa nova mentalidade não aceita nada que se erija como absoluto, pois, este produziu sistemas opressivos, fome, guerras e campos de concentração. Os líderes da Comunidade Caverna de Adulão em Belo Horizonte captaram o pensamento juvenil atual. Isso proporcionou a consolidação da comunidade, que se apropria dos elementos da cultura entre os quais o *rock* e a religião como fator de sociabilidade entre os jovens que estão nas tribos urbanas *headbanger’s*.

Essas práticas quebram a rigidez da religião institucional, onde novas formas de expressão religiosa eclodem dentro da cultura. Maffesoli observa que “essa religiosidade pode caminhar lado a lado com a descristianização, ou com outra forma qualquer de desinstitucionalização. E, por isso mesmo, a socialidade designa, justamente, a saturação dos grandes sistemas e das demais macroestruturas.” (MAFFESOLI, 2010, p. 135).

Portanto a pós-modernidade traz elementos totalmente novos e perspectivas não pensadas antes, com novas práticas religiosas e culturais nos grandes centros urbanos. Será que as Ciências da Religião podem contribuir para entender essas novas formas de manifestações culturais e religiosas na atualidade, e também a relação de pertencimento que o membro estabelece com a instituição religiosa?

## **1. IGREJAS E COMUNIDADES UNDERGROUND’S**

Percebemos que a Comunidade Caverna de Adulão, se consolida como uma comunidade cristã, que utiliza elementos da cultura, entre eles a religião e o *rock*, com a sociabilidade dos jovens nas tribos urbanas. Para Maffesoli, as

práticas religiosas podem ajudar na ampliação da sociabilidade, pois, estabelecem laços mais estreitos entre as pessoas e isso ajuda a enfrentar as adversidades da vida.

Que a religião (*re-ligare*) seja a expressão de uma socialidade plural, [...], não é de nenhuma forma surpreendente. Com efeito, convém lembrar que antes de institucionalizar-se, com sabida rigidez, as reuniões religiosas servem, antes de tudo, para manter o calor, para cerrar as fileiras diante da dura 'ordem das coisas', social ou natural. (MAFFESOLI, 2010, p. 185).

Essa socialidade plural que a religião pode proporcionar com o sentimento de pertencimento, e o calor produzido pelo ombro a ombro, também pode ser observada na composição da comunidade. No início o trabalho era voltado para os jovens que estavam nos grupos marginalizados e discriminados na sociedade, hoje, ela tem como membros, homens, mulheres, crianças e pessoas das mais variadas idades.

Outro fator que merece destaque é que não se trata de novas igrejas, mas de práticas religiosas que fazem uso de manifestações culturais variadas, com leituras, releituras e novas formas e significações, que aqui utilizam o *rock* como um elemento cultural juvenil. Verificamos que essas igrejas e comunidades *undergrounds*, que desenvolvem este tipo de trabalho com os jovens não estão restritas apenas as grandes metrópoles brasileiras, mas têm se espalhado para vários pontos do Brasil, e chegaram a cidades de pequeno e médio porte.

De acordo com Baggio (1997, p. 72), a Comunidade S-8 em Niterói no Rio de Janeiro foi a pioneira no Brasil a desenvolver seus trabalhos voltados para os jovens, desafiando os padrões culturais e apoiando bandas com estilos próprios. A comunidade inicia suas atividades em 1971 com reuniões de jovens que buscavam orientação e tratamento para o uso e abuso de drogas.

Vários problemas sociais têm levado comunidades e igrejas a darem respostas ao mundo que está em constante transformação. Observa-se na atualidade um grande crescimento da violência, das drogas, da promiscuidade, por haverem muitas cidades experimentado, em todo o mundo, uma explosão demográfica, trazendo consigo graves problemas, típicos das grandes metrópoles.

## 1.1 IGREJAS E COMUNIDADES *UNDERGROUND'S* ROMPENDO COM OS LIMITES GEOGRÁFICOS BRASILEIROS

Para Rodrigues (2007, p. 124-128), assim como a Comunidade S-8, que é pioneira no Brasil, fundada na década de 1970, inúmeras igrejas, comunidades, tanto pequenas como grandes, desenvolvem trabalhos específicos, junto aos jovens que estão nas mais variadas tribos urbanas. Destacam-se a Comunidade *Metanóia* da cidade do Rio de Janeiro fundada no final dos anos de 1990. Outra dessa mesma época é a Comunidade *Zadoque* da cidade de São Paulo, que recentemente teve o seu nome mudado para *Crash Church Underground Ministry*. No Paraná destacam-se, a Comunidade *Gólgota* e a Comunidade *Refúgio*, ambas começaram suas atividades em 2000. Em Florianópolis, o destaque é o Ministério *Underground Ossos Secos*. Do norte e do nordeste do Brasil, algumas comunidades desenvolvem trabalhos com jovens que estão nas tribos urbana, na cidade de Palmas destacamos a Comunidade *Zoe*, de Belém o destaque é a Comunidade *Altar* e somando a elas a Missão *Shekinah* de Aracaju.

Destacamos no Estado do Espírito Santo a Comunidade *Milícia* que desenvolve seus trabalhos junto aos jovens que estão nas tribos urbanas na cidade de Serra e a *Avalanche Missões Urbanas* na cidade de Vitória que apoia e treina novos líderes para atuarem em suas comunidades e também em novas igrejas *undergrounds*.

O Estado de Minas Gerais desponta com inúmeras igrejas e comunidades com trabalhos para os jovens que estão inseridos nas tribos urbanas. De acordo com Rodrigues (2007, p. 126) o *Tribal Generation* em Uberlândia é um dos exemplos das mudanças que ocorrem no Brasil e no mundo. Esse movimento estimula a implantação de novas igrejas que atenda a geração emergente com suas tribos urbanas, com o apoio e treinamento de novos líderes para essas novas igrejas. O trabalho do *Tribal Generation* é interdenominacional e está em vários países do mundo. Ainda em Uberlândia destacamos a Comunidade *Manifesto Missões Urbanas*. Outras comunidades que merecem destaque são a Comunidade *Grito de Alerta* da cidade de Ipatinga, a Comunidade *Impacto Urbano* de Governador Valadares e a *Caverna do Rock* em Juiz de Fora.

Existem cidades que têm inúmeras igrejas e comunidades que desenvolvem trabalhos com os jovens que estão nas tribos urbanas *headbanger's* com o

*rock*. Este é o caso de Belo Horizonte que além de ter a Comunidade Caverna de Adulão como a mais antiga em atividade, conta também com várias outras que desenvolvem o mesmo trabalho na cidade. Entre outras igrejas e comunidades destacamos: a Comunidade RAUC Church (Refúgio de Adoradores Unidos em Cristo), esta comunidade tem uma peculiaridade, começou o seu trabalho com jovens que estavam envolvidos com a cena alternativa e *underground*, e há dois anos abriu as portas para moradores de rua e dependentes químicos, que passaram a morar dentro da comunidade. Outras comunidades trabalham especificamente com os roqueiros que estão nas tribos urbanas *headbanger*, como é o caso da Comunidade Justiça e Retidão, Comunidade *Rock Grace Church* e Igreja 180°, todas desenvolvem trabalhos junto às tribos urbanas e com a cena alternativa e *underground* na capital mineira.

## **1.2 A MÚSICA ROCK COMO MANIFESTAÇÃO JUVENIL, CULTURAL E RELIGIOSA**

Toda evolução dessas novas formas de igrejas, cultos e práticas religiosas que se amoldam as necessidades dos jovens, ocorreram de acordo com Costa, pela aproximação dos evangélicos com o *rock*. “Inicialmente, no Brasil, a aproximação efetiva dos evangélicos com o rock remete-se, por exemplo, segundo Mariano, a um movimento denominado ‘roqueiros de Cristo’ que teve início com a banda ‘Rebanhão’, em 1981, no Rio de Janeiro.” (COSTA, 2004, p. 51).

No entanto, a utilização dos elementos culturais como o *rock* no Brasil é anterior a década de 80 e grupos como ELO e S-8 foram fundamentais, pois “ajudaram a trazer a música contemporânea para dentro das igrejas evangélicas brasileiras ainda na década de 70. Ambos os grupos produziram músicas de alto nível e desafiaram os padrões em seus trabalhos.” (RODRIGUES, 2006, p. 71). Ao trazer a música contemporânea para as igrejas evangélicas, o grupo ELO e S-8 abriram novas possibilidades para novas interpretações não só musicais, mas principalmente, para práticas religiosas que fossem espontâneas e livres para fusões, leituras e releituras.



Com sua música bem ritmada e ousada, o grupo - que nasceu em São Paulo e se transferiu posteriormente para o Rio de Janeiro - trazia uma fusão de ritmos que iam desde o baião ao *rock'n'roll*. Em 1984, Janires Magalhães Manso, líder do Rebanhão, desligou-se do grupo e foi trabalhar com a MPC (Mocidade para Cristo) em Belo Horizonte, onde formou a Banda Azul. (RODRIGUES, 2006, p. 122).

Vários grupos seguiram o caminho aberto pelo Rebanhão, inúmeros grupos despontaram em todo o país, formando o que ficou conhecido como música *gospel*, entre eles: Sinal de Alerta, Banda e Voz, Complexo J, Fruto Sagrado, Kadoshi (ex-Atos 2), Oficina G3, Banda Gerd, Banda Rara, Katsbarnéia e Resgate. A Igreja Apostólica Renascer em Cristo por exemplo, teve sua origem nas camadas da classe média e alta, ainda assim, ela desenvolveu inúmeros trabalhos com certa desenvoltura com as mais diversas tribos juvenis que estavam nos subúrbios.

O *Christian Metal Force (CMF)*, originalmente fundada por Cláudio Tibério e que passou a fazer parte da Renascer no início dos anos noventa, teve suas atividades focadas exatamente para essas culturas juvenis. E, como forma de atrair essa juventude, deu um amplo espaço para as bandas de rock evangélicas por intermédio de um trabalho de reelaboração dos símbolos e linguagem do rock. (COSTA, 2004, p. 53).

A efervescência em Belo Horizonte entre as décadas de 80 e 90 com as mais variadas bandas de *rock* pesado já apontava para a capital mineira como celeiro dessas bandas com os mais variados estilos musicais e seus subgêneros. Esta preocupação é fácil de perceber, pois Belo Horizonte era considerada o celeiro de bandas de estilos como: *Rock Progressivo, Rock Popular, Heavy Metal, Death Metal, Thrash Metal, New Metal, Doom Metal, Grind Core, Hard Core, Crossover, Punk Rock, Gótico, Grunge*, entre outros. A banda Sepultura, de Belo Horizonte ainda nos anos 90 foi considerada a maior banda de *rock* pesado do mundo.

De acordo com Costa, no final da década de 80 e início dos anos 90, as comunidades e igrejas começam a mudar seu campo de atuação para alcançar os jovens dos subúrbios das cidades. “Mais ou menos a partir desse momento começaram a surgir comunidades religiosas e igrejas evangélicas, que começaram a mudar a sua forma de atuação e os métodos de cooptação dessa juven-

tude proveniente dos subúrbios das cidades brasileiras.” (COSTA, 2004, p. 48). Dessa forma, tanto comunidades como igrejas começaram a aceitar a manifestação cultural dos jovens dentro de suas práticas religiosas e o apoio dado pelos líderes religiosos a esses grupos ou tribos refletiu na frequência e permanência desses jovens nas suas igrejas.

Um dos atrativos é que, desde que aceitassem “*Jesus*” e passassem a frequentar as igrejas, eles poderiam continuar a “ser como antes”. O que significava poder usar as roupas, cabelos e adereços tradicionais, ouvir e participar de shows e encontros musicais e culturais, de forma pacífica, entre outras possibilidades. (COSTA, 2004, p. 49).

Essa aceitação de “ser como antes” na adesão dos jovens nas igrejas e comunidades cristãs foi um marco importante no que se refere à cultura juvenil. Isso mostra uma grande sensibilidade dos líderes religiosos, pois estes conseguem ver e respeitar a importância do que é construído pelos jovens e ao mesmo tempo abrem espaços para que eles também construam suas práticas religiosas em linguagem e contexto próprio.

## **CONCLUSÃO**

Sabendo que a presente comunicação é parte do primeiro capítulo da dissertação de mestrado em Ciências da Religião com o título “O FENÔMENO RELIGIOSO ENTRE OS JOVENS NAS TRIBOS URBANAS: uma análise da relação cultura e religião na Comunidade Caverna de Adulão em Belo Horizonte.” Ela pode contribuir para entender as transformações que ocorreram na pós-modernidade onde várias áreas da sociedade foram afetadas, entre elas, a social, política, econômica, cultural e também a religiosa.

Percebemos também que a adaptação dessas igrejas e comunidades aponta para uma nova forma de evangelizar e também uma nova forma de ser membro nesses círculos religiosos. No entanto, nessas práticas religiosas, abertas a apropriação de elementos culturais, podemos ver que a instituição religiosa é quem muda e se amolda as necessidades dos seus membros, não sendo a

pessoa que muda no ato de sua conversão.

Os cultos da Comunidade Caverna de Adulão, mesmo que pareçam ter a forma diferente dos padrões tradicionais de igrejas evangélicas na atualidade. Não diferem das práticas religiosas dessas igrejas, embora haja uma participação mais inclusiva de seus membros e também uma maior liberdade para manifestações culturais na comunidade.

Nesse aspecto, a religião e o *rock* podem estabelecer a socialidade entre os pequenos grupos ou nas tribos urbanas como expressão dessa cultura mais ampla. Essa socialidade rompe com os grandes sistemas e as grandes estruturas pelo distanciamento e pela frieza relacional que elas causam. “A religião que se define a partir de um espaço é um cimento agregador de um conjunto ordenado, ao mesmo tempo social e natural.” (MAFFESOLI, 2010, p. 211). Na visão de Costa a música é outro elemento que pode unir os jovens com os mesmos ideais. “No caso de determinados grupos juvenis, a música é vivida coletivamente como fonte de significado e identidade.” (COSTA, 2004, p. 58).

Os encontros, os laços sociais e as experiências individuais dos jovens, com a religião e o *rock* consolidam-se, com o sentimento de pertencimento e o de estar-juntos na construção da coletividade na sociedade. “Aquilo que liga religião e espaço, como dupla polaridade fundadora de um conjunto dado, não pode ser dito de maneira melhor. A proximidade física, a realidade quotidiana têm tanta importância quando o dogma que a religião admite veicular.” (MAFFESOLI, 2010, p. 212).

Portanto, as Ciências da Religião ajuda a entender essa força renovadora nas práticas religiosas na pós-modernidade, que vão além dos limites propostos no espaço geográfico e nas estruturas físicas dos templos e instituições religiosas. A socialidade, o simples encontro para partilhar as mesmas ideias, o sentimento afetivo e de pertencimento. Os mesmos gostos musicais, ideológicos e estéticos praticados pelos jovens que estão nas tribos urbanas *headbanger's* sinalizam para a força do ritual, ou seja, a repetição que tem tanto poder nos relacionamentos do dia-a-dia quanto nos dogmas religiosos praticados pelos seus fiéis.

## REFERÊNCIAS

BAGGIO, Sandro. **Revolução na música gospel:** um avivamento musical em nossos dias. São Paulo: Exodus, 1997.

COSTA, Márcia Regina da. Os carecas de Cristo e as tribos urbanas do underground Evangélico. In: PAIS, José Machado, BLASS, Leila Maria da Silva. (Org.). **Tribos urbanas:** produção artística e identidades. São Paulo: Annablume, 2004.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos:** o declínio do individualismo nas sociedades de massa. 4. ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2010.

RODRIGUES, Flávio Lages. **A Liberdade do Espírito na vida e no rock.** Rio de Janeiro: MK, 2007.

RODRIGUES, Flávio Lages. **O rock na evangelização.** Rio de Janeiro: MK, 2006.

# O cristianismo plural brasileiro e a juvenil experimentação ecumênica

André Ricardo de Souza <sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

O cristianismo é tradicionalmente entendido como a soma dos segmentos: católico e evangélico. Há também denominações fora do espectro evangélico e que não são protestantes históricas nem pentecostais. Ou seja, não pertencem a essas duas ramificações evangélicas e 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 kardecista<sup>2</sup> e Legião da Boa Vontade (LBV) - num conjunto chamado de neocristianismo (Lewgoy, 2006,p. 179; Camurça, 2010; Teixeira, 2010). Além da *Bíblia*, as correntes religiosas neocristãs têm em comum a referência a outros livros doutrinários tidos como fundamentais.

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 do catolicismo (64,6%) e do protestantismo (22,2%). Já o segundo é eminentemente sociológico, não teológico ou doutrinário: o fato de o espiritismo realizar a materialização do princípio cristão da caridade através de significativas obras assistenciais.

Tomando a variedade de denominações no campo protestante, a diversidade de movimentos no interior da Igreja Católica, as tradições religiosas 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

1 UFSCar

2 Doravante será chamado apenas de espiritismo.

(Souza, 2012). Este texto aborda feições do cristianismo neste país, dando atenção ao movimento ecumênico entre os tradicionalmente reconhecidos como cristãos e o diálogo inter-religioso para além dos limites em torno de católicos e protestantes, abarcando, neste caso, os espíritas. Por fim, enfoca uma experiência específica de prática inter-religiosa protagonizada por jovens: a Rede Ecumênica de Juventude.

## **1 PLURALISMO CRISTÃO NACIONAL**

No amplo espectro cristão brasileiro, tratemos primeiro dos católicos. 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 aquela composta pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e as pastorais sociais.

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 de igrejas: pentecostais clássicas, instaladas no Brasil no início do século XX (Congregação Cristã do Brasil e Assembleia de Deus), pentecostais de cura divina, transferidas ao país e formada aqui 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, Igreja Internacional da Graça de Deus, Sara Nossa Terra, Igreja Mundial do Poder de Deus. (Souza, 1969; Freston, 1993; Mariano, 1999).

Por sua vez, o espiritismo gerou junto com o candomblé e o catolicismo outra tradição religiosa: a umbanda. Nesta religião, cujo politeísmo é menos acentuado do que no candomblé, há um culto mitigado de Jesus Cristo, em sincretismo com Oxalá, considerado o principal orixá. Além disso, a herança espírita na umbanda faz com que esta religião se volte também para a prática da caridade na forma de atendimento religioso às pessoas sem obtenção de

pagamentos (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 Jesus Cristo seu modo, embora dando menos importância à prática caritativa.

Visto o panorama amplo e heterogêneo do cristianismo nacional, passemos às sessões que tratam de ecumenismo e diálogo inter-religioso.

## **2 O MOVIMENTO ECUMÊNICO E SEU DESAFIO DE ABERTURA MAIOR**

A referência institucional maior do movimento ecumênico internacional é o Conselho Mundial de Igrejas (CMI) instituído em 1948 e composto naquele momento por 147 denominações presentes em 44 países, com exceção da Igreja Católica (Andreola e Ribeiro, 2005; Muñoz, 2014, p. 91). Atualmente, tem assento no CMI 349 instituições religiosas de 110 territórios nacionais. A abertura para o ecumenismo ocorreu mais lentamente na Igreja Católica, cuja inflexão efetiva se deu no Concílio Vaticano II (1962-1965). O movimento ecumênico está organizado também em âmbito continental através de órgãos como o Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI). Fundado em 1982, o CLAI tem mais de cem igrejas-membro de todos os países do continente, sendo seu Regional-Brasil composto por 9 denominações. O integram também 11 instituições, entre ONGs e universidades.

A mais importante entidade integrante do CLAI no Brasil é o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC), que foi instituído também em 1982 a partir da mobilização, principalmente, das igrejas: Metodista, Católica e Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB). Essa organização conta atualmente com cinco igrejas: Católica, IECLB, Sirian Orodóxa de Antioquia, Episcopal Anglicana do Brasil, IECLB e Presbiteriana Unida. Ainda no âmbito do movimento de igrejas cristãs, existe o Fórum Ecumênico Brasil, que começou a ser formado em 1994 e ganhou em 2002 o nome de FE Brasil. Composto por 12 entidades, em 2011, ele passou a fazer parte da ACT Aliança, outra

iniciativa do CMI

Ao final do século XX, o cenário religioso mundial havia se diversificado com o crescimento, sobremaneira, dos segmentos compostos por: irreligiosos, muçulmanos e evangélicos pentecostais. No meio de teólogos latino-americanos, ganhou força a expressão macroecumenismo<sup>3</sup>. Também em 1992, ocorreu no Rio de Janeiro a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (ECO-92). O evento ensejou um grande e fundante encontro de representantes de diversas tradições religiosas, bastante além do cristianismo, prol do chamado “cuidado da Terra”.

Uma experiência significativa mais recente de diálogo inter-religioso no Brasil, envolvendo católicos, evangélicos e espíritas e que constituiu também iniciativa de interlocução com o Estado em termos de políticas públicas de interesse comum, é o Coletivo Inter-Religioso para as Relações Estado e Sociedade Civil. Começou a ser articulado em 2010, sobretudo a partir de iniciativa da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que veio a liderar a realização em 2012, em Brasília, do I Seminário “Relação Estado e Sociedade”, contando com a participação de representantes de diversas organizações laicas e também religiosas, como Federação Espírita Brasileira (FEB), CLAI e CONIC. Esse coletivo reuniu 11 entidades, entre elas: CONIC, CLAI, CNBB e FEB, ou seja, as principais das três maiores vertentes religiosas no Brasil.

### **3 ALGUNS OBSTÁCULOS AO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO**

O movimento ecumênico e mais ainda as iniciativas de diálogo inter-religioso enfrentam alguns obstáculos importantes. Dentre eles estão traços ainda exclusivistas de algumas instituições religiosas. Exemplo disso foi a saída da Igreja Metodista do CONIC em 2006, tornando-se menos afeita a interlocução com outras denominações, embora haja muitos militantes de sua base fazendo exatamente o contrário.

Outro caso, com implicações bem maiores, é o da Igreja Católica, sob

---

<sup>3</sup> O termo havia ganhado projeção a partir do primeiro encontro da Assembleia dos Povos de Deus ocorrido em 1992 na cidade de Quito, Equador (Muñoz, 2014, p. 96).



orientação de Joseph Ratzinger. Em 2000, aquele cardeal-prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, o teólogo alemão assinou o documento *Dominus Iesus* (Senhor Jesus), afirmando a existência efetiva de uma única igreja, o que provocou negativamente as demais. Já enquanto papa Bento XVI ele protagonizou em 2008 a concordata Santa Sé-Estado brasileiro, algo que vinha sendo negociado sigilosamente até a visita papal ao Brasil no ano anterior e que veio a ser, sob protestos, sancionado pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva em 2010. Tal acordo causou indignação de líderes de igrejas evangélicas, inclusive protestantes históricas, gerando também uma mobilização parlamentar por algo similar chamado “Lei das Religiões”, controvertidamente, em tramitação no Congresso Nacional (Giumbelli, 2011).

Por fim, um ponto que divide em parte as lideranças cristãs, dificultando de algum modo o diálogo inter-religioso, é a questão de uma possível descriminalização do aborto. O CONIC não tem posição fechada sobre o tema, havendo um posicionamento muito firme contrário das igrejas: Católica e Sirian Ortodoxa. Já as demais denominações, embora afirmem a existência da vida desde a concepção fetal, têm reticências em relação à questão, considerando por vezes que cabe ao Estado a autonomia para decidi-la. Da parte da Federação Espírita Brasileira (FEB), tem havido representação no Movimento Nacional pela Vida sem Aborto, participando de atos públicos ao lado de representantes católicos e evangélicos, sobremaneira pentecostais.

#### **4 A EXPERIÊNCIA ECUMÊNICA JUVENIL DA ATUALIDADE**

A história mundial do ecumenismo é marcada pela presença juvenil. No Brasil, especificamente, o Departamento de Juventude da Confederação Evangélica Brasileira - CEB (criada em 1934) e a posterior União Cristã dos Estudantes do Brasil (UCEB) denotam isso na primeira metade do século XX (Colet, 2016, p. 42). Recentemente, surgiu outra organização relevante desse tipo, marcada pela presença e atuação de jovens: a Rede Ecumênica de Juventude (REJU). Um marco na articulação dessa rede foi 1ª Jornada Ecumênica da Região Sudeste, realizada em dezembro de 2007 na cidade Rezende-RJ.

Em 2016, a REJU reunia cerca de trezentos jovens entre 15 e 29 anos, de diversas partes do país (Colet, 2016, p. 13). Bastante influenciada pela Teologia da Libertação, articulada em subdivisões regionais e buscando envolver jovens não só de igrejas cristãs, mas também aqueles com experiências diferentes de religiosidade, essa organização se destaca pela atuação contrária à intolerância religiosa e também pela reivindicação em prol de legislação e políticas públicas, voltadas para os direitos humanos. Neste sentido, vale destacar: 1) o fato de ela ter lançado em 2011 uma Campanha Nacional Contra a Intolerância Religiosa; 2) ter assumido em 2012 a Coordenação do Plano de Comunicação do Conselho Nacional da Juventude (CONJUVE), interlocutor da governamental Secretaria Nacional da Juventude; 3) a participação, também em 2012, na “Cúpula dos Povos por Justiça Social e Ambiental”, ocorrida junto com a Conferência das Nações Unidas sobre o Desenvolvimento

Sustentável (Rio+20); 4) sua atuação em 2013 na Campanha Nacional Contra a Redução da Maioridade Penal (Macedo, 2015; Colet, 2016).

Com apenas uma década de existência, verifica-se na REJU uma atuação bastante articulada e politizada, de modo a propiciar sua participação em instâncias e mobilizações nacionalmente relevantes. O combate à discriminação religiosa, sofrida sobremaneira pelos adeptos dos cultos afro-brasileiros, é uma tônica sua, algo que contribui para a participação nessa rede de jovens não somente adeptos das igrejas históricas, pioneiras no movimento ecumênico, tanto mundial quanto brasileiro.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Práticas de intolerância, sobretudo a adeptos das religiões afro-brasileiras, levaram, entre outras coisas, o CONIC a adotar a partir de 2013 uma postura propositiva mais consistente de diálogo inter-religioso para além de suas igrejas-membro. A questão da paz e da defesa dos direitos humanos e do meio ambiente são as que mais levam indivíduos de tradições religiosas diferentes a orarem juntas e realizarem atividades comuns. A anual Campanha da Fraternidade, da Igreja Católica, foi em 2016 pela quarta vez ecumênica. Conduzida as-

sim como as demais congêneres pelo CONIC, tratou da questão ambiental, enfocando o problema nacional de saneamento básico. Coincidentemente, Jorge Mario Bergoglio, o papa Francisco, publicou em junho de 2015 uma encíclica também concernente ao meio ambiente, chamando atenção para o necessário enfrentamento do aquecimento global. Enquanto Bento XVI deu sérios tropeços em relação ao diálogo inter-religioso, Francisco vem tendo um pontificado auspicioso, também neste quesito.

Em termos de cristianismo, o país é ainda mais amplo e heterogêneo do que tradicionalmente tem sido interpretado. Tal constatação se dá ao considerarmos as vertentes já tipificadas como neocristãs e também a umbanda. Em face do universo cristão brasileiro, a presença das outras religiões é bastante pequena e aquilo que é chamado diversidade religiosa brasileira, caracteriza-se de fato como um sincrético *pluralismo cristão*.

Surgido no mundo e também no Brasil a partir do protagonismo de jovens evangélicos, o movimento ecumênico formou no país, neste início de século, outra organização juvenil relevante. Bastante politizada, a REJU vem se desenvolvendo através da reivindicação de medidas institucionais em prol de direitos humanos e também da interlocução com grupos religiosos para além das igrejas cristãs, com destaque para adeptos dos cultos afro-brasileiros. De alguma maneira, ela aponta para um ecumenismo mais amplo e participativo.

## REFERÊNCIAS

ANDREOLA, Balduino A; RIBEIRO, Mario Bueno. *Andarilho da esperança: Paulo Freire no CMI*. São Paulo: ASTE, 2005.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de (Org.). *Católicos, protestantes e espíritas*.

Petrópolis, Vozes, 1973.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Espiritismo: um “neocristianismo”? *IHU On-line*. São Leopoldo, 1 de novembro, 2010.

COLET, Raquel de Fatima. *Rede Ecumênica de Juventude: memória, identidade e atuação no movimento ecumênico brasileiro*. Dissertação de mestrado em teologia. Curitiba, PUC-PR.

FRESTON, Paul. *Protestantes e políticas no Brasil: da Constituinte ao impeach-*

- ment. *Tese de doutorado em ciências sociais*. Campinas, Unicamp, 1993.
- GIUMBELLI, Emerson. O Acordo Brasil-Santa Sé e as relações entre Estado, sociedade e religião. *Ciencias Sociales y Religión*, v. 13: n° 14, 2011, p. 119-143.
- LEWGOY, Bernardo. Incluídos e letrados: reflexões sobre a vitalidade do espiritismo kardecista no Brasil atual. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (Orgs.) *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- MACEDO, Deivis. *Rede Ecumênica de Juventude – REJU*. São Paulo: Reflexão, 2015.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.
- MUÑOZ, Manuel Alfonso Díaz. Religião e multiculturalidade: o diálogo, categoria central na teologia contemporânea. *Revista de Educação do COGEIME*, ano 23, n° 44, p. 85- 101.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- SOUZA, André Ricardo de. O pluralismo cristão brasileiro. *Caminhos*, v. 10, n° 1, 2012, p. 129-141.
- SOUZA, Beatriz Muniz. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.
- TEIXEIRA, Faustino. A presença dos espíritos no imaginário da sociedade brasileira. *Notícias do dia - IHU On-line*. São Leopoldo, 9 de setembro, 2010.

# FT 4 - Juventudes e religião na (des)construção de contextos sociais



## Coordenadores:

Dr. Igor Adolfo Assaf Mendes – UFMG/MG

Ms. Joilson de Souza Toledo – PUC GO/GO

Ms. Bruno Marcio de Castro Reis – PUC Minas/MG

Ms. Helder de Souza Silva Pinto – PUC Minas/MG

Ementa: As juventudes são, ao mesmo tempo, uma construção social (GRO-PPO, 2000, p. 7-8) e um segmento que contribui para a construção da sociedade. São uma força social renovadora (FORACCHI, 1977, p. 302). Reconhecendo seu potencial transformador, percebe-se que a “juventude não é progressista nem conservadora por natureza, porém, é uma potencialidade pronta para qualquer nova oportunidade” (MANNHEIM, 1967, p. 52). A elas “pertence aos recursos latentes de que toda sociedade dispõe e de cuja mobilização depende sua vitalidade” (MANNHEIM, 1967, p. 49). Por sua vez, a respeito da religião, Bourdieu (2007, p. 45-46) a reconhece como sistema simbólico estruturado e estruturante. Para ele, a religião é construída e fator de construção de contextos sociais, pois é capaz de (des) legitimar práticas, posturas e ideias. Assim sendo, juventudes e religião, em suas especificidades, atuam como fatores de (des) construção de contextos sociais. E, quando relacionadas, podem potencializar ainda mais esta dimensão transformadora/legitimadora da sociedade que trazem. Nessa linha, este FT pretende acolher pesquisas que investigam como esta interação entre juventudes e religião tem provocado posturas revolucionárias, intolerantes, reacionárias, libertadoras, violentas, conciliatórias ou conservadoras, nos mais diversos cenários e esferas sociais.

# “Comungar é tornar-se um perigo”: aportes para uma análise sociológica da pastoral da juventude (PJ)

*Joilson de Souza Toledo<sup>1</sup>*

## RESUMO

As pesquisas sociológicas sobre a Pastoral da Juventude (PJ) têm avançado bastante e desembocado numa série de dissertações (SOFIATI, 2004; PERONDI, 2008; AVELAR, 2004; TEIXEIRA, 2006; SILVA, 2006; TOLEDO, 2016; FRAINER, 2015). O referencial teórico usado tem sido amplo, expressando a diversidade das Ciências Sociais, e mais especificamente, das ciências da religião. Neste campo vasto, a compreensão de Pierre Bourdieu (1989; 2007) da religião enquanto sistema simbólico estruturado e estruturante, apresenta-se como referencial teórico importante para a pesquisa sobre este segmento da Igreja Católica. Estabelecendo um diálogo deste conceito com as pesquisas de Michael Löwy (2000; 2016) sobre a religião e a política na América Latina, encontramos aportes significativos para a pesquisa sobre grupos que se constroem a partir da Teologia da Libertação, dentre eles a PJ. Assim sendo, nesta comunicação pretendemos apresentar um corpus conceitual que nos tem auxiliado na investigação das experiências que se dão na PJ e como esta se tem constituído como um espaço (des) construção de contextos sociais a partir da práxis de jovens e assessores do seguimento de Jesus no compromisso com os empobrecidos.

**Palavras-Chave:** Religião – Pierre Boudieu – Michael Löwy – Pastoral da Juventude – Transformação Social

## INTRODUÇÃO

Segundo Michael Löwy (apud SOFIATI, 2012b, p. 13) pouco se tem pesquisado sobre “a formação e o desenvolvimento da Pastoral da Juventude, de sua pedagogia e de suas opções políticas”, evidenciando que as pesquisas sobre juventudes e Teologia da Libertação ainda têm um longo caminho pela frente.

Esta comunicação intenta retomar o referencial teórico que foi base de nossa dissertação de mestrado, entendendo a PJ como expressão do que Löwy

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciências da Religião – PUC GOIÁS e-mail: mistagogo@yahoo.com.br

(2000; 2016) e Sofiati (2012b) nomeiam de Cristianismo da Libertação. O debate tomará por base o conceito de religião como um sistema simbólico em Bourdieu e como esta percepção se configura nas pesquisas de Löwy e estruturam o conceito de Cristianismo da Libertação e relação da PJ com o cristianismo da libertação.

## **1 A RELIGIÃO COMO SISTEMA SIMBOLICO EM BOURDIEU**

O ponto de partida de nossa dissertação de mestrado foi o entendimento da religião como sistema simbólico estruturado e estruturante, como afirma Bourdieu (2007). Ele busca compreender como a religião se processa, isto é, de que forma ela funciona. Para ele, a religião é estruturada e estruturante dos sistemas sociais. Em suas pesquisas o referido autor interpreta a religião como um dos sistemas simbólicos junto com a arte e a língua (1989, p. 8).

Ela é, ao mesmo tempo, consequência e fator de nascimento dos mesmos. A religião foi estruturada na sociedade, mas, ao mesmo tempo, cria a sociedade, dá estrutura a ela, dá-lhe sentido, faz um elo entre o sagrado e a sociedade. É algo fundamental para que a sociedade se constitua enquanto tal.

No entanto, Bourdieu não a vê somente como estruturante da sociedade, mas a religião estaria a serviço das classes dominantes. Sua capacidade de organizar a sociedade estaria a serviço de quem detém o poder. Temos uma situação de dominação simbólica. Segundo Bourdieu (1989, p. 11)

As diferentes classes e fracções de classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição do mundo social mais conforme aos seus interesses, e imporem o campo das tomadas de posições ideológicas reproduzindo, em forma transfigurada, o campo das posições sociais.

Assim sendo as produções simbólicas são instrumentos de dominação e de disputa.

Tendo em vista que o interesse religioso tem por princípio a necessi-



dade de legitimação das propriedades vinculadas a um tipo determinado de condições de existência e de posição na estrutura social, as funções sociais desempenhadas pela religião em favor de um grupo ou de uma classe, diferenciam-se necessariamente de acordo com a posição que este grupo ou classe ocupa na estrutura das relações de classe na divisão do trabalho religioso (BOURDIEU, 2007, p 50).

Neste processo de disputas “o poder simbólico é um poder de construção da realidade” (BOURDIEU, 1989, p. 9). Tendo os símbolos como ferramentas de coesão. Estes, segundo Bourdieu (1989, p. 10)

são os instrumentos por excelência de integração social: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação (cf. análise durkheimiana da festa), eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração “lógica” é a condição da integração moral.

Na compreensão de Bourdieu, nesta teia de relações e embates, a religião constrói um esquema que reivindica tornar o mundo lógico e inteligível. Estabelece de forma arbitrária o que seria indiscutível e o faz de tal forma que dá a entender que isto seja sagrado, ou natural. Elabora um sistema de questões indiscutíveis (2007, p. 46), nomeadas pelo autor por efeito de consagração.

Com isso legitima posições sociais (2007, p. 49). O autor entende o “poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo” (1989, p. 14).

## **2 CRISTIANISMO DA LIBERTAÇÃO: UMA CHAVE DE LEITURA PARA A TRAJETÓRIA DA PASTORAL DA JUVENTUDE**

Bourdieu aborda a religião como espaço de dominação, como mascaramentos das relações sociais e, por isso, reforço do status quo. Lowy, em suas pesquisas, nos mostra que este sistema simbólico pode tanto ser mecanismo de opressão como instrumento para os processos de libertação. No primeiro capítulo de sua obra *A Guerra dos Deuses*, se dedica a fundamentar a

possibilidade da relação entre cristãos e socialistas. Por isso afirma que, “em suas formas de protesto e rebeldias, a religião é uma das formas mais significativas de consciência utópica, uma das expressões mais ricas de esperança” (2000, p. 29). Esta mobiliza profundamente as pessoas já que “a força dos revolucionários não reside em sua ciência; ela reside em sua fé, sua paixão, sua vontade” (MARIATEGUI apud LÖWY, 2000, p. 33).

Ao analisar os cristãos comprometidos com a opção preferencial pelos pobres no Continente Latino-Americano, Löwy afirma: “Proponho chamá-lo de *cristianismo da libertação*, por ser esse um conceito mais amplo que “teologia” ou “Igreja”, e incluir tanto a cultura religiosa e a rede social, quanto a fé e a prática” (2000, p. 57). Quanto à Teologia da Libertação, ela pode ser vista como um corpo de texto, como “reflexo de uma *práxis* anterior e reflexão sobre essa *práxis*” (2000, p. 56). Gustavo Gutiérrez (1981, p. 58) em *A Força Histórica dos Pobres*, Segundo Galilea (1978, p. 14) em *Teologia da Libertação: Ensaio de síntese* e Pablo Richard (2006, p. 44) em *Força Ética e Espiritual da Teologia da Libertação*, a chamaram de ato segundo. Desta forma, “o cristianismo da libertação vê religião e política numa unidade dialética, dois momentos da mesma realidade” (RIBEIRO apud LÖWY, 2000, p. 64). Neste caminho de perceber fé e vida entrelaçadas foi se constituindo um jeito de viver que exige/possibilita uma nova consciência, pois, como afirma Marx (apud SOFIATI, 2012c, p. 160), “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência”.

O movimento social, que Löwy (2000, p. 56) chama de Cristianismo da Libertação, surge no começo da década de 60, dando origem à práxis que fundamenta a Teologia da Libertação: a experiência de seguir Jesus no compromisso com os empobrecidos. Ao traçar as características da Teologia da Libertação, o autor lembra a crítica à dualidade da Teologia tradicional (2000, p. 61). Nesta perspectiva, a prática de oração e militância, a vida de fé e o compromisso social estabelecem uma relação dialética, onde um elemento pressupõe o outro, a ponto de configurar um papel subversivo da experiência religiosa.

Löwy (2000, p. 53) e Sofiati (2012b, p. 33), ao dialogarem com Max Weber, retomarão o conceito da relação do protestantismo com o capitalismo para afirmar uma repulsa do catolicismo ao mesmo sistema. Dentro desta visão ele deduz que a *Igreja dos Pobres* da América Latina é herdeira da rejeição ética

do capitalismo pelo catolicismo – a *afinidade negativa*. Segundo Sofiati (2013, p. 216) “a Teologia da Libertação assume a crítica marxista da Igreja Católica e das práticas religiosas que dão um caráter sagrado ao sistema de exploração capitalista”. Em outro artigo, Sofiati (2012a, p. 335) retoma a argumentação que faz em sua dissertação de mestrado e afirma que

A TL tem como perspectiva interpretar a realidade latino-americana à luz do evangelho, utilizando termos e conceitos marxistas, além de fazer a “opção preferencial pelos pobres”, isso é uma escolha política, pautada pela noção de classe social [...] No entanto, em seus documentos está presente uma proposta de mudança da realidade brasileira sem apresentar de forma clara um projeto de transformação, afirmando que não é papel da IC<sup>2</sup> desenvolver plataforma política, mas, sim, por intermédio dos cristãos na sociedade, participar de sua elaboração.

Continuando a configurar esta experiência de Cristianismo da Libertação, no âmbito da juventude, encontramos a apresentação que Michael Löwy faz da obra *Juventude Católica: o novo discurso da Teologia da Libertação*, livro que resultou da dissertação de mestrado de Flávio Sofiati. Seguindo a descrição de Löwy:

Esse movimento inclui setores significativos do clero – padres, freiras, ordens religiosas, bispos – dos movimentos religiosos leigos, como a Ação Católica, a JUC, a JOC, das comissões pastorais – como Justiça e Paz, Pastoral da Terra, Pastoral Operária, **Pastoral da Juventude** – e das comunidades eclesiais de base (CEB's). Trata-se de uma ampla e complexa rede que ultrapassa os limites da Igreja como instituição, e que reúne, a partir dos anos 1970, milhões de cristãos que partilham a “opção prioritária pelos pobres” – um compromisso social que não mais considera o pobre como objeto da caridade cristã, mas como sujeito histórico de sua própria libertação (apud SOFIATI, 2012b, p. 13).

Mais diretamente, alguns parágrafos depois, Löwy afirma categoricamente que

A Pastoral da Juventude, com suas características próprias analisadas de forma precisa por Flávio Sofiati, é uma das manifestações desse *cristianismo da libertação* – provavelmente, mais sensível do que

---

<sup>2</sup> Sofiati usa em suas pesquisas a sigla IC ao se referir a Igreja Católica.

outras tendências culturais individualistas presentes na sociedade, a partir dos anos 1990 (apud SOFIATI, 2012c, p. 14).

Na obra que sintetiza suas pesquisas dos últimos 10 anos, Sofiati (2014) afirma:

A Pastoral da Juventude – PJ – corresponde aos grupos das paróquias e das CEB'S, das grandes cidades ou do interior, sendo a maior e também a mais articulada e estruturada dentre as pastorais específicas. Sua atuação na comunidade eclesial e nas paróquias enfatiza a ação do jovem no interior da IC. Portanto, grande parte dos jovens da PJB está inserida em trabalhos eclesiais como catequese e liturgia (2014, p. 71).

Assim sendo, o percurso das pesquisas de Löwy e Sofiati nos apresentam um instrumental para abordar sociologicamente a PJ, situada no horizonte da Teologia da Libertação e, com isso, passa a ter como instrumental de pesquisa não só as sínteses apresentadas por Sofiati, mas também as pesquisas de Löwy sobre Marxismo e Teologia da Libertação.

As transformações ocorridas na trajetória da PJ e apresentadas por Sofiati (2004), Frainer (2015) e Toledo (2016) apontam tanto o valor do instrumental que se encontra ao redor do conceito de Cristianismo da Libertação, quanto a pertinência do diálogo com outras correntes e conceitos da sociologia.

## **CONCLUSÃO**

A presente comunicação intentou tão somente ser a apresentação de um instrumental para a análise sociológica da Pastoral da Juventude. Nos limites desta modalidade acadêmica apresentou escolhas, concepções, possibilidades e conceitos, tomando por referência do conceito de religião de Bourdieu e a leitura que o Marxismo Weberiano, de Michael Löwy, faz dos fenômenos que marcaram os cristãos comprometidos com os processos de libertação no continente Latino-Americano.

Reconhecendo que a religião pode tanto fomentar processos de questionamento e de manutenção do status quo, em nossas pesquisas reconhecemos como a religião, ainda hoje, se apresenta como um fator desencadeador de processos e trajetórias libertadoras, autônomas e emancipatórias. Dentre os segmentos que se tornam espaço destas situações encontra-se a PJ.

Em tempos de retrocessos na política e que o senso comum afirma não haver lugar para utopia, segmentos como a PJ, bem como as pesquisas sobre ela, mostram não só sua relevância acadêmica, mas também social. Convém reconhecer, reforçar, divulgar o que se mostra como um perigo para o sistema atual. Esta comunicação se encerra aqui, mas as inquietações que a fizeram surgir persistem, convidando ao “perigo” de novas pesquisas.

## REFERÊNCIAS

AVELAR, Resende Bruno. *Se alguém está em Cristo é criatura nova: A espiritualidade que brota da formação bíblica para jovens*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *Economia das Trocas Simbólicas*. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

\_\_\_\_\_. *O Poder simbólico*. Lisboa: difel, 1989.

BUNGESTAB, Gabriel Carvalho; CARVALHO, Daniel dos Santos Simon. Possibilidades de pensar a juventude brasileira: diálogos com Pierre Bourdieu e Luis Antonio Groppo. *Fragmentos de Cultura*. V. 27. N. 1, p. 85-98. jan/mar. 2017.

FRAINER, Jean Davi. *Primavera ou inverno pastoral? Uma análise sociológica das transformações na Pastoral da Juventude em Santa Catarina*. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *A Força Histórica dos Pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.

\_\_\_\_\_. *Teologia da Libertação: ensaio de síntese*. São Paulo: Paulinas, 1978.

LÖWY, Michael. *A Guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. *O que é Cristianismo da Libertação? Religião e Política na América Latina*. Expressão Popular: São Paulo, 2016.

PERONDI, Mauricio. *Jovens da Pastoral da Juventude Estudantil: Aprendizados na Experiência*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008.

RICHARD, Pablo. *Força ética e espiritual da Teologia da Libertação: no contexto atual da globalização*. São Paulo: Paulinas, 2006.

SILVA, Lourival Rodrigues. *Juventude, religião e a utopia da “Civilização do Amor”*: Estudo de casos das Pastorais da Juventude do Brasil. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, 2006.

SOFIATI, Flávio Munhoz. A Juventude da teologia da libertação. *Horizontes*, Belo Horizonte, v. 10, n. 26, p. 333-356, abr./jun. 2012. (2012a)

\_\_\_\_\_. *Jovens em Movimento: O processo de formação da Pastoral da Juventude do Brasil*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de São Carlos, 2004.

\_\_\_\_\_. *Juventude Católica: o novo discurso da teologia da libertação*. São Carlos: EdUFSCar: 2012. (2012b).

\_\_\_\_\_. O novo significado da “opção preferencial pelos pobres” na teologia da libertação. *Tempo Social*, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 215-34, junho 2013.

\_\_\_\_\_. Renovação carismática e teologia da libertação: elementos para uma sociologia da juventude católica. In: *Novas leituras do campo religioso brasileiro*. Aparecida: Ideias&letras, 2014.

TEIXEIRA, Carmem Lucia. *O Grupo de jovens: Lugar de formação da identidade política*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, 2006..

TOLEDO, Joilson de Souza. *Hermenêutica Bíblica da Pastoral da Juventude: Cenários e Aproximação a partir de Ex 3,1-6*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2016.

# Espiritualidade e o sentido do trabalho: uma análise da percepção de jovens cristãos batistas de Belo Horizonte

*Laleska Tamara Gonçalves Soares<sup>1</sup>*

*Michelle Regina Santana Dutra<sup>2</sup>*

## RESUMO

Este artigo buscou identificar como os jovens cristãos de uma igreja batista localizada em Belo Horizonte percebem a espiritualidade no contexto laboral e o sentido do trabalho que realizam. Para isso desenvolveu-se um levantamento teórico quanto a espiritualidade, juventude cristã - para este caso a batista e o sentido do trabalho. O modelo de Siqueira *et al.*(2014) foi utilizado buscando nos jovens a percepção do senso de comunidade e do trabalho como propósito de vida, fatores esses que envolvem a espiritualidade. Para o sentido do trabalho adotou-se Morin (2001), a partir da análise dos temas apresentados, optou-se por uma pesquisa descritiva quanto aos fins e estudo de caso e de campo quanto aos meios, contando com uma triangulação metodológica entre as abordagens qualitativa e quantitativa. Os resultados apresentaram que os jovens possuem um senso de comunidade acolhedor; no entanto em sua maioria não estão satisfeitos em relação ao trabalho como esse sendo o seu propósito de vida; notam diferenciações, por serem esses jovens cristãos batistas, na maneira em que são vistos junto à sociedade que estão inseridos.

**Palavras-chave:** Espiritualidade; Sentido do Trabalho; Jovens; Mercado de Trabalho.

## INTRODUÇÃO

Mudanças constantes no ambiente do trabalho vêm afetando a relação entre o trabalhador e o seu trabalho, exigindo desse trabalhador um preparo

---

<sup>1</sup>Graduada em Administração do Centro Universitário de Belo Horizonte UNIBH. E-mail: laleska.tamara@hotmail.com

<sup>2</sup>Professora Orientadora Mestre em Administração pela faculdade Novos Horizontes. E-mail: michelle.dutra@prof.unibh.br

para lidar com novos cenários organizacionais. Assim, notam-se certos questionamentos a respeito do que o trabalho significa para o homem. Existem diversas reflexões sobre os inúmeros significados do trabalho, que podem se tornar diferente diante da cultura, país, religião, entre outros fatores.

Segundo Morin (2001), para que um trabalho possa ter sentido é necessário que ele seja feito de maneira eficiente, por outro lado a espiritualidade compreende o trabalho como um propósito de vida e o senso de comunidade como um diferencial para o indivíduo praticante e para as organizações (SIQUEIRA *et al.*, 2014).

Os cristãos, por sua vez, possuem uma visão diferente a respeito do trabalho e passam assim tendo uma maior valorização do mesmo, por possuírem a crença e valores definidos o trabalho como algo divino resgatando os estudos de Weber sobre a ética protestante e o espírito capitalista. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2010 a população de cristãos evangélicos no Brasil era de 22,2%.

Diante disso o objetivo geral deste artigo buscou descrever e analisar como a juventude cristã batista percebe o sentido do trabalho e a espiritualidade, na visão dos próprios jovens de uma igreja de grande porte com sede em Belo Horizonte.

Como justificativa desta proposta de pesquisa salienta-se que muito se sabe a respeito da relação de trabalho e segundo Antunes (2000) há vários estudos sobre o mesmo, porém aqueles que estudam o trabalho em contextos de diversidades são recentes. Trata-se de um campo amplo de pesquisas, porém não com o público em questão que é a juventude cristã protestante. Giuliani *et al* (2010), ressaltam que a religião e a espiritualidade não tem sido ponto de estudo nos trabalhos acadêmicos de administração e deste modo o conhecimento que foi trabalhado por meio deste artigo poderá ser utilizado como apoio a futuras pesquisas, de maneira a (re)pensar a respeito do que o trabalho significa para o trabalhador, sendo esses provenientes de diversas esferas.



## **1. REFERENCIAL TEÓRICO**

### **1.1 SENTIDO DO TRABALHO**

Para Bastos *et al* (1995) o trabalho pode ser compreendido por alguns como punição, obrigação dever e responsabilidade, contudo esta vertente acaba trazendo uma avaliação negativa a respeito do trabalho, remetendo ao termo latino *tripalium*, instrumento de tortura. De acordo com a tradição cristã, apenas após a reforma protestante, foi que o trabalho passou a ser visto como uma forma de salvação e uma das formas de se fazer a vontade de Deus.

De acordo com Antunes (2000), para uma vida com sentido dentro de uma organização é necessário que se tenha uma vida com sentido fora da organização. Ou seja, uma vida que não tenha sentido no trabalho é incompatível com uma vida com sentido fora do trabalho

### **1.2 JUVENTUDE**

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) classifica jovem sendo a população de 15 a 24 anos, ainda segundo o Instituto em 2010 os jovens ocupavam um quarto da população do país, cerca de 51,3 milhões da população. Já no Art. 1 da lei 12.852 (BR ASIL, 2013), estabelece a faixa etária de jovens com idade de 15 (quinze) a 29 (vinte e nove) anos. Quanto ao comportamento estudantil do IBGE de 2007 apresentou que 82,1% da população de 15 a 17 anos frequentavam uma escola.

A juventude assim como qualquer outra fase da vida é um momento de construção social, econômica, histórica e cultural. De acordo com Frigotto (2004, p.194):

O tema do trabalho e da educação dos jovens é fecundo para elucidar a contradição inerente ao sistema capitalista, entre a igualdade formal e a necessidade da desigualdade real entre proprietários dos meios de produção e trabalhadores que vendem sua força de trabalho.

Já para Marques (1995), o trabalho é representado para os jovens como uma passagem da vida infantil para a vida adulta e também é considerada por eles como uma forma de melhorar de vida. A autora ainda relata que a inserção dos jovens no mercado de trabalho é uma forma de socialização dos mesmos e da afirmação da sua identidade.

### **1.3 ESPIRITUALIDADE NO AMBIENTE DE TRABALHO**

De acordo com Moggi e Burkhard (2004) espiritualidade é a forma de pensar, sentir, agir e querer, partindo do pressuposto que tudo que existe no mundo real tem uma origem sagrada. E na percepção de Guillory (2000, p. 43), “espiritualidade é a nossa consciência interior. É a fonte de inspiração, criatividade e sabedoria. O que é espiritual vem de dentro e transcende nossas crenças e valores programados”.

A definição de espiritualidade no ambiente de trabalho adotada neste estudo é validada por Siqueira (2014) em seu inventário de espiritualidade no trabalho, que compreende a forma que o indivíduo vem nutrido a sua mente no ambiente organizacional, que é composto por duas dimensões: o trabalho como propósito de vida e o senso de comunidade.

Visto que a espiritualidade não é um estanque atípico somente em dias sagrados, mas é vista com uma visão multidisciplinar. Uma vez que, está conectada com a economia, filosofia, sociologia, e dentre outras ciências necessárias para o conhecimento humano (DIAS *et al*, 2011).

## **2. METODOLOGIA**

O presente artigo é uma pesquisa empírica, descritiva quanto aos fins e quanto aos meios um estudo de caso e pesquisa de campo que conta com uma triangulação metodológica entre abordagens qualitativa e quantitativa. Os instrumentos para coleta de dados qualitativa foi um roteiro semiestruturado aplicado com 10 jovens da igreja batista pesquisada e um questionário contendo

o Inventário de Espiritualidade no trabalho (IET) de por Siqueira *etal.*(2014) composto por 29 afirmativas e podendo ser reduzido para 10 afirmativas aplicados à 100 jovens da igreja pesquisada. Como instrumento de análise de dados destaca-se uma análise estatística univariada e uma análise de conteúdo (BARDIN, 2009).

### **3. APRESENTAÇÃO E ANÁLISE DOS DADOS**

#### **3.1 DADOS SOCIODEMOGRÁFICOS E FUNCIONAIS QUANTITATIVOS**

O perfil dos respondentes da pesquisa quantitativa em sua maioria corresponde a 52% do sexo feminino, 63% dos jovens têm idade de 24 a 26 anos, 81% solteiros tais dados reforçam que o casamento tem sido projeto para idade mais avançada até entre os cristãos protestantes que eram vistos como aqueles que casavam-se ainda no início da juventude. Em destaque 39% com ensino médio completo. Destaca-se que 100% da amostra trabalham atualmente, 50% possuem de 1 a 5 anos de serviço na empresa atual, sendo que a atividade profissional que mais foi listada foi a de estagiário com 16% reforçando também o quesito adotado nesta coleta, jovens. E sendo possível inferir a busca por uma colocação profissional de acordo com suas escolhas de curso. Os respondentes que estudam atualmente correspondem 38%, ea área de conhecimento com maior relevância foi a de ciências biológica e da saúde com 10% de estudantes, 17% deles estão cursando áreas que se relaciona com cuidados humanos, ponto este muito defendido nas igrejas com a questão de servir ao próximo.

##### **3.1.1 ESPIRITUALIDADE**

Por meio do instrumento quantitativo analisaram-se duas dimensões, “senso de comunidade” que descreve as convicções das relações sociais dentro das organizações e a experiência em relação de percepções de conhecimento. Seguido pelo “trabalho como propósito de vida” que apresenta que as tarefas realizadas dentro da organização contêm sentido para a vida e pode proporcionar sentido ao trabalho. Ao todo foram 15 itens que abordaram a dimensão de

trabalho como propósito de vida, abordaram o senso da comunidade, itens estes que foram definidos e validados segundo Siqueira *et al.* (2014) e obtiveram os seguintes resultados nesta pesquisa.

Quanto aos itens com maior frequência destaca-se “meu trabalho aumenta minhas habilidades como pessoa” (54%), “meu trabalho é parte importante da minha vida” (51%), “meu trabalho ajuda-me a ter uma vida melhor” (45%), “meu trabalho traz tranquilidade para a minha vida” (36%) e “meu trabalho amplia os horizontes de minha vida” (36%).

Morin (2004) relata que o trabalho deve possuir um reconhecimento e solidariedade pelos outros da organização. No que tange ao senso da comunidade os itens com maior frequência foram “no meu setor há respeito de um pelo outro” (52%), “no meu setor existe espírito de solidariedade entre as pessoas” (49%) e “no meu setor há companheirismo” (46%), “no meu setor existe espírito de solidariedade entre as pessoas” (50%). Todos também relativos ao “concordo”.

Quanto aos dados obtidos através da versão reduzida do IET. Para o Senso de Comunidade 45% correspondem ao escore médio, 43% escore alto e 12% escore baixo de espiritualidade no trabalho. O trabalho com propósito de vida ficou com 37% mediano, 35% baixo e 28% alto de espiritualidade no trabalho.

Algumas perguntas foram relevantes para o escore de espiritualidade terem aumentado na versão reduzida do IET. Em relação à união das pessoas nos setores de trabalho, 40% dos entrevistados concordam que as pessoas são unidas e 30% nem concordaram e nem discordaram. Já a respeito da colaboração entre as pessoas no setor em que trabalham 50% concordaram que existem esta colaboração e 21% concordaram plenamente. Para Morin (2004), uma contribuição social que traz sentido para o trabalho é a união através do exercício de atividades e suas consequências sociais.

### **3.2 DADOS SOCIODEMOGRÁFICOS E FUNCIONAIS QUALITATIVOS**

O perfil dos sujeitos da entrevista corresponde a 60% do sexo masculino, predomina a faixa etária de 21 a 23 anos (40%), todos solteiros, 40% com

ensino superior incompleto, 100% trabalha atualmente e 60% possuem de 1 a 5 anos de empresa.

### 3.2.1 SENTIDO DO TRABALHO E ESPIRITUALIDADE

Os entrevistados relataram a respeito de significado como uma maneira de sobrevivência, remuneração, estabilidade de vida, maneira de suprir suas necessidades, autonomia, valorização, reconhecimento, crescimento pessoal e profissional, fatores esses que vão de acordo com os estudos de Morin (2001). Relatos dos entrevistados:

Significa uma forma digna de se conseguir recursos a fim de se cumprir com suas obrigações. (E1)

Representa o meu sustento e da minha família; autonomia, valorização e reconhecimento. (E5)

Significa uma forma digna de se conseguir recursos a fim de se cumprir com suas obrigações. (E8)

Ao serem perguntados se eles já sofreram alguma discriminação por serem jovens e por questão de religião, os 10 jovens relataram que já sofreram algum tipo de discriminação no ambiente de trabalho. Alguns relatos dos entrevistados:

A gente sente uma piadinha ou outra. De acordo com a maneira de comportamento que a gente tem. (E2)

Todo dia de alguma forma sofremos discriminações. As pessoas acha somos diferentes, visto que não fazemos algumas coisas que elas acha que é certo e para nós não é. (E3)

Sim, muitas. Tipo, lá vem à crente. Vamos parar com o assunto que a crente chegou. Não podemos falar isso não que ela é crente. (E4)

Ah, você não é crente? Crente não fica brava. Você vai casar muito nova, é porque você é crente? (E5)

Sim, várias vezes, na faculdade, serviço e até mesmo entre os familiares. (E8)

Ao serem questionados sobre como eles veem a relação de “ser cristão” com seu devido trabalho, todos os jovens relataram de forma positiva. No entanto 4 dos 10 entrevistados apresentam que necessitam melhorar suas condutas como sentem que devem melhorar como cristão. O entrevistado E2 relatou que ajuda, por causa do princípio cristão, fazendo com que ele exerça as suas funções de maneira mais correta. Já o E3 relatou ainda que a relação ajuda de maneira positiva no dia a dia, pois acaba reclamando menos. Em relato da E6 a jovem disse que é um jeito das pessoas á verem de maneira diferente, pois, ela passa por situações complicadas no trabalho, como stress e nervosismo e ela acaba tendo uma palavra de ânimo para cada situação.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Destaca-se como que jovens possuem um senso de comunidade acolhedor, contudo em sua maioria não estão satisfeitos em relação com o trabalho como propósito de vida, sentem que são vistos de forma diferente junto à sociedade que estão inseridos. Acolhem as pessoas no ambiente de trabalho, apresentam serem dispostos a ajudar sempre que alguém necessita de ajuda. Prezam pelo respeito um pelo o outro, a solidariedade e o companheirismo.

Contudo os jovens ainda se sentem inseguros em relação ao seu posicionamento religioso, fator este que deve ser estudado. Em vários momentos das entrevistas os jovens relataram que são vistos de maneira distinta dos demais, visto que os mesmos agem de maneira diferente por serem cristãos. E grandes partes deles já sofreram discriminações por serem cristãos.

Percebe-se ainda que os jovens relacionam um trabalho com sentido como sendo aquele que lhe traz algum benefício aquele que lhe traz reconhecimento profissional, estabilidade financeira e a oportunidade de adquirir conhecimento. Informações estas que vai de acordo com os estudos de Morin (2001), que relata que um trabalho com sentido é aquele que é interessante, que possui autonomia, boas condições de trabalho, estabilidade financeira.

Esse artigo tem como limitação ser um único estudo de caso com jovens cristãos de uma igreja batista, mas, abre a possibilidade de futuros estudos que

abordem as mesmas ou outras temáticas com o público alvo.

## REFERÊNCIAS

- ANTUNES, R. **Os sentidos do trabalho**: Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. 3.ed. São Paulo: Boitempo, 2000.
- BARDIN, L. **Análise de Conteúdo**. Ed. 70 Lisboa, Portugal: LDA, 2009.
- BASTOS, A. V. B.; PINHO, A. P. M.; COSTA, C. A. **Significado do trabalho**: um estudo entre trabalhadores inseridos em organizações formais. Revista de Administração de Empresas (RAE), São Paulo, v.35, n.6, p.20-29, nov./dez. 1995.
- BRASIL. **Lei 12.852**, de 5 de agosto de 2013. Estatuto da Juventude. Brasília – DF.
- DIAS, L. C. O.; GARIN, N. C.; TIMM, E. Z. **A espiritualidade na construção das condições de bem-estar na docência**. Ciência em Movimento, v. 8, n. 26, 2011
- FRIGOTTO, G. **Juventude, trabalho e educação no Brasil**. In: VANNUCHI, P.; NOVAES, R. (Org.). Juventude e sociedade. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.
- GIULIANI, A. C.; *et al.* **Gestão estratégica de pessoas**: conceitos e tendências/ Jean Pierre Marras (organizador). São Paulo: Saraiva, 2010.
- GUILLORY, W. A. **A empresa viva**: espiritualidade no local de trabalho. São Paulo: Cultrix, 2000.
- IBGE – **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em: 20 outubro de 2016.
- MARQUES, M. O. da S. **Escola noturna e jovens**. Tese de doutorado 1995.
- MOGGI, J.; BURKHAR, D. **Como integrar liderança e espiritualidade**: a visão espiritual das pessoas e das organizações. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- MORIN, E. **Os sentidos do trabalho**. Revista de Administração de Empresas, 2001.
- MORIN, E. **The meaning of work in modern times**. In. Conference. 10Th, 2004.
- SIQUEIRA, M. M. M. **Novas medidas do comportamento organizacional**: ferramentas de diagnóstico e gestão. Organizadora: SIQUEIRA, M. M. M. Porto Alegre: Artmed, 2014.

# Juventude pentecostalizante e renovação religiosa pelo sistema multimídia

Pedro Fernando Sahium<sup>1</sup>

## RESUMO

O presente trabalho é fruto de uma pesquisa ainda em andamento sobre uma igreja que surgiu do desdobramento de uma congregação da igreja Presbiteriana Renovada do Brasil (IPRB) e que se firmou no campo religioso (Bourdieu) através do uso do Sistema Multimídia. Tentando compreender como se estrutura o Sistema Multimídia (CASTELLS, 2007) a pesquisa levantou dados que apontam o novo modo de afirmação individual e de relações sociais criados pela Internet (SIBILIA, 2016). Dentro desse contexto está sendo mapeada a forma de presença religiosa da juventude que migra de igrejas cristãs pentecostais para uma igreja que oferece opções de conexão eletrônica no ritmo da sociedade atual. A forma cômica, nos moldes de espetáculos altamente estetizados (DEBORD, 1997; MOREIRA, 2003, 2015) possibilitam maior alcance das mensagens bíblicas e instalam uma comunicação permanente com os fiéis. Essa conexão sem pausa pode produzir uma comunidade de fé modelar. Isso ocorrerá se para além da conexão permanente, os fiéis puderem construir laços comuns de solidariedade. A estruturação dessa igreja, que tem como modelo uma igreja nos Estados Unidos chamada *Church By the Glades*, oferece novidades permanentes e “derruba” as paredes da igreja dando lugar a um *ciberespaço* sagrado que é ao mesmo tempo causa e consequência das novas Tecnologias da informação e Comunicação (TICs). As experiências religiosas proporcionadas por essa instituição podem apontar para lugares novos de negociação de sentidos para a juventude que busca na religião a fonte organizadora da vida.

**Palavras-chave:** Juventude. Religião. Sistema Multimídia. Espetáculo.

## INTRODUÇÃO

No presente artigo<sup>2</sup> se discorrerá sobre uma igreja do campo pentecos-

<sup>1</sup> Professor de História Moderna e Contemporânea da Universidade Estadual de Goiás UEG-GO, Campus CSEH - Anápolis; Doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás PUC-GO; Pesquisador do tema “Cultura midiática, economia religiosa e juventude” pela Universidade Estadual de Goiás – UEG GO – Campus CSEH Anápolis. [psahium@hotmail.com](mailto:psahium@hotmail.com)

<sup>2</sup> Parecer aprovado pelo Conselho de Ética e consubstanciado em 16 de agosto de 2016 pelo CAAE no



tal brasileiro (pentecostal pela origem denominacional e pela origem da maioria dos seus membros) cujo trabalho priorizou o nicho jovem do mercado religioso brasileiro. Utilizando-se das dinâmicas de organização, informação e comunicação do mundo digital e eletrônico, essa igreja, que inicialmente estava vinculada à Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil (IPRB), se destacou de suas congêneres pelo uso do Sistema Midiático<sup>3</sup> e pelo show apresentado nos seus cultos. Esse destaque impulsionou o projeto de organização independente dessa igreja sob o nome de *Church in Connection*, uma igreja em conexão. A dinâmica de funcionamento foi copiada, mas não integralmente, de uma igreja evangélica nos Estados Unidos chamada *Church By the Glades*, também direcionada para um público jovem e ligado nas redes sociais e digitalizadas. Queremos mostrar que essa dinâmica organizacional, juntamente com a estetização dos cultos nos moldes dos shows cinematográficos e/ou musicais, tem atraído uma leva de jovens e de novos fiéis que circulam pelo campo religioso brasileiro. Contudo, queremos chamar a atenção para o fato de que não é o novo sistema das mídias digitais e seus aparatos diversificados que estão a impulsionar o que é novo na religião, mas, os fatores socioculturais, políticos e econômicos que exigem, partindo da demanda dos jovens, uma organização religiosa que possibilite a esses novos fiéis a construção de sua identidade e de seu mundo.

## **1. COMO NASCEU A IGREJA EM CONEXÃO – CHURCH IN CONNECTION**

Estudante do Seminário Presbiteriano Renovado Brasil Central (SPRBC) o seminarista Thiago Vinícius Cunha, foi designado em 2010 como auxiliar nos trabalhos da Congregação da 3ª Igreja Presbiteriana Renovada de Anápolis no Setor Sul dessa cidade. A Congregação contava com uma dúzia de membros e os cultos ocorriam num tímido local alugado pela Igreja mantenedora. Com 28 anos de idade e recém-casado o seminarista Thiago Vinícius Cunha tratou de grafitar as paredes da igreja e dar uma aparência jovem ao ambiente. Segundo seu relato, ele procurou uma escola pública de Ensino Médio na região e deu au-

---

parecer n. 56225716.7.0000.0037.

<sup>3</sup> De acordo com Castells (2007, p. 450) o Sistema Multimídia aparece na década de 1990 e representa a “fusão da mídia de massa personalizada globalizada com a comunicação mediada por computadores”. O autor salienta ainda que esse é um novo sistema que integra diferentes veículos de comunicação e seu potencial interativo. O termo Multimídia foi usado porque esse sistema de comunicação eletrônica “se estende para todo o domínio da vida: de casa a trabalho, de escolas a hospitais, de entretenimento a viagens”.

las como voluntário para ter contato com a juventude que morava nos arredores da igreja. Sua ideia era trabalhar uma igreja que se “conectasse” à juventude.

Com uma visão empreendedorista, disse (cf. entrevista dada para a pesquisa em novembro de 2014) que queria administrar uma igreja que fosse grande, e, que assim como “ninguém quer administrar uma empresa de ‘fundo de quintal’”, ele tinha um sonho de “administrar uma multinacional”. Investindo na formação de um ambiente cênico, com muita música gospel e montando programações especiais para jovens o pastor Thiago alugou um galpão na Avenida Brasil Sul, perto do antigo local de funcionamento da Congregação. Com maior visibilidade, pois estava agora numa avenida importante da cidade a igreja foi toda grafitada na parte exterior, e, depois de conhecer o trabalho da igreja *Church By the Glades*<sup>4</sup> (CBG) através dos relatos de um amigo que morava nos Estados Unidos, em 2014, adotou o nome fantasia de *Church in Connection* juntamente com os cultos temáticos de domingo.

Com o nome da igreja abreviado para “*Church*”, com 80% dos seus membros entre 15 e 30 anos; com uma organização interna repleta de anglicismos (*Church Kids, Envoy, Conference Church, Church Prayer, Church Farm, Jovens Church, Cross* etc.); e embalado por músicas gospel<sup>5</sup> e cultos temáticos, o pastor Thiago comandou o crescimento da igreja. Em julho de 2016 se desligou da IPRB. Já contava então com mil pessoas frequentando os cultos de domingo à noite. Nascia legalmente a *Church in Connection*.

## 2. QUAL É A CONEXÃO QUE SE FAZ NA *CHURCH*

O contexto dessa organização religiosa envolve especialistas da religião cristã com conhecimentos bíblicos (pastor, pastora, presbíteros e diáconos) e especialistas para funções espetaculares (músicos, sonoplastas, bailarinos, cantores, técnicos de iluminação, atores). Esses especialistas são escolhidos dentre

---

<sup>4</sup> A *Church By the Glades* igreja que funciona no Sul da Flórida, EUA, com diversos trabalhos espalhados por esse Estado americano é dirigida pelo pastor David Hughes. Em 2016 já contava com mais de 9.000 membros e seus cultos inovadores e criativos atraem a parcela jovem da sociedade. <http://cbglades.com/> <https://www.youtube.com/user/cbglades>

<sup>5</sup> De acordo com Mariano e Moreira (2015): “No Brasil, a música gospel é qualquer canção (de qualquer estilo ou ritmo musical), criada por religiosos para glorificar a Deus, pregar o Evangelho e criticar o mundo ou comportamentos mundanos, a partir da perspectiva cristã” (MARIANO E MOREIRA, 2015, p. 54).

os membros da igreja com experiência e talento para desempenhar as funções requeridas.

No levantamento realizado pela pesquisa em 2016 constatou-se que 83% dos jovens fiéis dessa igreja estavam conectados por *smartphone* com as programações da igreja. Como os cultos de domingo à noite são realizados com as luzes da igreja apagadas, e, apenas uma iluminação central focando o pregador no palco, o uso do celular para ler a Bíblia é imprescindível. Durante a pregação é projetado na parede central do palco os textos bíblicos ou imagens paradas e/ou em movimentos dando suporte ao processo de comunicação da mensagem. A música gospel não cessa nunca, mesmo durante a pregação uma música de fundo é tocada no teclado. Essa fusão das diversas mídias cria uma *mise-en-scène* emotiva, espetacular pelas cores e luz estroboscópica, e pelo teatro e dramatização apresentados, às vezes, antes da pregação, por atores que atuam em peças que ilustrarão o tema a ser abordado. Essa dinâmica é inovadora, principalmente quando comparada ao que ocorre em outras igrejas do campo evangélico na cidade que usam púlpitos e o pregador quase sempre se posta de forma estanque à frente da igreja durante a exposição da Bíblia. Durante o culto os fiéis estão conectados pelos seus aparelhos na rede digital da igreja e se observou que muitos deles postam fotos do culto por meio do *Facebook* e *Whatsapp* e enviam para outras pessoas. Muitos *selfies* (autorretratos) são feitos no momento do louvor e muitos desses podem ser vistos no *Facebook*, *Instagram* e *Whatsapp* da *Church* no mesmo instante. As paredes da igreja se tornaram “porosas”, não impedem o “vazamento” das imagens.

A necessidade de mudança constante, de fluidez no agir, sem apego a temas e a modos consagrados de conduzir o culto de domingo faz da *Church* uma igreja *expert* no uso intensivo do sistema multimídia já consagrado em outras esferas da vida dos fiéis.

Essa conexão permanente e renovada, repleta de animações, de estéticas, de cores e novidades é apresentada para entusiasmar e trazer gozo aos fiéis. Ao mesmo tempo se percebe um “afrouxamento” nas regras de usos e costumes impostos por outras igrejas do campo pentecostal brasileiro. Os jovens da *Church* são aceitos com piercings no nariz, na orelha, com tatuagens, alargadores, com cabelos coloridos e outros adereços que compõem a maneira dos jovens se vestirem secularmente.

A maneira de se comunicar e o uso permanente do sistema multimídia, que permite a transmissão de mensagens da igreja no sistema *on-line* de comunicação, criou uma forma de doutrinação ou de escolarização bíblica ininterrupta. Uma pista disso foi dada quando os entrevistados para a pesquisa foram questionados sobre “o maior benefício que eles viam em frequentar a *Church*”. O padrão das respostas foi: “acolhimento”, “aceitação”, “fim da solidão”, “comunhão”, “amizade”, “cuidado”, “acompanhamento”. Essas palavras servem de cifras para descrever como os fiéis se sentem em relação à igreja e aos contatos estabelecidos ali. Uma conexão que permanece para além das programações regulares da igreja.

### **3. A COMUNICAÇÃO MAXIMIZADA DA IGREJA EM CONEXÃO E A JUVENTUDE BENEFICIÁRIA**

Thompson (2014) aponta a comunicação como uma forma de ação. Para esse autor proferir uma expressão é mais do que relatar ou descrever um estado de coisas, mas é, essencialmente, executar uma ação. A comunicação é sempre intencional, diretiva, busca finalidades, dito de outra forma, a comunicação é uma atividade “através da qual os indivíduos estabelecem e renovam as relações uns com os outros” (THOMPSON, 2014, p. 236-237). Thompson considera que a comunicação deve ser analisada, pelo menos em parte, por seu caráter socialmente contextualizado.

Com base em Thompson podemos afirmar que a comunicação em todas as direções, em rede, possibilita à igreja *Church* um contato permanente, ininterrupto entre os membros e entre esses e a liderança. Dessa forma se percebe que a *Church* tem uma ação religiosa que se estende para além dos cultos e programas oficiais e que nesse sentido passa a oferecer um tipo de “ancoragem” crente aos seus fiéis. Esses podem se “ver”, e, ver o “mundo” através das diversas imagens e mensagens postadas incessantemente via celular por cada um e por todos, em redes individuais que se tecem. Uma comunicação incessante e maximizada pela vontade de “ver”, ou “se ver” que marca o mundo das redes digitais.

A conexão também se faz por meio do espetáculo que é apresentado e

renovado a cada culto, mas que não se limita ao espetáculo e que pode ir além dele. Dito de outra forma, a conexão realizada emotivamente pelo espetáculo se reproduz numa teia de relações digitais e contatos em rede que se espalham rapidamente. O que deve ser registrado é que o espetáculo apresentado a cada culto, em forma de temas que são adotados e substituídos sem cansar a audiência, é poderoso por si mesmo, é um produto em si mesmo.

O quadro apontado pela pesquisa é de que a juventude que frequenta a *Church in Connection* vem, na sua maioria, de um contexto religioso. Apenas 15% disse não ter frequentado trabalhos religiosos antes. Dos pesquisados, 78% vieram de uma igreja evangélica, sendo que 68% deles disseram frequentar anteriormente uma igreja evangélica pentecostal. Do total pesquisado 83% afirmou acompanhar diariamente as mídias eletrônicas da igreja. Considerando que 80% dos membros da *Church* se enquadra na faixa etária juvenil, e, que, esta parcela da sociedade é a que mais está conectada nas Novas Tecnologias de Informação e Comunicação<sup>6</sup>, temos um exemplo de instituição religiosa da vertente cristã que trabalha especificamente para esse público e oferece programas ambientados e executados para agradar essa parcela da sociedade em particular.

A juventude conectada pela internet se manifesta à vontade numa igreja que não só permite, mas, incentiva o uso de todos os aparatos tecnológicos que na atualidade promovem integração e comunicação através do mundo imagético que flui das muitas, e onipresentes telas digitais. Sibilia (2016) afirma que vivemos num período limítrofe entre uma sociedade ancorada no capitalismo industrial, e, outra, que se apresenta a partir de novas demandas socioculturais e econômicas, e, sob o título de “a era da informação”. Nesse contexto a autora afirma que “a visibilidade e a conexão sem pausa constituem dois vetores fundamentais para os modos de ser e estar no mundo, mais sintonizados com os ritmos, os prazeres e as exigências da atualidade” (SIBILIA, 2016, p. 21). Dessa forma a *Church*, através de suas programações espetaculares ajuda nessa nova forma de promover relacionamentos e de afirmar identidades. Essa juventude é a parcela da sociedade que, atualmente, nasceu e vive num ambiente digital e de “sociedade do espetáculo”, no sentido que Debord (1997) dá à palavra.

---

<sup>6</sup> [http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/acessoainternet2011/default\\_xls\\_celular.shtm](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/acessoainternet2011/default_xls_celular.shtm)  
Dados que tem como referência a região Centro-Oeste entre 2005 e 2011.

## 5. A CHURCH É ESPETACULAR

Na década de 1960 o filósofo francês Guy Debord apontou como uma das novas características da sociedade capitalista a forma crescente de fazer com que todos os receptores de mensagens, por meio de processos comunicativos e de mediação, se integrassem à sociedade de consumo. Essa sociedade utilizava de todos os meios para mostrar “o que é bom”, o que “precisa ser contemplado”, e que deve despertar o desejo de consumo no espectador. Essa era para ele a “sociedade do espetáculo”. O apontamento do autor apresentava uma sociedade onde o “espetáculo” era uma relação de pessoas mediada por imagens. Debord (1997, pp. 18, 19) apresentou o espetáculo, como “exibição da racionalidade técnica”, para ele iniciava-se uma fase na sociedade mundial em que o espetáculo seria “o capital em tal grau de acumulação que se tornaria imagem” (idem, p. 25).

De forma precisa o autor descreveu uma nova fase do sistema de produção e consumo capitalista “em que a vida social estava totalmente tomada pelos resultados acumulados da economia” e que o “ser”, substituído pelo “ter”, na fase do capitalismo industrial, se deslizava para o “parecer, do qual todo ‘ter’ efetivo deve extrair seu prestígio imediato e sua função última”. Depois disso Debord (1997) ainda acrescentou que “toda a realidade individual tornou-se social, diretamente dependente da força moldada por ela [e] só lhe é permitido aparecer naquilo que ela é” (DEBORD, 1997, p. 18).

Olhando em perspectiva essa assertiva continua valendo. O Sistema Multimídia e o mundo “*Big Brother*”, do “*reality show*”, se estendeu para todas as esferas da sociedade. Incluindo a esfera religiosa. O espetáculo pode ser o “sonho mau da sociedade”, como deixa transparecer o filósofo francês, na medida em que o espetáculo esconde relações de poder e neutraliza qualquer impulso de transformação verdadeira. Para o autor as consciências estão adormecidas e o guarda desse sono é o espetáculo.

Mas o modo de viver a vida no século XXI fez com que o espetáculo fosse “mais do que um conjunto de imagens. O espetáculo se transformou em nosso modo de vida e nossa visão do mundo, na forma como nos relacionamos uns com os outros”, e, também, na maneira de organização de tudo ao nosso redor

(SIBILIA, 2016, p. 74). A igreja *Church in Connection* e aquela que lhe serviu de modelo, a *Church By the Glades*, perceberam isso e tomaram a dianteira, dentro do campo religioso disputado que é o das trocas simbólicas e dos bens de salvação (BOURDIEU, 1988), no mundo das religiões de vertente cristã. Outras denominações já devem fazer o mesmo ou ainda o farão.

Esse mundo espetacular e imagético é utilizado nos cultos temáticos dominicais da Church. Neles a igreja se mantém no escuro, apenas algumas luzes indiretas permanecem acessas, e a decoração da igreja bem como a *performance* e o figurino do pastor e dos líderes musicais obedecem ao exigido pelo tema escolhido. A igreja aproveita os filmes de Hollywood e as séries de televisão para montar os cultos temáticos (“Anatomia da Graça”, “Homens de Preto”, “Star Wars” etc.). A música gospel é uma constante e toda a organização usa do mesmo aparato de produção de espetáculos musicais e teatrais seculares, incluindo iluminação e produção sonora sofisticada.

## CONCLUSÃO

Podemos analisar o uso do espetáculo ou a estetização da forma religiosa como uma maneira de colher melhores resultados. A liderança do pastor é carismática, sua *performance* e marketing pessoal tornou-se fundamento para o crescimento e adesão aos trabalhos religiosos. Os jovens estão num ambiente que lhes é acolhedor, um ambiente de proximidade de iguais, embora dialeticamente cada um queira afirmar sua diferença, sua singularidade e identidade. O espetáculo e o Sistema Multimídia têm possibilitado a renovação religiosa em bases que indicam a chance de formação de uma comunidade de fé. Ao mesmo tempo tanto o espetáculo quanto o uso do Sistema Multimídia podem fazer com que o conteúdo religioso deslize pelas telas líquidas dos aparelhos digitais e se torne irrelevante. Os jovens é que farão essa história.

## REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. Org. por Sérgio Miceli.

São Paulo: Perspectiva, 1998.

DEBORD, Guy. A sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

MARIANO, Ricardo; MOREIRA, Alberto da Silva. Expansão, diversificação e transformação do pentecostalismo brasileiro. In: MOREIRA, Alberto da Silva; TROMBETTA, Pino de Lucà (Orgs). Pentecostalismo globalizado. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2015, pp. 47-69.

SIBILIA, Paula. O show do Eu, a intimidade como espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.

THOMPSON, John B.. A mídia e a modernidade. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.



# Pastoral da juventude em Vespasiano /MG: entre os desafios e o mundo de possibilidades do fazer pastoral

*Bruno Márcio de Castro Reis<sup>1</sup>*

## RESUMO

Este texto aborda a experiência de formação juvenil numa perspectiva libertadora, e da participação e acompanhamento da reorganização da Pastoral da Juventude (PJ) na Paróquia São José em Vespasiano, MG. Desde meados do ano de 2016 foram retomados de forma pública, contínua e organizada as ações da PJ na paróquia. A reflexão sobre esta experiência visa produzir registro e memória dessa caminhada pastoral bem como apresentar o itinerário histórico desse grupo buscando contextualizar sua emergência no cenário paroquial, arquidiocesano e suas estratégias de afirmação identitária e o fortalecimento de suas ações coletivas e comunitárias. Entende-se que a comunicação desta experiência pode auxiliar outros grupos em processo de formação bem como indicar caminhos de pesquisa e aprofundamento para pesquisadores da área. Dentre as ações promovidas pela PJ São José neste período de sua reorganização podemos citar: grupo de jovens, eventos beneficentes, campanha de arrecadação de roupas e agasalhos, torneio esportivo, dentre outras ações realizadas em cooperação com outros grupos eclesiais. Ao longo da caminhada da pastoral, e como base para reflexão proposta neste texto, utilizamos documentos da CNBB e do CELAM e autores como: Dick, Teixeira e Levy (2008); Garcia, Teixeira e Dick (2008); Dick, Souza e Silva (2014); dentre outros. Ao final, como reflexão a partir da prática, listamos alguns desafios e possibilidades do trabalho pastoral, dentre eles: o desafio da educação libertadora por meio de relações de cuidado e horizontais; e a possibilidade da efetivação de uma cultura de encontro e de uma espiritualidade que integre fé e vida.

**Palavras Chave:** Pastoral da Juventude, Grupo de Jovens, Acompanhamento.

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciências Sociais pela PUC Minas (2014). Integrante e acompanhante da Pastoral da Juventude da Paróquia São José, Vespasiano, MG. Email: brunomarcio.reis@yahoo.com.br

## **1. BREVE HISTÓRICO DOS MOVIMENTOS E EXPRESSÕES DE JUVENTUDE NA PARÓQUIA SÃO JOSÉ A PARTIR DOS ANOS 2000, COM DESTAQUE PARA PJ.**

A paróquia São José, situada na cidade de Vespasiano, região metropolitana de Belo Horizonte, em Minas Gerais, sempre registrou a presença e a participação da juventude por meio de distintos movimentos e grupos. A depender do contexto de cada época havia mais evidência de determinadas expressões de juventude do que outras. Dentre os grupos, movimentos e pastorais que neste período (2000-2017)<sup>2</sup> mais se destacavam pelo envolvimento e participação de adolescentes e jovens, podemos citar: pastoral da música, pastoral da crisma, coroinhas, grupo de jovens, pastoral da juventude, grupo de oração jovem, grupos de teatro e dança, dentre alguns outros. Os grupos e movimentos juvenis, de modo semelhante a outros grupos pastorais, se organizam por meio de reuniões periódicas, realizadas nas igrejas, em salões paroquiais, nas casas de seus membros ou mesmo em espaços públicos. As reuniões mesclam e se alternam entre atividades e encontros de formação, espiritualidade, planejamento e organização de eventos, confraternização, convivência e lazer bem como participação na vida comunitária e religiosa da paróquia.

Na caminhada de participação em grupos de jovens, e gradativamente no processo de organização e de acompanhamento desses grupos na paróquia, mas também em outras instâncias institucionais da Igreja, senti, e por vezes ouvi muitas queixas, sobretudo em períodos de dificuldades, da falta ou do precário apoio e acompanhamento por parte de assessores ou religiosos, embora nem sempre se tenha claro como poderia esse acompanhamento e assessoria bem atender aos grupos e movimentos.<sup>3</sup> A respeito da assessoria à juventude, percebemos que não se trata de uma questão propriamente local, visto que se encontram na literatura diversos materiais que atestam a importância da assessoria e do acompanhamento aos grupos de jovens<sup>4</sup> e quão desafiador e

<sup>2</sup> Esse recorte temporal coincide com a participação do autor em grupos e pastorais na paróquia. Além de ser anos recentes, as informações sobre os grupos tem respaldo em arquivos e registros como fotografias, vídeos, materiais impressos.

<sup>3</sup> Em outra pesquisa realizada junto a grupos pastorais (PENZIM; REIS; SANTOS; SOUZA, 2013), guardando as especificidades de um coletivo (Fé e política) e outro (juventude), a queixa sobre assessoria e acompanhamento parece comum e, em muitos casos, a diretamente associada ao sucesso (ou fracasso), fortalecimento (ou enfraquecimento) dos trabalhos pastorais, o que convida a reflexão sobre como se formam os assessores, como são vistos pelos grupos, como atuam e que lugar esse serviço ocupa na Igreja.

<sup>4</sup> Sobre assessoria, consultar: Dick, (2005) Dick, Teixeira, Levy, (2008); Dick, Silva, (2016); SEJ – CELAM (1994a); SEJ-CELAM (1994b); Setor juventude, 1999; Setor juventude (2001), dentre outros.

artesanal é este serviço. O documento 85 da CNBB, ao abordar a organização dos grupos de jovens afirma que: “a crise é provocada por diferentes fatores: nova cultura mais individualista, a ausência de assessores adultos, de pessoas liberadas e pouca disponibilidade de investimento, falta de infra-estrutura para o trabalho.” (CNBB, 2009, p.96). Vai além quando indica que a dificuldade principal para a evangelização das novas gerações em grande parte se dá pela dificuldade de encontrar pessoas com perfil para esse serviço, religiosos ou leigos, e mostra que o assessor da juventude é alguém que “mais que despertar nos jovens o interesse e a participação em atividades que contribuam na formação integral, o assessor é alguém que acompanha processos pessoais e grupais de educação na fé em que os jovens devem ser os protagonistas” (CNBB, 2009, p.105).

Quanto a Pastoral da Juventude, podemos afirmar sua presença organizada na paróquia por volta dos anos 2003, 2004 e 2005. Tendo, inclusive, registros fotográficos de encontros realizados neste período, blusas confeccionadas pelos jovens da pastoral, dentre outros registros materiais e de memória de suas ações. Entre os paroquianos ouvem-se relatos de organizações da Pastoral da Juventude na paróquia em períodos anteriores aos anos de 2003, mas pouco se sabe de registros desses encontros, de modo a atestar e mesmo conhecer o grupo e suas práticas. Sabe-se destes acontecimentos por meio de relatos de agentes pastorais hoje mais velhos que participaram ou conviveram com a PJ de outros tempos.

A partir de 2006, de um modo geral, o que se viu na paróquia em termos de Pastoral da Juventude foram ações mais diluídas em outros grupos e trabalhos de juventude, em que membros identificados com a PJ buscavam transmitir tais experiências em seus encontros pastorais, mas pouco se via ações notadamente referenciadas como Pastoral da Juventude (PJ). Por vezes, presenciavam-se ações e encontros que preservavam princípios ou características da PJ, mas que por hora não se reconheciam ou se assumiam como Pastoral da Juventude. O que contribuiu para que a PJ, enquanto ação organizada para trabalhos com a juventude, com sua espiritualidade, pedagogia e mística se tornasse pouco conhecida pelos jovens deste período entre os anos de 2007 e 2013 apresentando bastante dificuldade de se afirmar e se reorganizar; embora sempre encontrássemos jovens identificados com essa proposta pastoral, interessados em sua reorganização, mas com pouco êxito em suas tentativas de articulação.

## 2. REARTICULAÇÃO DA PASTORAL DA JUVENTUDE NA PARÓQUIA SÃO JOSÉ

Inúmeras foram às tentativas de rearticulação da Pastoral da Juventude na paróquia nos últimos anos. Muitos desses esforços contribuíram para organização de trabalhos junto aos jovens da paróquia, mas não culminaram necessariamente com a retomada da Pastoral da Juventude. A experiência mais recente de rearticulação da PJ que apresentou êxito aconteceu na virada do ano de 2013 para 2014. Após a tentativa de promoção de um encontro de jovens que reunisse as diferentes expressões de juventude existentes na paróquia naquela ocasião. O encontro das expressões de juventude não se realizou neste período, mas parte dos jovens engajados nesta tentativa de organização se dispusera a continuar se encontrando. Traçaram como objetivo seguir com as ações pastorais junto aos jovens e buscaram, juntos, melhor conhecer a Pastoral da Juventude. Essa ação foi uma iniciativa jovem, leiga, e em grande parte, suportada por uma rede de jovens amigos e apoiadores, internos e externos à paróquia.

Neste período, meados de 2013 e 2014, havia diálogo e contatos frequentes de alguns jovens da paróquia São José com jovens da Pastoral da Juventude da Arquidiocese de Belo Horizonte, com os assessores do Centro Marista de Juventude (CMJ-BH) bem como jovens e assessores ligados ao Instituto de Pastoral da Juventude (IPJ) Leste II, o que serviu para o fortalecimento do trabalho local, mediante estímulo, troca de experiências, circulação de materiais, produtos e acessórios, participação em encontros pastorais a nível arquidiocesano, regional<sup>5</sup> e nacional<sup>6</sup>, dentre outras possibilidades que a parceria gerou. Esse trânsito e parceria com a Arquidiocese e o Regional, com centros e institutos de juventude foram fundamentais para o êxito do trabalho. No entanto, não se deu de forma natural, linear e espontânea, mas sim, resultante de uma caminhada longa, feita por muitos jovens e lideranças, marcada por altos e baixos, êxitos e fracassos, mas que nesta ocasião, foi retomada, teve sequência e reuniu as condições necessárias para então gerar nova nucleação.

O grupo base para rearticulação da PJ foi composto por 6 jovens, homens e mulheres, com idades entre 16 e 25 anos. Os encontros aconteciam nas

<sup>5</sup> Encontro Regional da Pastoral da Juventude (ERPJ), Leste II, novembro de 2013, realizado no Recanto Marista, em Ribeirão das Neves, Região Metropolitana de Belo Horizonte, MG.

<sup>6</sup> Participação na equipe de apoio na realização da Ampliada Nacional da Pastoral da Juventude, 2014, realizada no Recanto Marista, na cidade de Ribeirão das Neves, Região Metropolitana de Belo Horizonte, MG.

casas, com periodicidade mensal, por vezes quinzenal para fins de preparo do próximo encontro. Essas primeiras atividades tinham por referência principal a coleção “Na trilha do grupo de Jovens” (2007, 2008, 2009, 2010)<sup>7</sup> e o livro “Pastoral da Juventude: um jeito de ser e fazer – Somos Igreja Jovem” (2012), e buscavam vivenciar a mística e espiritualidade da PJ ao passo que desenvolver a capacitação técnica e metodológica para trabalhos os pastorais e com grupos.

A proposta desde o início era de que as reuniões fossem preparadas coletivamente e promovessem a participação ativa dos membros, tanto no preparo quanto na vivência de cada encontro. Essa proposta se alternava com a de promover rodízio no preparo dos encontros entre duplas ou trios dentro desta primeira nucleação, de modo a melhor ajustar a necessidade dos encontros à agenda dos jovens, mas sem perder de vista o processo coletivo, participativo, formador e emancipador das reuniões. Esses encontros tinham como objetivo conhecer a Pastoral da Juventude e, ao longo da caminhada grupal, avaliar se havia o desejo de se organizar como pastoral da juventude na paróquia ou não, e, a partir de então, fazendo essa opção, assumir um caráter público junto à comunidade (visto que até o momento as reuniões aconteciam nas casas e sem maior formalidade ou divulgação) e gradativamente vincular-se organicamente e institucionalmente à paróquia e ao conselho pastoral.

Se o tempo previsto e conversado entre o grupo para vivência e capacitação, aprofundamento teológico pastoral e avaliação da caminhada variava entre seis meses, um ano; o grupo manteve encontros regulares pelo período aproximadamente de cinco meses. Após esse tempo houve encontros mais esporádicos, embora se mantivesse os contatos regulares entre os membros por meio de participação na comunidade religiosa e outras redes. A interrupção dos encontros, nesta oportunidade, pode ser explicada pelas mudanças advindas das transições da vida de estudante a de trabalhador por parte de jovens do grupo, ou mesmo na articulação dessas duas dimensões da vida pessoal, o que exigiu mais tempo de cada um, revisão das disponibilidades, uma pausa nos encontros e uma reorganização interna para fins de seguir com o trabalho pastoral.

---

<sup>7</sup> Coleção de livros com roteiros de encontros e pontos para reflexão visando a formação integral dos jovens e dos grupos, sendo as dimensões de: capacitação técnica, personalização, integração, evangelização e conscientização. Além das cinco dimensões, a coleção é composta também por um volume dedicado a “como iniciar de grupo de jovens”.

### **3. REORGANIZAÇÃO DA PASTORAL DA JUVENTUDE: AGOSTO DE 2016**

Tendo as reuniões regulares encerradas no final do primeiro semestre de 2014, alguns encontros pontuais aconteceram nos meses seguintes até que se concretizasse o desejo de retomar os encontros e a partir de então, fazendo a opção pela organização do grupo como Pastoral da Juventude. Nesta nova etapa, novas pessoas somaram-se ao coletivo, de modo que junto aos seis jovens iniciantes, somaram-se outros quatro jovens, e a partir de então, o núcleo base de encontro regular passou a contar com dez integrantes: 3 homens, 7 mulheres.

Sobre os novos integrantes, todos já tinham tido experiência em trabalhos pastorais com jovens, sendo que um já contava maior histórico de participação na Pastoral da Juventude, em nível paroquial e também arquidiocesano. A caminhada deste coletivo foi então discutida e desenvolvida: juntos. Fez-se a opção por realizar duas atividades principais: o grupo de base (ou grupo de jovens) e as reuniões regulares da PJ. Além de eventos, mediante um calendário construído coletivamente e apresentando ao Conselho Pastoral Paroquial. Junto às atividades específicas da pastoral, deve-se considerar a participação nas atividades religiosas e pastorais paroquiais, as quais a PJ passou a integrar.

Desde a decisão pela retomada dos trabalhos desejou-se encontros frequentes, sendo: os grupos de base e as reuniões regulares para fins de planejamento, avaliação e convivência. Tendo assim, aproximadamente, dois encontros por mês. Um de caráter organizacional e outro de caráter pastoral, de formação e espiritualidade; ambos também de reza; convivência e partilhas. O calendário da pastoral da juventude 2016 foi bastante movimentado. Nos limites deste texto não será possível descrição detalhada, mas pode-se citar: reuniões mensais de planejamento e avaliação, encontros mensais do grupo de jovens (atividade aberta, amplamente divulgada na paróquia e nas redes sociais), realização de torneio esportivo e atividades culturais, realização de eventos e campanhas beneficentes, participação em encontros e formações da PJ a nível arquidiocesano, encontros de lazer, confraternização e convivência, promoção de acampamento em parceria com outras expressões de juventude por meio do Setor Juventude, dentre outros.

## CONCLUSÃO

Ao organizar textualmente a caminhada realizada e observar os passos dados é possível adquirir nova compreensão sobre o processo desenvolvido e, ao rever a trajetória, fazendo memória; refletimos e aprendemos. Como nos diz o Papa Francisco, “preservar a memória não é simplesmente recordar o passado, mas colocar as bases para um futuro de esperança” (RADIO VATICANO, 2017). Para um futuro de esperança é importante estar atento aos desafios do tempo presente e às possibilidades, potencialidades a serem desenvolvidas. Como desafios, a necessidade sempre constante de atualização e abertura para o novo, o que inclui desenvolver nova perspectiva e atuação pastoral no acompanhamento às juventudes. É um grande desafio também ao se considerar os valores dominantes na sociedade e nas instituições, trabalhar em grupo, valorizar o coletivo e ao mesmo tempo ter atenção e cuidado personalizado, promovendo relações horizontais e emancipatórias.

Quanto às possibilidades, apontamos a potencia de se promover da cultura do encontro, tanto no sentido de construir espaços de convivência, integração e participação eclesial e comunitária quanto de criar pontes com grupos socialmente diferentes; integrar fé e vida de modo que a espiritualidade seja vivida e presente no cotidiano e não decorrente de idealizações e tomada como algo distante, pouco vivencial; apostamos ainda na capacidade e na autonomia dos jovens e no desenvolvimento de modo ativo de sua capacidade de cuidar de si e do outro, assim como a capacidade de aprender a viver juntos e aprender a viver com os outros.

## REFERÊNCIAS

CNBB, Documentos da. **Evangelização da Juventude: desafios e perspectivas pastorais**. São Paulo: Paulinas, nº 85, 4 ed. 2009.

DICK, Hilário SJ. **Cartas a Neotefilo: conversas sobre assessoria para grupos de jovens**. São Paulo: Loyola, 2005.

DICK, Hilário; TEIXEIRA, Carmem Lúcia, LEVY, Salvador Guerra (Org). **Acompanhamento: mística do/a acólito/a da Juventude**. São Paulo: CCJ. 2008.

DICK, Hilário Henrique; SILVA, Joaquim Alberto Andrade. **Prosa numa praça eclesial**: assessoria e cuidado na evangelização da juventude. São Leopoldo: CEBI, 2016.

GARCIA, José Wilson C; TEIXEIRA, Carmem Lúcia; DICK, Hilário (Org.). **Como vivenciar a fé e a mística no grupo de jovens?** Coleção na trilha do grupo de jovens. São Paulo: Centro de Capacitação da Juventude. 2008.

PENZIM, Adriana M.B; REIS, Bruno Márcio de Castro; SANTOS, Karina Pereira; SOUZA, Robson Sávio Reis. Quando fé e política se encontram: apontamentos de pesquisa. In: PENZIM, Adriana Maria Brandão (Org). Belo Horizonte: Nesp/PUC Minas 2013.

PIERO, Alexandre; LIMA, Edison de; CANESCHI, Liciania; CORREIA, Vanessa Aparecida Araújo (Org.). **Como desenvolver a integração no grupo de jovens?**. Coleção na Trilha do Grupo de Jovens. São Paulo: Centro de Capacitação da Juventude. 2009.

PRETO, Fabrício; MOREIRA, Simone Costa (Org.). **Como cuidar da pessoa no grupo de jovens?**. Coleção na trilha do grupo de jovens. São Paulo: Centro de Capacitação da Juventude, 2008.

RÁDIO VATICANO. **Papa a seminaristas romenos**: “Preservar e memória e cultivar a esperança”. Disponível em: < [http://br.radiovaticana.va/news/2017/05/05/papa\\_a\\_seminaristas\\_preservar\\_e\\_mem%C3%B3ria\\_/1310159](http://br.radiovaticana.va/news/2017/05/05/papa_a_seminaristas_preservar_e_mem%C3%B3ria_/1310159) >. 05 de Maio de 2017. Acesso em: 11 de Julho de 2017.

SANTOS, Vanildes Gonçalves; CASSIMIRO, Hugo Leonardo; ALVES, Keila Cristina. **Como desenvolver a participação social no grupo de jovens?** Coleção na trilha do grupo de jovens. São Paulo: Centro de Capacitação da Juventude, 2007.

SEJ-CELAM. **Assessoria em cinco enfoques**. São Paulo: CCJ, 1994a.

SEJ-CELAM. **Assessoria e acompanhamento**. São Paulo: CCJ, 1994b.

SETOR JUVENTUDE, CNBB. **Formação de assessores**. São Paulo: CCJ e Loyola. 1999.

SETOR JUVENTUDE, CNBB. **Assessoria vocacional a grupo de jovens**. São Paulo: CCJ. 2001.

SILVA, Joaquim Alberto Andrade; VIEIRA, Luís Duarte; SILVA, Roberta Agostinho. **Pastoral da Juventude**: um jeito de ser e fazer - somos igreja



jovem, Brasília, 2012.

TEIXEIRA, Carmem Lúcia, INÁCIO, Elmira Vicente; BARBOSA, Jaciara Pires (Org.). **Como dinamizar o grupo de jovens?** Coleção na trilha do grupo de jovens. São Paulo: Centro de Capacitação da Juventude, 2007.

# Universidade e racionalização espiritual: uma discussão sobre a influência da vida universitária na religiosidade / espiritualidade dos jovens

*Igor A. A. Mendes<sup>1</sup>*

## RESUMO

O sociólogo alemão Max Weber foi um dos fundadores da área da sociologia da religião, propondo, entre outras teses, que o processo de racionalização levava as sociedades ocidentais a um crescente “desencatamento do mundo”, a um mundo onde não há espaço para a espiritualidade e religião. A ideia é que cada vez mais, nas sociedades modernas, as vidas dos sujeitos são dominadas por cálculos de relações meios-fim e questões de eficiência. Tendo isso em vista, estudos atuais propõem que a tese de Weber estava equivocada. Ao demonstrar que a religiosidade experimentou ressurgimento sob novas formas de manifestação, autores contemporâneos apontam para um suposto “reencatamento do mundo”. Nesse trabalho pretende-se discutir como a religiosidade e espiritualidade dos jovens é afetada a partir do momento da sua inserção no mundo universitário, levando em conta que a academia é o espaço legítimo de racionalidade científica, sendo de se esperar que o contato com essa visão racional de mundo gera transformações a nível individual. Essa discussão será feita a partir de um estudo de caso com jovens do Centro Universitário Una.

**Palavras Chave:** juventude – secularização - universidade

## APRESENTAÇÃO

Este texto configura-se mais como um ensaio do que um artigo propriamente dito. A ideia surgiu devido a um fato recorrente nas aulas que tenho ministrado nos últimos anos – essencialmente filosofia e sociologia: os estu-

---

<sup>1</sup>Doutor em educação pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor do Centro Universitário UNA. E-mail: assaf.igor@gmail.com

dantes têm questionado meu posicionamento acadêmico quanto à religião. Não muito raramente ouço perguntas do tipo: “Por que todo filósofo é ateu? ” ou “Por que você gosta de falar mal de religião?”. Tais perguntas surgem ao longo das explicações ao abordar temas como o Marxismo ou teorias de dominação e reprodução social. Mais interessante do que esses questionamentos (frutos de uma dificuldade de separar o discurso do autor do discurso do professor) são as discussões onde a religiosidade dos alunos interfere eticamente no trabalho que irão desempenhar como futuros profissionais: aconselhamento espiritual, recusa de atender “pecadores”, utilização de parábolas bíblicas. Todos esses assuntos acabam surgindo num momento ou outro. Todos esses questionamentos me parecem provir do resultado da colisão entre a (a) relação que jovens estudantes estabelecem entre a sua compreensão de mundo e as expectativas quanto ao curso; e (b) a postura mais racional adotada pelo ambiente universitário que, não descarta a religião, porém adota uma postura mais secular e crítica em relação a ela e a temas espirituais de maneira geral.

No último semestre o problema da dicotomia vida universitária e espiritualidade tornou-se tema de um projeto de estudantes da disciplina de Metodologia Científica no curso de Psicologia. Em conversa com esse grupo de estudantes fiz a proposta de aplicar um projeto mais amplo sobre a questão, elaborando um questionário para aplicação de um espécie de *survey* entre os estudantes e, futuramente, uma série de entrevistas com os universitários que percebiam algum tipo de mudança na sua postura religiosa devido aos estudos ou ao convívio universitário. O que apresentou neste trabalho é justamente o resultado dessa primeira fase, assim como uma breve discussão sobre a relação entre religiosidade e racionalidade, utilizando a noção de desencantamento do mundo do sociólogo alemão Max Weber. A pergunta que tentamos responder neste trabalho é a seguinte: o contato dos estudantes com a racionalidade acadêmica provoca mudanças nos seus hábitos e crenças religiosas/espirituais? Se sim, essa seria uma manifestação do fenômeno que Weber identificou como desencantamento do mundo?

## **1 O DESENCANTAMENTO DO MUNDO**

Antes de avançarmos na discussão é necessário estabelecer o que se entende por “Desencantamento do Mundo” (DM) na perspectiva weberiana. Em “A ética protestante e o “espírito” do capitalismo”, o sociólogo relaciona o conceito às religiosidades cristãs, em especial aquelas que surgiram após o movimento reformista do século XVI. No texto, Weber define claramente o conceito: “O desencantamento do mundo: a eliminação da *magia* como meio de salvação [...]” (WEBER, 2004, p. 106)<sup>2</sup>. Assim, na “A Ética [...]”, o conceito está relacionado a uma racionalização religiosa que levaria a uma ética do trabalho que relaciona a salvação à ação metódica no mundo e não à partir de rituais mágicos e sacramentos religiosos, como no catolicismo.

A práxis ética do comum dos mortais foi assim despida de sua falta de plano de conjunto e sistematicidade e convertida num *método* coerente de condução da vida como um todo. [...] Pois só com uma transformação radical do sentido de toda a vida, a cada hora e a cada ação, o efeito da graça podia se comprovar como um arranque do *status naturae* rumo ao *status gratiae*. (WEBER, 2004, p. 107)

O conceito de DM não estava presente na primeira edição de “A ética [...]” de 1904, mas vai aparecer na segunda edição de 1920, depois de Weber ter escrito uma série de tratados sobre Sociologia da Religião onde ele aprofunda teoricamente o que foi exposto na edição original<sup>3</sup>. Nesses escritos, o autor parece ir um pouco além ao relacionar aspectos da racionalidade ocidental com as práticas religiosas “não-mágicas”, ou seja, uma religiosidade mais racional. As práticas “mágicas” seriam aquelas que adotam rituais, sacrifícios, promessas e outras formas de barganhar com Deus a intervenção divina. A racionalidade, supostamente, levaria à práticas religiosas de promoção de um *ethos* religioso/espiritual intramundanos. É exemplo disso a ética do trabalho explorada pelo autor na tese apresentada em “A ética[...]”.

A valorização de uma ética do trabalho e o próprio sofrimento redentor no mundo material já era um aspecto do catolicismo feudal (WEBER, 2000) que

---

2 Em alemão: *Entzauberung der Welt*. A tradução do termo, em sentido literal, seria “*desmagificação* do mundo”.

3 No Brasil esse conjunto de textos pode ser encontrado no primeiro volume de “Economia e Sociedade” (WEBER, 2000).

levou à conexão causal entre ação intramundana e salvação. No entanto, tais aspectos ganham força no protestantismo histórico e caminham em direção a uma ética do trabalho de salvação intramundana pouco relacionada à aspectos espirituais, o que por sua vez abriria espaço para “o fim” de uma ética religiosa devido a uma espécie de esgotamento da conexão entre ação intramundana e salvação extramundana. A valorização do trabalho e a acumulação de capital, em oposição ao ócio e ao esbanjamento acabaram por se tornar culturalmente valorizados e desassociados a uma ética religiosa específica, o que, em última análise, permitiu o avanço da lógica de acumulação capitalista no ocidente.

Sendo assim, segundo Pierucci (2003), o conceito de DM apresentado por Weber possui dois significados: (a) O desencantamento do mundo religioso, que se refere a “desmagificação” dos caminhos de salvação, ou seja, o fim do pensamento mágico associado a salvação espiritual. (p. 45); e (b) o desencantamento do mundo “empírico-intelectual”, que se refere ao entendimento desse mundo como somente mecanismo causal, ou seja, uma sucessão de relações de causa e efeito intramundanas, sem nenhum tipo de relação com um mundo espiritual (p. 185 e 201).

Em ambos os casos o DM é um processo que ocorre, a primeiro momento, num nível individual (subjetividade) relativo à compreensão pessoal do mundo, que vai se tornando legítima e socialmente aceita. Não existe, em Weber, uma relação de causalidade entre a racionalidade religiosas e outras esferas da vida. São processos simultâneos que interferem uns nos outros que levam à práticas cada vez mais racionais nas sociedades modernas. Sendo assim, seria de se esperar que o contato mais ou menos constante e permanente dos indivíduos com um conjunto de sistemas racionais levassem a “expansão” da racionalidade para outras esferas, ou seja, uma esfera interfere diretamente na outra. Sobre as possíveis tensões desse processo, Weber comenta:

A tensão entre religião e conhecimento intelectual destaca-se com clareza sempre que o conhecimento racional, empírico, funcionou coerentemente através do desencantamento do mundo e sua transformação num mecanismo causal. A ciência encontra, então, pretensões de postulado ético de que o mundo é um cosmos ordenado por Deus e, portanto, *significativo* e eticamente orientado. Em princípio, a visão do mundo, tan-

to empírica quanto matematicamente orientada, apresenta refutações a qualquer abordagem intelectual que, de alguma forma, exija um “significado” para as ocorrências do mundo interior. (WEBER, 1982, p. 401)

É devido a essa ideia de uma ciência empirista e racional de inspiração positivista, que sociólogos e antropólogos discutiram a ideia de reencantamento do mundo atual em oposição a tese de desencantamento. Segundo MOCELLIM (2014), a racionalidade científica contemporânea reabre espaço para crenças espirituais ao admitir lacunas no conhecimento:

Nessa nova cultura científica, a Universidade é um espaço de conhecimento que, apesar de racional, não seria “pleno”, ou seja, não seria a base da explicação de todo e qualquer fenômeno do mundo material. Sendo assim, mesmo que haja um contato com uma cultura predominantemente racional no ambiente acadêmico, os jovens não ficariam restritos a ele, permitindo inclusive práticas religiosas como os grupos de oração universitária e outros grupos de interesse que surgem nas faculdades que agregam indivíduos devido afinidade religiosa.

## **2 RELIGIOSIDADE E VIDA UNIVERSITÁRIA**

O ambiente acadêmico/escolar é um espaço de encontro com lógicas e padrões culturais diferenciados dos herdados. É nesses espaços que crianças e jovens são confrontados com pensamentos que diferem dos padrões de sua família e comunidade. Devido a minha experiência como professor e observando as discussões sobre religião que acabavam acontecendo em sala de aula, que me juntei com um grupo de estudantes do curso de Psicologia do Centro Universitário Una de Contagem, que resolvi abordar o assunto. Alguns estudantes apresentavam dificuldades em conciliar a experiência universitária com as suas experiências religiosas. O produto final da disciplina em questão é um projeto de pesquisa e sempre incentivo os alunos a abordarem temas de seu interesse e foi a partir dessa proposta que o tema “Vida Universitária e Religiosidade” surgiu.

Os dados que iremos apresentar agora são os resultados de um questio-

nário que os estudantes montaram com minha ajuda e divulgaram entre os colegas e nas redes sociais. A proposta era identificar estudantes que experienciaram algum tipo de mudança nos seus padrões de comportamento religioso após o ingresso na faculdade, para depois convidar esses jovens para participar de uma entrevista de formato mais aberto onde contariam suas experiências. Infelizmente, devido às restrições de tempo que tínhamos para a conclusão do trabalho, a segunda parte da pesquisa não foi executada. No entanto, acredito que os resultados nos ajudam a iniciar uma conversa sobre o tema.

### **3 DISCUSSÃO DOS RESULTADOS PARCIAIS DA PESQUISA<sup>4</sup>**

No total foram 21 participantes, sendo que apenas 3 não pertenciam ao curso de psicologia da Una. As perguntas iniciais tinham o intuito de identificar o perfil sociodemográfico do respondente e compreender um pouco da relação entre a religiosidade / espiritualidade e a vida universitária. É interessante notar a predominância do sexo feminino (76,2%) entre os respondentes e uma representatividade de raças bem similar aos padrões observados no Brasil, apresentando uma maioria negra (pretos, 23,8%, e pardos 47,6%).

Outro fator interessante é a predominância de familiares desses jovens que possuem ensino superior completo ou pós-graduação e ensino médio completo (32,8% e 33%, respectivamente). Este resultado é um indicador que reforça aspectos relativos à reprodução das desigualdades escolares e sociais, parte do retrato das dificuldades de mobilidade social intergeracional já que há poucos jovens cujos familiares com maior nível de escolaridade é ensino fundamental.

Como estávamos interessados em compreender mudanças em jovens que se declararam religiosos, apenas os que responderam positivamente sobre religiosidade / espiritualidade responderam às perguntas sobre o comportamento. Destes, 15 estudantes (71,4% do total de respondentes) disseram pertencer a alguma denominação religiosa. Ao especificar a denominação, a maior parte declarou pertencer a alguma igreja pentecostal (33,3%) ou protestante

<sup>4</sup> Os resultados completos podem ser encontrados em: <https://docs.google.com/forms/d/1RTaypFk-faSX2d66kD4vfvy6X-wQP0c5Kln9pFLsrLfQ/viewanalytics>.

(33,3%).

Podemos observar pelas respostas dos participantes, que a maior parte dos 21 participantes que declarou ter religião, também participava de encontros ou cultos. 42,9% revelou que após ingressar na faculdade sua participação na Igreja diminuiu, enquanto 33% revelaram que sua participação manteve-se. Nenhum dos respondentes disse ter aumentado ou passado a frequentar encontros após ter ingressado no curso.

Essas respostas quanto à participação são possíveis indicações da mudança de atitude, sendo que o ambiente universitário tende a não ser favorável para interações religiosas e menos ainda reforçar crenças, a redução da participação ou manutenção do desinteresse pode ser uma consequência desse processo de racionalização pelo qual os estudantes passam.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Essa pequena pesquisa ajudou a despertar o interesse dos estudantes pelo tema da relação entre vida universitária e religiosidade. Acredito que esse ensaio especulativo nos ajude a pensar em pesquisas que explorem mais essas relações, tendo em vista que nas ciências sociais, outros temas relacionados a religiosidade – como tradições religiosas, religião e política, comportamento social, identidade coletiva, etc – recebem mais atenção por parte dos pesquisadores do que o âmbito da relação deste grupo social (os jovens) e as transformações de sua subjetividade religiosa ao longo da vida acadêmica, como foi feito pela pesquisa “Perfil da Religiosidade do Jovem Universitário” (RIBEIRO, 2004; 2009) que foi conduzida no início dos anos 2000. O formulário da pesquisa ainda encontra-se online, porém não foi possível encontrar publicações mais recentes sobre os resultados<sup>5</sup>. Ribeiro (2004) define o processo de secularização dos jovens da seguinte maneira:

Na modernidade, a pertença herdada é substituída pela adesão personalizada e modulada: “Tolerante e consumidora, a nova gera-

---

<sup>5</sup> A última publicação que encontrei referência à pesquisa foi de 2009.



ção mostra-se pouco inclinada a retomar uma tradição religiosa específica. Um hábito religioso, sim; uma tradição confessional, não. " Surgem, assim, novas formas de pertença fundadas sobretudo em comunidades emocionais. (RIBEIRO, 2004, p. 89)

O que encontramos entre esse pequeno grupo de jovens entrevistados parece corresponder às transformações já apontadas por Ribeiro (2004). No entanto, a compreensão do autor sobre o fenômeno parece estar fundamentada numa cultura jovem generalizada. O nosso interesse maior seria compreender como a vida universitária pode produzir uma nova compreensão de mundo onde o papel da religiosidade / espiritualidade passa por uma revisão. Futuramente será fortuito realizar uma investigação aprofundada num formato qualitativo a fim de entender melhor esse fenômeno.

## REFERÊNCIAS

MOCELLIM, A. D. Ciência, técnica e reencantamento do mundo. Tese de Doutorado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade

e de São Paulo, 2014. Disponível em: [www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/.../2014\\_AlanDelazeriMocellim\\_VOrig.pdf](http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/.../2014_AlanDelazeriMocellim_VOrig.pdf). Acesso em maio de 2017.

PIERUCI, A. F. **O desencantamento do mundo: todos os passos de um conceito**. São Paulo, Editora 34, 2003.

RIBEIRO, J. C. Os universitários e a Transcendência – visão geral, visão local. Revista de Estudos da Religião, ano 4, n. 2, 2004, pp. 79-119. Disponível em: [http://www.pucsp.br/rever/rv2\\_2004/t\\_ribeiro.htm](http://www.pucsp.br/rever/rv2_2004/t_ribeiro.htm). Acesso em julho de 2017.

\_\_\_\_\_. Religiosidade Jovem. São Paulo: Olho d'Água e Loyola, 2009.

WEBER, M. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: **Ensaio de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

\_\_\_\_\_. **A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. Capítulo V: Sociologia da Religião. In: **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva, vol. I**. Brasília: Editora Universidade de Brasília (UNB), 2000, pp. 281-418.

FT 5 - Narrativas do sagrado – seus agentes, espaços, comunidades e celebrações/devoções – na sociedade brasileira republicana

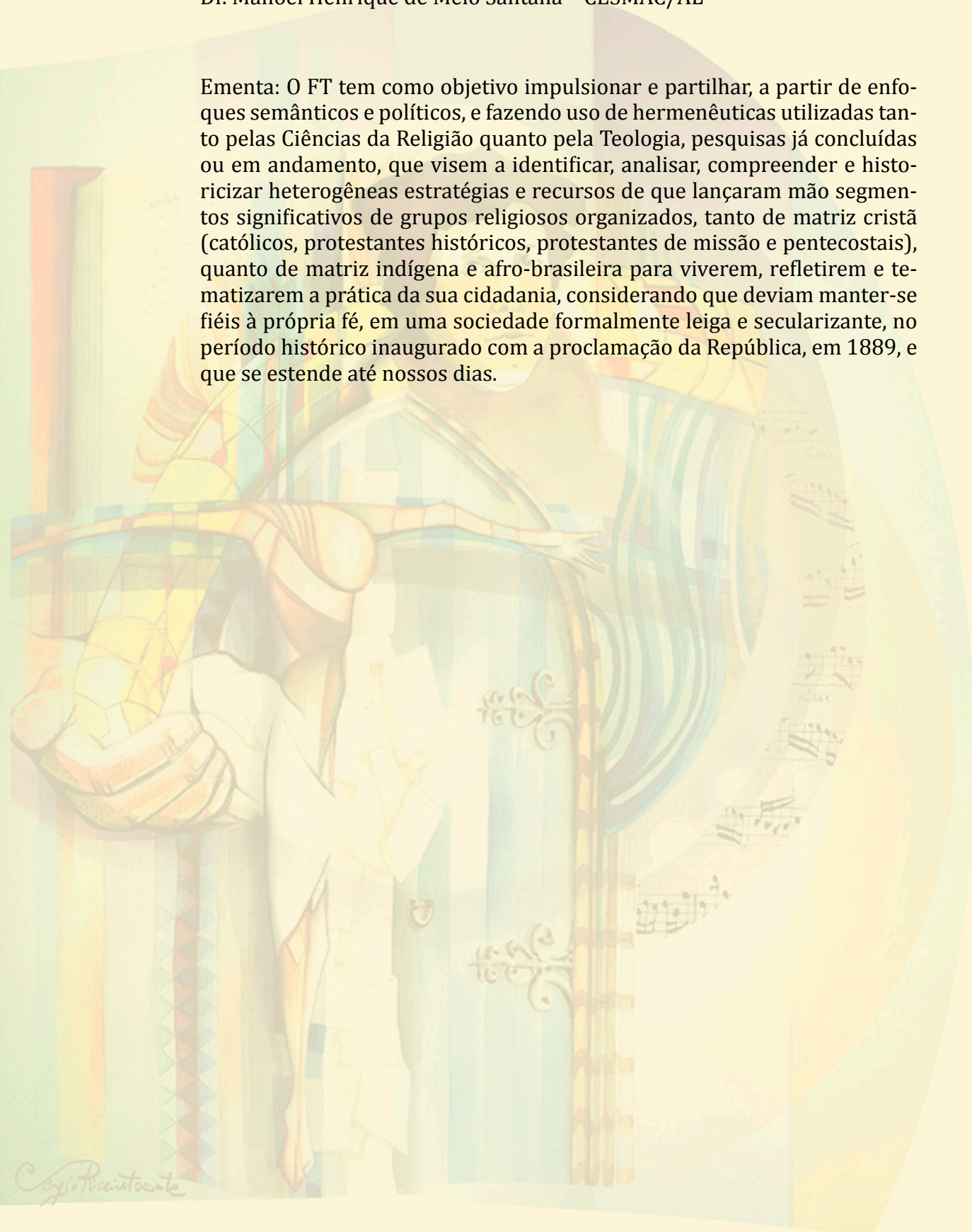


## Coordenadores:

Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral – UNICAP/PE

Dr. Manoel Henrique de Melo Santana – CESMAC/AL

Ementa: O FT tem como objetivo impulsionar e partilhar, a partir de enfoques semânticos e políticos, e fazendo uso de hermenêuticas utilizadas tanto pelas Ciências da Religião quanto pela Teologia, pesquisas já concluídas ou em andamento, que visem a identificar, analisar, compreender e historicizar heterogêneas estratégias e recursos de que lançaram mão segmentos significativos de grupos religiosos organizados, tanto de matriz cristã (católicos, protestantes históricos, protestantes de missão e pentecostais), quanto de matriz indígena e afro-brasileira para viverem, refletirem e tematizarem a prática da sua cidadania, considerando que deviam manter-se fiéis à própria fé, em uma sociedade formalmente leiga e secularizante, no período histórico inaugurado com a proclamação da República, em 1889, e que se estende até nossos dias.



# Católicos no resgate de cidadania: A experiência dos trapeiros de emaus no recife

*Newton Darwin de Andrade Cabral<sup>1</sup>*

*Cícero Williams da Silva<sup>3</sup>*

## RESUMO

Movimento de ação predominantemente social, os Trapeiros de Emaús atuam, no Recife, desde 1996, quando Dom Helder Camara o trouxe para o âmbito da Arquidiocese de Olinda e Recife. Na capital pernambucana, o trabalho passou a ser coordenado por Luiz Tenderini, pois tanto ele quanto o arcebispo emérito estavam influenciados pelas ideias do sacerdote católico francês, Abbé Pierre, que, preocupado com situações de miséria constatadas na Europa pós-guerras, décadas antes tomara tal iniciativa em França, de onde o trabalho espalhou-se para numerosos países. Surgidas em 1951, as comunidades dos Trapeiros de Emaús, atualmente, estão espalhadas em mais de quarenta países, tendo chegado ao Brasil, em 1959, precisamente no Rio de Janeiro. Objetivamos evidenciar que tal movimento nasceu no coração da Igreja Católica, através de destacadas lideranças do clero e imprescindível colaboração do laicato, e atua, necessariamente, através de parcerias estabelecidas com parcelas da população. Buscamos, diante disso, delinear as estratégias usadas pelos Trapeiros para alcançar o objetivo maior de ajudar criaturas humanas colocadas à margem da sociedade. Baseada em pesquisas bibliográfica e documental, além de em uma entrevista com o seu coordenador (supramencionado), a comunicação visa a evidenciar os primórdios – quando da concepção dos Trapeiros de Emaús no continente europeu –, bem como entender os itinerários que tem percorrido em terras pernambucanas, para demonstrar o quanto aquela experiência congrega fiéis católicos em prol do resgate de cidadania para muitos, independentemente de uma pertença religiosa.

**Palavras-chave:** Igreja Católica. Trapeiros de Emaús. Ação social. Cidadania.

---

<sup>1</sup> Doutor em História (UFPE), é coordenador do PPG em Ciências da Religião, da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). E-mail: newtondeandradecabral@gmail.com.

<sup>3</sup> Mestrando em Ciências da Religião (UNICAP), é bolsista PROSUP-CAPES. E-mail: cicerowilliams.brasil@gmail.com.

## INTRODUÇÃO

Não é de hoje que a luta pela sobrevivência exige de homens e mulheres estratégias cotidianas para superar a escassez de recursos na aquisição dos produtos minimamente essenciais. Na maioria das vezes, tal realidade impede qualquer outro tipo de ação em longo prazo, devido à urgência de se alcançar o que é mais básico e imediato. Em tais contextos ganha ênfase o sentimento solidário que, aqui, pode ser entendido como a responsabilidade e o dever para com aqueles que se encontram em posições econômica e social desfavoráveis, fazendo-se necessária a busca de sua superação por meio de ações pontuais como a doação de alguns itens da cesta básica por ocasião de catástrofes naturais ou através de engajamento em movimentos sociais, ou ainda, recorrendo-se a associações e cooperativas visando a contribuir para a diminuição da fome, do aumento do consumo de drogas e da violência, cujas causas estariam na pobreza local ou na falta de vontades firmes que fossem traduzidas na adoção de eficazes políticas públicas.

No tocante à solidariedade, sabemos que “desde cedo, os cristãos se organizam para suprir as necessidades básicas de seus irmãos. [...] as comunidades eram ‘uma casa para quem não tinha lar.’” Em termos práticos é compreendida como a “mão estendida às situações de emergência, de carência, de extrema pobreza, de fome. Não basta ser sensíveis. É preciso descruzar os braços, arregçar as mangas e passar à ação” (CNBB 2001, p. 18-19). A Igreja Católica, por intermédio de ações de promoção humana junto aos setores marginalizados da sociedade, demonstra a compaixão e o amor de Jesus pelo ser humano – conduzindo à interpretação teológica que leva a experimentar Deus no encontro com os excluídos, que é um dos pressupostos centrais da Teologia da Libertação.

Nesse sentido, os Trapeiros de Emaús, no Recife, cumprem com o seu papel de efetivação de um trabalho em prol da recuperação da dignidade humana. O próprio Dom Helder quando se referiu aos “Companheiros de Emaús”, em carta circular (CAMARA, 2012, p. 255), explica que “há homens tão esmagados pela vida, que acabam chegando ao extremo de não acreditar mais em nada, nem em ninguém. Ficam a um palmo do desespero. Vem, daí, o nome de Emaús. Cristo despertara tanto entusiasmo e tanta esperança”. Luíz Tenderini<sup>4</sup>, em entrevista

---

<sup>4</sup> Luíz Tenderini, italiano radicado no Brasil, responsável pela Comunidade Emaús de Recife, desde o

dada aos pesquisadores, destacou que o nome “trapeiros” quer significar o trabalho feito com trapos. Ou seja, com coisas que as pessoas descartam, que não servem mais para nada. E acrescenta, muitas vezes com trapos humanos. Já “Emaús” é em alusão à passagem bíblica do evangelho de São Lucas que fala da partilha do pão, da renovação da esperança e do recomeço.

## **1 DA CRIAÇÃO DO MOVIMENTO TRAPEIROS DE EMAÚS À CHEGADA DELE AO RECIFE**

Baseados no princípio da solidariedade que, em seu sentido etimológico, como explicou Antonio Alves (2014, p. 49), designa “uma dívida comum que deveria ser liquidada por todos”, os Trapeiros iniciam seus trabalhos reconhecendo as fragilidades humanas e, para além de apenas identificá-las, posicionam-se como agentes que auxiliam na criação de pontes para a superação da miséria e da total falta de recursos mínimos à continuidade da vida.

Por ter nascido a partir da iniciativa de lideranças do clero, mesmo contando com a adesão do laicato, é importante identificar no Movimento o conceito de caridade social<sup>5</sup> tal e qual é definido pela Igreja Católica e arrolado, na sua Doutrina Social, junto a elementos teóricos tais como a definição de pessoa, de dignidade humana, de sociabilidade, de direitos humanos, de opção preferencial pelos pobres, de política, de bem comum, de sociedade, entre outros. Solidariedade, então, de acordo com a referida Doutrina – e vista como prioridade –, é a virtude que se dirige à sociedade, não mais de forma isolada, mas coletivamente, direcionando ao “bem comum e ao bem último, que é Deus” (ALVES, 2014, p. 13-17).

Partindo dessa perspectiva, em 1949, na França pós-Segunda Guerra Mundial, o Abbé Pierre (Henri Groués<sup>6</sup>) deu os primeiros passos em direção

---

período da Ditadura Militar esteve engajado em ações sociais junto a Dom Helder Camara, tendo sido presidente da Comissão Justiça e Paz, da Arquidiocese de Olinda e Recife.

<sup>5</sup> Caridade social foi introduzida como vocábulo da Doutrina Social da Igreja, em 1931, por Pio XI na Encíclica *Quadragesimo Anno* (n. 88). [...] Com o passar do tempo, a expressão foi sendo substituída pela palavra “solidariedade” e se tornou o grande mote do ministério social de São João Paulo II como encontramos em sua segunda encíclica, *Sollicitudo Rei Socialis* (ALVES, 2014, p. 16).

<sup>6</sup> Henri Antoine Groués (Lyon, 5 de agosto de 1912 – Paris, 22 de janeiro de 2007), mais conhecido como Abbé Pierre, foi um sacerdote católico francês. Durante a Segunda Guerra Mundial, ajudou a salvar pessoas perseguidas pelo nazismo, chegando a ser preso. Com o término do conflito, foi eleito deputado

à criação do Movimento Emaús quando comprou um casarão para acolher moradores de rua e, posteriormente, reuniu em grupo aqueles que quiseram ajudá-lo na construção de casas populares. Decidiu cuidar dos desabrigados se valendo do seu salário de parlamentar, pois, em 1945, havia sido eleito deputado pelo Movimento Republicano Popular (MRP).

Naquele mesmo ano, foi procurado para socorrer um certo Georges Legay que ficara vinte anos preso, em Cayena, na Guiana Francesa, mas recebera a liberdade por sua heróica conduta durante um incêndio. Assim, tornou-se um dos primeiros parceiros a integrar o movimento que, aos poucos, se iniciava. Luíz Tenderini narra com maiores detalhes tal história:

O Abbe Pierre era padre e deputado naquela ocasião. Uma noite o chamaram no hospital, porque lá estava uma pessoa que tentara se matar, mas não morreu; então, chamaram um padre para lhe dar uma boa palavra. Chegou e indagou ao cidadão:

– Por que você quis se matar?

– Porque eu não tinha mais nenhuma razão para viver.

– Mas por quê?

Contou a sua vida. Disse que com vinte e poucos anos, em um momento de fúria, havia matado seu próprio pai. Por isso foi condenado à prisão perpétua. Depois de vinte anos preso, houve um incêndio na prisão onde ele estava. Salvou muitas pessoas e, como prêmio, deram-lhe a liberdade.

– Saí livre, mas minha família não existia mais, porque eu estava condenado para o resto da vida. Então minha mulher, meus filhos... Eu não tinha mais família, não tinha casa. Ninguém dava trabalho para um cara que ficou preso vinte anos. Para quê eu vou viver? Resolvi, então, dar um fim.

E o Abbé Pierre lhe disse:

– Está certo. Mas apesar de tudo, você é livre e pode fazer da sua vida o que quiser. Se quiser, lhe dou uma chance, uma razão para viver. Venha me ajudar a ajudar outras pessoas. E ele aceitou. Quando saiu do hospital, juntou-se ao Abbé Pierre e, com um pequeno grupo, construíram cem casas destinadas aos desabrigados (TENDERINI, 2017).

---

(1945-1951). Naquela fase, lutou para salvar vidas que morriam nas ruas, de frio, embora constando ser rico o seu país. Tinha como lema “servir aos que mais sofrem, combatendo as causas da miséria e dar aos homens uma nova esperança de vida”.

Em junho de 1951, o Abbé Pierre não foi reeleito. Em dezembro, já não havia dinheiro para dar seguimento aos trabalhos da Comunidade, e ele optou por mendigar pelas ruas de Paris, o que foi considerado atitude indigna pelos seus companheiros. Um deles, entretanto – Auguste Le Gall –, explicou-lhe que, antes, sobrevivia coletando e vendendo material descartado no lixo. A ideia logo foi acolhida e posta em prática, iniciando, dessa forma, a atividade dos Trapeiros.

Uma breve cronologia do Movimento aponta que, de 1949 a 1954, em França, as ações realizadas em socorro aos necessitados pós-Segunda Guerra Mundial marcaram o início dos Trapeiros; de 1954 a 1963, o Abbé Pierre passou a ser convidado por autoridades de vários países para falar de sua luta contra a pobreza; de 1963 a 1987, houve a estruturação de Comunidades de Emaús mundo a fora, especialmente na América Latina; desde 1988, deu-se o estabelecimento de um projeto padronizado, com orientações comuns definidas em assembleias para as 350 comunidades, espalhadas em 37 países (EMAÚS, 2017).

A Associação dos Trapeiros de Emaús, no Recife – filiada a Emaús Internacional –, situa-se nos bairros populares de Dois Unidos e Linha do Tiro, onde funcionam a sede e a escola, respectivamente. Foi fundada em 15 de agosto de 1996, fruto da amizade entre o Abbé Pierre e Dom Helder Camara, então arcebispo emérito da arquidiocese de Olinda que pôde inicia-lo pelo fato de contar com a disponibilidade de Luís Tenderini. É, por definição, uma entidade social, sem fins lucrativos, que oferece às comunidades de baixa renda, da Região Metropolitana do Recife (RMR), uma oportunidade de trabalho por meio da coleta de objetos em desuso, recuperação deles em oficinas de reparo, e venda a preços simbólicos, em bazares comunitários.

As ações dos “Companheiros de Emaús” no Recife estão subdivididas em seis linhas: 1. coleta de objetos em desuso (eletrodomésticos e eletrônicos, móveis, roupas, brinquedos, livros, entre outros) feita em residências ou estabelecimentos empresariais, diariamente, com agendamento prévio; 2. coleta de resíduos sólidos recicláveis como papel, papelão e plástico doados por empresas; 3. reparo de objetos coletados em desuso; 4. triagem de resíduos sólidos com picotagem, condicionamento, enfardamento, pesagem e, posteriormente, repasse para as empresas que reciclam; 5 bazares solidários com objetos vendidos a preços módicos para a comunidade local após passados pela oficina de



conserto; 6. educação profissional oferecida de forma gratuita com cursos para adolescentes, jovens e adultos em situação de vulnerabilidade social, contado, ainda, com uma livraria na qual é possível encontrar livros os mais variados, com valores bem abaixo do mercado, sendo o auxílio para muitos pais na formação de seus filhos (TRAPEIROS, 2017). Segundo narrou L. Tenderini, já foram constatados casos de pessoas que fizeram toda a formação escolar, inclusive em nível superior, estudando em livros adquiridos nos Trapeiros.

Outro aspecto relevante diz respeito ao fato de os Trapeiros serem identificados como sem conotação política, racial ou quaisquer outras, não possuindo, assim, vínculo institucional com nenhuma religião; no entanto, o Movimento tem inspiração católica, pois foi fundado por sacerdote da Igreja, além de ter como base princípios cristãos, como os da partilha, da solidariedade e da prioridade com os pobres, sendo (e tendo sido) acolhido pela Igreja Católica através, inclusive, do apoio de várias lideranças.

A Comunidade de Emaús, no Recife, de acordo com Tenderini, possui cinco pilares que são: 1. a acolhida para quem está sem trabalho; 2. o trabalho, que é o elemento fundamental para a sobrevivência e continuidade do Movimento, sendo necessária a colaboração de todos; 3. a partilha, que é o resultado do trabalho coletivo; 4. o serviço, que é entendido como “trabalhar para viver e para ajudar aos mais necessitados”; em decorrência são também oferecidos cursos profissionalizantes para os jovens (eletricidade, refrigeração, manutenção de microcomputadores, eletrônica); 5. luta contra as causas da pobreza e da injustiça (debates sobre questões políticas, participação em passeatas etc), e, inclusive, “aulas de cidadania”, às quintas-feiras (no turno tarde), com uma docente da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE).

Por questões econômicas, o trabalho é informal (sem carteira assinada), evitando-se o uso da palavra “salário”, preferindo-se chamar o que cada participante recebe de “partilha”; da mesma forma, em vez de empregados, optou-se pelo uso do vocábulo associados. Eles recebem o que lhes cabe a cada quinze dias. Contudo, mesmo sem FGTS, paga-se entre um salário mínimo e hum mil e trezentos reais, com direito ao correspondente a décimo-terceiro e a férias. Mesmo assim, a Associação não conseguiu se isentar de processos trabalhistas, tendo sido judicialmente acionada em cinco ocasiões; porém, venceu todos os recursos por terem os juízes percebido a ausência de alguns pontos que caracterizam a relação de trabalho, como a inexistência de um patrão que admite e

demite, pois existem apenas responsáveis de setores e, ainda, o fato de ser o grupo quem decide se admite ou não alguém, além de não haver punição para atrasos na chegada à sede ou à escola.

Segundo Tenderini, o sucesso dos trabalhos, no início, imediatamente após a oficialização dos Trapeiros de Emaús no Recife (1996), esteve ligado diretamente ao fato de ter o aval de Dom Helder Camara, sensibilizando pessoas às doações o que ocasionou o registro de satisfatório crescimento após decorridos apenas poucos meses. Quem antes estava desempregado passava a ter de onde retirando seu sustento; no entanto, o Dom lembrava que ninguém devia se agarrar a Emaús como se fosse morada permanente, mas o ideal, o quanto antes, seria estar em forma para recomeçar a vida lá fora (CAMARA, 2012, p. 255).

## **CONCLUSÃO**

Há mais de vinte anos os Trapeiros de Emaús atuam no Recife, no campo social e, mesmo contando com uma infraestrutura modesta, atendem de forma eficiente a demanda dos trabalhos a que se propõe, com foco permanente na promoção humana e na erradicação de situações de miséria, buscando ajudar pessoas colocadas à margem da sociedade, no resgate de cidadania para muitos. E mesmo não tendo uma pertença religiosa declarada, tem contribuído com a Igreja no serviço social cuja bandeira é comum a todos, independente do credo ou da ausência dele; a solidariedade é a forma prática de aproximação do ser humano com o seu próximo, na busca de um mundo melhor e mais justo.

Na intenção de atender, cada vez mais, às comunidades carentes, o Movimento Emaús tem buscado expandir suas atividades em solo brasileiro, sendo possível encontrá-lo em vários Estados da Federação. Atualmente, além do Rio de Janeiro, onde os trabalhos iniciaram no Brasil, e de Pernambuco, está presente no Pará, no Piauí, na Bahia, em Minas Gerais, em São Paulo, no Paraná, em Santa Catarina e no Rio Grande do Sul. Por não ter ajuda governamental, conta com a parceria de empresas e de pessoas comuns, que doam itens os mais diversos, tornando possível a continuidade desse trabalho solidário.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Antonio Aparecido. *Doutrina Social da Igreja: um guia prático para estudo*. Petrópolis: Vozes, 2014.

CAMARA, Helder. 538ª Circular. ROCHA, Zildo; SIGAL, Daniel (Orgs.). *Circulares Pós-conciliares: de 15/16 de junho de 1969*. Recife: CEPE, 2012. (Coleção obras completas de Dom Helder Câmara; v. 4., t. 3.).

CNBB. *O que é Pastoral Social?* Cartilhas de pastoral social, nº1. São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

EMAÚS Internacional. *Biografia de Abbé Pierre*. Disponível em: <<https://www.emmaus-international.org/fr/preserver-la-memoire/biographie-abbe-pierre.html>>. Acesso em: 5 jul. 2017.

EMAÚS Internacional. Disponível em: <<https://www.emmaus-international.org/fr/>>. Acesso em: 1 jul. 2017.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *A Igreja Católica no Brasil República*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

Livro IV de recortes. *Arquivo pessoal* do Padre João Pubben. Recife (PE).

Livro VI de recortes. *Arquivo pessoal* do Padre João Pubben. Recife (PE).

TENDERINI, Luís. *Luís Tenderini: depoimento [junho 2017]*. Entrevistador: Newton Cabral. Recife. Gravação MP3 (1:11:28), estéreo. Entrevista concedida ao pesquisadores.

TRAPEIROS de Emaús Recife. Disponível em: <<https://www.emausrecife.org/>>. Acesso em: 5 jul. 2017.

# Da sede vacante á diocese vazia: o projeto de construção da Diocese Anglicana do Recife e o início da crise no Anglicanismo brasileiro

*Rafael Vilaça Epifani Costa<sup>1</sup>*

## RESUMO

A presença missionária do Anglicanismo em terras brasileiras teve início no final do século XIX, com o estabelecimento na Região Sul da Igreja Episcopal dos Estados Unidos. Com a autonomia da missão norte-americana e a fundação da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (IEAB), a denominação rapidamente chegou ao Nordeste, com a criação da Diocese Anglicana do Recife (DAR), em 1975. Apresentando um crescimento vertiginoso na segunda metade do século XX, a DAR, no entanto, enfrentou duas grandes crises no início dos anos 2000, com um cisma na Catedral da Santíssima Trindade, em Recife, seguido por outro, liderado pelo então Bispo Dom Robinson Cavalcanti, em 2005. Este último cisma marcou um ponto de ruptura na história do Anglicanismo brasileiro, dando início a uma tensão entre tendências institucionais liberais e conservadoras, sendo estas representadas, respectivamente, pela IEAB e pelas demais Igrejas anglicanas estabelecidas no Brasil. Dentre as razões apontadas que levaram a esta crise – que afeta a Comunhão Anglicana como um todo –, estão a aprovação da ordenação de homossexuais ao clero e o casamento entre pessoas do mesmo sexo. Contudo, outros motivos podem elucidar estes sucessivos cismas na IEAB, ligando-os ao processo de construção da DAR e à formação teológica tanto do clero quanto do laicato. Utilizando-se do método qualitativo e de bibliografia especializada na História do Anglicanismo brasileiro, este artigo buscará apontar algumas razões que levaram a esta crise eclesiológica e porque a Diocese Anglicana do Recife se encontra na origem de tal problema.

**Palavras-chave:** Anglicanismo no Brasil. Igreja Episcopal Anglicana do Brasil. Diocese Anglicana do Recife. Cismas. Eclesiologia anglicana.

## INTRODUÇÃO

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Contato: [rafaelvilaca.e.costa@gmail.com](mailto:rafaelvilaca.e.costa@gmail.com).

O Anglicanismo é uma tradição cristã oriunda da Inglaterra, que surgiu no contexto da Reforma Protestante, no século XVI, com a separação da Igreja da Inglaterra (*Church of England*) da Igreja Católica Romana, pelo rei Henrique VIII, e sua posterior estruturação pela sua filha, a rainha Elizabete I.

A sua vinda para o Brasil se deu em dois momentos. Primeiramente, com missionários que estabeleceram capelarias exclusivamente voltadas para atender aos cidadãos ingleses que vieram ao Brasil no início do século XIX, por conta do Tratado de Comércio e Navegação estabelecido entre os dois países. A segunda onda missionária se iniciou em 1890, quando chegaram ao país dois missionários, Lucien Lee Kinsolving e James Watson Morris, oriundos da Igreja Episcopal dos Estados Unidos (*The Episcopal Church*).

Kinsolving e Morris estabeleceram a primeira comunidade anglicana para brasileiros na cidade de Porto Alegre. Em pouco tempo a missão norte-americana se expandiu, e a então chamada Igreja Episcopal Brasileira foi elevada ao *status* de distrito missionário. Em 1949 o distrito foi dividido em três dioceses, fato este que alimentou os desejos dos membros de transformar a missão em uma Igreja independente.

Com o crescimento e expansão pelo país, em 1965 a Igreja brasileira deixou de fazer parte da jurisdição da Igreja Episcopal dos Estados Unidos, obtendo sua independência financeira e administrativa, tornando-se, a partir de então, conhecida como Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (IEAB), integrando a Comunhão Anglicana como sua 19ª Província. Porém, a partir dos anos 2000, a IEAB começou a sofrer uma série de cismas que levaram à criação de inúmeras Igrejas, Dioceses e grupos independentes que hoje compõem o Anglicanismo brasileiro. E o ponto de partida para esta crise se dá a partir de problemas surgidos na Diocese Anglicana do Recife.

## **1. O ANGLICANISMO NO NORDESTE DO BRASIL E A CRIAÇÃO DA DIOCESE SETENTRIONAL**

A história do Anglicanismo no Nordeste pode ser definida em dois momentos. O primeiro é marcado pelo estabelecimento das capelarias inglesas,

no início do século XIX, a partir do Tratado de Comércio e Navegação de 1810, entre Portugal e a Inglaterra. As primeiras capelanias eram administradas pela Igreja da Inglaterra, e eram voltadas exclusivamente para atender aos súditos ingleses.

Em 1855, uma missão anglicana se estabeleceu em Recife, cujos serviços, prestados somente aos cidadãos ingleses, se concentravam no Cemitério dos Ingleses (construído em 1814) e na Igreja da Santíssima Trindade (construída em 05 de março de 1939), localizada na Rua da Aurora, no bairro da Boa Vista, popularmente chamada de “Igrejinha dos Ingleses”. Em 1946, com o processo de urbanização da cidade, o templo foi demolido para dar lugar à Avenida Conde da Boa Vista, sendo em seu terreno construído o edifício do Cinema São Luiz. A comunidade anglicana foi transferida para a Rua da Matinha – atual Rua Carneiro Vilela, no Bairro dos Aflitos –, onde foi erigido o novo templo da Santíssima Trindade.

Na década de 60 a Igreja Episcopal Brasileira passou por um processo de expansão missionária, que resultou na independência financeira e administrativa em relação à Igreja Episcopal dos Estados Unidos. Apesar de possuir três dioceses, a saber, Diocese Meridional (com sé em Porto Alegre), Diocese Sul Ocidental (com sé em Santa Maria, Rio Grande do Sul) e Diocese Central (com sé na cidade do Rio de Janeiro), esta última abrangia toda a região Sudeste, Centro-Oeste, Norte e Nordeste do país.

A autonomia administrativa alcançada em 1965 encorajou a igreja a criar novas dioceses, a semelhança do que havia acontecido em 1950, quando o distrito missionário foi dividido em dioceses. A diferença agora era que apenas uma diocese – a Central – dava origem a mais três unidades eclesiais, todas em direção ao norte do país. A primeira foi a Diocese Sul Central em 1969; a segunda foi a Diocese Setentrional em 1976; e a terceira a Diocese Missionária de Brasília em 1982 (KICKHOFEL, 1995, p. 305).

Essas três novas unidades diocesanas seriam posteriormente conhecidas, respectivamente, como Diocese Anglicana de São Paulo (DASP), Diocese Anglicana do Recife (DAR) e Diocese Anglicana de Brasília (DAB).

Em 1955, a Igreja da Inglaterra firmou um acordo com a Igreja Episco-

pal dos Estados Unidos, pelo qual as capelanias inglesas seriam administradas e pastoreadas pela Igreja Episcopal Brasileira, na época, ainda um distrito missionário da Igreja norte-americana. Assim, no ano de 1968, o Reverendo Alfredo Rocha Fonseca foi designado para administrar a Paróquia da Santíssima Trindade. Com a criação da Diocese Anglicana do Recife, o Anglicanismo no Nordeste inicia o seu segundo momento, marcado por uma intensa agenda missionária e por problemas que irão definir o atual quadro da religião no Brasil.

## **2. O PRIMEIRO BISPO DA DIOCESE ANGLICANA DO RECIFE: DOM EDMUND SHERRILL**

Em 1959 Dom Edmund Knox Sherril foi eleito Bispo da Diocese Central. Por ter sido um dos responsáveis por firmar o acordo de transição das capelanias inglesas para a administração da Igreja brasileira, bem como planejar o desmembramento da Diocese Central, foi escolhido para ser bispo da Diocese Setentrional, sendo substituído no Rio de Janeiro por Dom Agostinho Guillon Sória. Embora fosse o bispo da Diocese Setentrional, Dom Sherrill preferia viver no Rio de Janeiro ao invés do Recife, situação que durou em torno de sete anos, quando ele passou a residir de vez na capital pernambucana.

Em seus primeiros anos a Diocese Anglicana do Recife enfrentou um problema institucional, a Catedral da Santíssima Trindade encontrava-se sem a presença efetiva de um bispo, gerando uma necessidade de pastoreio. Na prática, quem administrava e realizava os serviços religiosos era o seu Deão, o Reverendo Paulo Ruiz Garcia. Paulo Garcia chegou ao Recife em 1975 para iniciar seu trabalho pastoral na então Catedral da Santíssima Trindade, sob o episcopado de Dom Sherrill. De uma personalidade carismática, logo desenvolveu um trabalho que expandiu a Igreja na cidade, através de eventos como Encontros de Casais com Cristo, Seminários de Vida no Espírito e Cursilhos de Cristandade. Estes, em sua maioria, gravitavam em torno da Catedral. Por outro lado, aboliu algumas práticas anglicanas, como o uso do Livro de Oração Comum, para tornar o culto mais dinâmico (QUEIROZ, 2004, p. 54).

Dom Edmund Sherrill se aposentou em 1984, sendo eleito como seu sucessor o Reverendo Clóvis Erly, Deão da Catedral do Mediador, da Diocese Sul

Ocidental. Esta eleição contrariou a vontade do Bispo Sherrill e dos clérigos e leigos da Diocese Anglicana do Recife, que desejavam a eleição do Reverendo Paulo Ruiz Garcia como o sucessor (KICKHOFEL, 1995, p. 300). Neste período, clérigos e leigos fundaram a Associação Brasileira de Anglicanos Evangélicos e se filiaram à *Evangelical Fellowships in the Anglican Communion*, reforçando a identidade teológica e pastoral evangelical da Diocese.

Dando continuidade a esse projeto de construção de uma “diocese 100% evangelical”, o Reverendo Edward Robinson de Barros Cavalcanti foi eleito bispo no Concílio da DAR, realizado na Bahia, em 1997, sendo o primeiro bispo anglicano nordestino (AQUINO, 2000, p. 29). Se por um lado, essa eleição novamente frustrou as expectativas da comunidade da Catedral, por outro, o episcopado de Robinson foi marcado um trabalho especial em torno do Seminário Anglicano de Estudos Teológicos, sediado na Paróquia do Bom Samaritano, em Recife. A formação do laicato, porém, foi deixada de lado, priorizando a formação do clero, o que acentuaria os problemas eclesiológicos que eram vivenciados desde o início da Diocese.

### **3. O ROMPIMENTO DE PAULO GARCIA E DE ROBINSON CAVALCANTI COM A IEAB**

Em setembro de 2002, Paulo Garcia rompeu com a IEAB, fundando a Igreja Episcopal Carismática do Brasil (IECB), que tem origem no Movimento de Convergência, surgido nos anos 70, nos Estados Unidos. Neste ato, o Deão levou a quase totalidade dos membros da Catedral, considerada a maior paróquia anglicana da América Latina, e o seu edifício.

O debate religioso sobre o reconhecimento e aceitação de pessoas homossexuais nas igrejas cristãs foi acentuado em outubro de 2002, quando o Deão e a congregação de 3.500 membros da Catedral da Santíssima Trindade em Recife, no Nordeste do Brasil, decidiram retirar-se da Igreja Episcopal do Brasil. A Santíssima Trindade é a maior Igreja Anglicana da América Latina. Em primeiro lugar, o Deão e a congregação alegaram que o motivo do cisma era o apoio do bispo ao desenvolvimento de ritos alternativos para abençoar os divorciados (no final de um processo de divórcio) e ritos alternativos para abençoar os casais que já viviam juntos ou não queriam casar de acordo



com a lei civil, por causa das implicações econômicas. Mas estas são questões que a sociedade brasileira tem discutido há muito tempo e aceita. A Catedral da Santíssima Trindade é uma igreja evangélica conservadora, na principal Diocese evangélica e conservadora do Brasil. Os comentários posteriores do Deão indicaram que a verdadeira questão para o cisma era a “liberdade exagerada que a orientação homossexual, ou mesmo aqueles que aceitam essa orientação como normal, poderiam ser ordenados dentro dessa diocese. (Ribas, comunicação pessoal 2 de outubro de 2002) (In: FRANCOEUR; NOONAN (Orgs.), 2004, p. 101)

Cristiany Queiroz aponta três razões para o rompimento de Garcia: o convite para ele fundar a Igreja Episcopal Carismática, a sua proximidade para se aposentar (e de não ser sagrado bispo, segundo suas intenções), e as dificuldades que tinha em seguir as regras da religião (2004, p. 98).

Apesar do cisma da Catedral, muitas paróquias continuaram aderindo à doutrina anglicana, pelo menos até 2005, quando Dom Robinson, por discordar do posicionamento adotado pela IEAB, que passou a aceitar institucionalmente a ordenação de sacerdotes homossexuais, rompeu com a Igreja, criando uma diocese autônoma, sem ligação com o Arcebispado de Cantuária e a Comunhão Anglicana.

Este grupo, fiel às posições tradicionais de Cavalcanti, fundou a Igreja Anglicana – Diocese do Recife (IA-DR), ligada à GAFCON<sup>2</sup>, associação de Igrejas Anglicanas de tendência evangélica e conservadora, formada por denominações que romperam com a Comunhão Anglicana, devido ao alegado avanço da agenda liberal entre as igrejas-membras. Antes de seu rompimento, o então bispo da DAR já expressava sua preocupação sobre o sectarismo no Anglicanismo brasileiro, diante dos conflitos que já eram visíveis dentro da instituição. Seus temores se concretizariam em sua própria Diocese dentro de poucos meses, com o cisma de Paulo Garcia e, ironicamente, três anos depois, com ele próprio.

Como anglicanos, e como cristãos, estou certo de que todos queremos ser uma Igreja e não uma seita. Um espaço aberto, plural, e em constante renovação, e não um gueto estéril e uniformizante. Preocupa-nos influências estranhas ao anglicanismo (CAVALCANTI, 2001, p. 22).

---

<sup>2</sup> *Global Anglican Future Conference.*

## Segundo Carlos Calvani, somente após os cismas ocorridos na Diocese

foi possível perceber que o que dividia a Igreja eram projetos pessoais e personalistas e não as ênfases tipicamente “evangélicas” (no sentido *low church*) ou tipicamente “católicas” (no sentido *high church* ou “anglo-católico”). Foi, sem dúvida, um momento em que a Igreja revelou seu amadurecimento eclesiológico (CALVANI; OLIVEIRA, 2012, pp. 218-219).

Ao contrário do que aconteceu no primeiro cisma, desta vez muitas paróquias e seus fiéis deixaram a comunhão com a IEAB, gerando uma crise institucional, patrimonial e demográfica. Diante de tal situação, Dom Sebastião Gameleira, então bispo da Diocese Anglicana de Pelotas, foi eleito para liderar a DAR em seu processo de reconstrução. Durante o seu episcopado, a Diocese voltou a alinhar-se teologicamente com a Igreja Episcopal Anglicana, desenvolvendo uma eclesiologia sóbria, a partir do resgate de um modelo de Igreja socialmente engajada, tendo como base a Teologia da Libertação e o movimento ecumênico.

## CONCLUSÕES

Por conta da centralização de poder em torno do Deão e do Bispo – contrariando a noção de “poder difuso” e organização sinodal da Igreja Anglicana -, o projeto de construção da Diocese Anglicana do Recife se confunde com projetos pessoais que gravitavam em torno da visão de Igreja e capacidade de orientação de tais lideranças.

As mais díspares religiões, assim, surgem nas biografias dos adeptos com alternativas que se pode por de lado oficialmente e se pode abandonar a uma primeira experiência de insatisfação ou desafeto, a uma mínima decepção. São inesgotáveis as possibilidades de opção, intensa a competição entre elas, fraca sua capacidade de dar a última palavra. A religião de hoje é a religião da mensagem rápida, da lealdade pequena, do compromisso descartável. Mas não somente o crente muda de um credo para outro, desta para aquela

religião. As religiões mudam também e mudam muito rapidamente, muitas vezes suas transformações apontam para um outro público alvo, visando uma clientela anteriormente fora do alcance de sua mensagem (PRANDI, 2003, p. 28).

Outro fator decisivo foi a falta de formação do laicato a partir do Seminário Anglicano do Recife, criando um desconhecimento sobre a liturgia e pluralidade de identidades própria do Anglicanismo, gerando o esvaziamento de fiéis e o esfacelamento da Diocese Anglicana do Recife em outras Igrejas. Embora estas questões não possam ser respondidas de um modo simplório, é notória a crescente divisão das Igrejas Anglicanas/Episcopais após o acirramento das tensões entre conservadores *versus* liberais. Porém, no Brasil, isso se tornou ainda mais evidente com o surgimento de instituições que disputam a legitimidade da sua autoridade eclesiástica. Carlos Calvani discorre que

o protestantismo “sempre foi divisionista, desde a Reforma, devido à sua “baixa eclesiologia”. As Igrejas Ortodoxas e a Igreja de Roma apesar de também já terem experimentado alguns cismas, sempre tentaram (e conseguiram, em muitos casos), manter as diferenças “acomodadas” internamente. No protestantismo, a obsessão pela “verdade bíblica e doutrinária” ou pela “ortodoxia” sempre trouxe dificuldades para se manter diferenças doutrinárias ou teológicas sob o mesmo teto. Aos primeiros sinais de divergência, sempre pareceu mais fácil partir para o cisma ou a ruptura sem pesos na consciência (CALVANI; OLIVEIRA, 2012, pp. 227-228).

Após a morte de Robinson, em 2012, a liderança da Igreja Anglicana – Diocese do Recife foi assumida pelo Bispo Miguel Uchôa. Em seu episcopado a identidade evangelical da Igreja foi acentuada, alterando a liturgia e aproximando-a de um modelo de “Igreja Hipster”<sup>3</sup>, semelhante à Igreja Batista de Lagoinha e a Hillsong Church, todavia, mantendo inalterada sua comunhão e militância com as Igrejas que fazem parte da GAFCON.

Até a conclusão deste trabalho Dom Paulo Garcia permanece na liderança da Igreja Episcopal Carismática e o Bispo Miguel Uchôa dá continuidade ao

<sup>3</sup> *Igreja Hipster* é um termo adotado pelo autor para classificar modelos de Igreja surgidos a partir dos anos 2000, que lançam mão de tecnologias, linguagens e roupagem litúrgica moderna, voltadas especialmente para o público jovem, mas que mantêm um discurso conservador, sobretudo, em relação à moral, família e sexualidade.

trabalho iniciado por Dom Robinson na Igreja Anglicana – Diocese do Recife. Já a Diocese Anglicana do Recife é pastoreada por Dom João Câncio Peixoto desde 2013, quando substituiu Dom Sebastião.

Os cismas ocorridos na DAR abriram caminho para a formação de uma espécie de “frente anglicana”, composta por grupos que não apoiam o crescimento do Liberalismo Teológico no Anglicanismo brasileiro. Por outro lado, após os episódios de 2005, percebe-se um maior amadurecimento eclesiológico da IEAB a partir de uma maior transparência em suas posições, vislumbrada principalmente pela regularidade de campanhas voltadas para os Direitos Humanos, e de combate ao machismo, racismo, homofobia e intolerância religiosa.

## REFERÊNCIAS

- AQUINO, Jorge. **Anglicanismo**: uma introdução. Recife: Perfilgráfica, 2000.
- CALVANI, Carlos Eduardo Brandão; OLIVEIRA, Vera Lúcia Simões de. **Nossa identidade**: História e Teologia anglicanas. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- CAVALCANTI, Robinson. **Igreja**: multidão madura. Maceió: Diocese Anglicana do Recife, 2001.
- FREITAS, Sérgio Luiz Gonçalves de; OLIVEIRA, Eli Fernandes de; REGA, Stélio. Brazil: 2. Religious, Ethnic, and Gender Factors Affecting Sexuality. In: FRANCOEUR, Robert T.; NOONAN, Raymond J. (Orgs.). **The Continuum Complete International Encyclopedia of Sexuality**. London; New York: Continuum, 2004. pp. 98-113.
- KICKHOFEL, Oswaldo. **Notas para uma história da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil**. Porto Alegre: IEAB, 1995.
- PRANDI, Reginaldo. **Religiões afro-brasileiras e seus seguidores**. In: Civitas. v. 3, junho, 2003.
- QUEIROZ, C. Morais de. **Ethos anglicano e movimento carismático**: um estudo etnográfico de suas relações. Dissertação de Mestrado em Antropologia – UFPE, Recife, 29 abr. 2004.

# **Pés no barro e mãos à obra: Vida religiosa feminina na região metropolitana do Recife, entre a vivência da fé e o compromisso sócio-político (1970-85)**

*Severina Madalena da Silva<sup>1</sup>*

*Eveton Guilherme Pereira<sup>2</sup>*

## **RESUMO**

Este artigo pretende investigar o engajamento de jovens leigas da Igreja Católica, e sua ação efetiva, no chamado “movimento das favelas”, em meados das décadas de 70 e 80, na região metropolitana da cidade do Recife. O surgimento de novas favelas e a ampliação das já existentes tornou-se intenso na capital pernambucana, a partir da grande cheia da vazante do Rio Capibaribe em 1975. Essa tragédia aumentou o número de desabrigados carentes na cidade, que sem moradia, começaram a ocupar terrenos inativos, modificando assim a geografia da cidade. Surgiram as grandes favelas, muitas das quais tornaram-se, hoje, bairros da região metropolitana da capital. Nesse interim, torna-se efetiva a presença da ação social Igreja Católica, em uma dimensão não apenas caritativa, representada por membros já professos e leigos candidatos à vida religiosa, em sua maioria mulheres, que passam a construir uma relação próxima e significativa com o povo empobrecido, através de sua inserção nas pequenas comunidades carentes, consolidando as orientações do Concílio do Vaticano II (1962-1965) e da Conferência Episcopal de Medellín (1968), que urgiam da Igreja a construção de novos laços com o povo. A pergunta que se pretende responder é como alguns grupos religiosos femininos envolveram-se, através de ações sociais não assistencialistas, na transformação das ocupações em verdadeiras comunidades, no conturbado cenário político que se encontrava nosso país. Para tentar responder à questão, será delineada uma pesquisa bibliográfica, com autores representantes da Teologia da Libertação, além da exploração de registros documentais e imagéticos nos arquivos das comunidades onde essas religiosas viveram inseridas.

**Palavras chave:** Igreja; Estado; Poder; Movimentos de resistência; Ocupação urbana.

---

1 Mestranda em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). E-mail: [smadalenasilva@hotmail.com](mailto:smadalenasilva@hotmail.com)

2 Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). E-mail: [prevetong@gmail.com](mailto:prevetong@gmail.com)

## INTRODUÇÃO

A atuação da igreja junto ao povo empobrecido passou a tomar novos significados a partir do Concílio do Vaticano II, iniciado 1962 e finalizado em 1965, renova a relação da Igreja com povo de Deus (CABRAL, 2008, p. 17).

Leonardo Boff (2011), durante a celebração de quarenta anos de existência da Teologia da Libertação, afirma que ela “representa uma benção e uma boa nova para os pobres”. Ainda de acordo com ele, muitos atuaram junto aos pobres entre as décadas de 60 a 80, período do cenário político governado pelo regime militar em nosso país, motivados pela ideologia da Teologia da Libertação. “A partir da década de 60 se produz uma crise estrutural no pacto Igreja-classe hegemônica” (BOFF, 1998, p. 65). Facultando uma aproximação do povo com a consciência da necessidade de lutar por direitos e pela garantia de espaços na sociedade.

Maria Valéria Rezende (2002), aponta o surgimento de alguns grupos de freiras, que ela nomeia como sendo “Pequenas Comunidades Religiosas no Meio Popular”, jovens postulantes ao noviciado que rompem os muros do convento e optam em “viver no meio do povo” (p. 11-13).

A pesquisa que está sendo desenvolvida tem como foco a Congregação Religiosa Beneditinas da Virgem Maria, um pequeno grupo de freiras e postulantes ao noviciado, que atuaram na Comunidade Planeta dos Macacos, e ainda hoje encontramos representantes deste grupo morando na comunidade.

A comunidade Planeta dos Macacos surgem em meio ao caos que viveu a região metropolitana da cidade do Recife em 1975 com a vazante do Rio Capibaribe, ocasionando uma grande cheia e, sucessivamente, desabrigou diversas famílias que sem terem para onde ir, nem podendo voltar para suas casas, iniciaram um êxodo de “invasão” em algumas áreas da cidade. No Recife, entre as comunidades que as irmãs e as postulantes ao noviciado participaram durante o processo de “invasão”<sup>3</sup> foi: Vila dos Milagres, localizada no Ibura, Vietnã, si-

<sup>3</sup> Invasão e/ou invasores são termos utilizados na época e, durante muito tempo de forma pejorativa, pela mídia e autoridades locais, para definir as pessoas que começavam a ocupar os espaços urbanos da cidade, mesmo quando esses locais não eram de propriedade privada, isto porque esses termos tem um sentido construído com a ideia de “ilegalidade”, por ter o significado em alguns dicionários relacionado também a “força”, e, sendo assim, repassado a sociedade como forma de criminalizar e condenar os que o praticam. Em contrapartida, optamos pelo uso de “ocupantes e/ou ocupação”, por acreditar que mesmo consciente de que não há uma autorização para se estar “ocupando aquele espaço”, mas, assim como nos dicionários, há uma ideia mais branda que perpassa pelo trabalho, fazendo jus ao sentido expresso na

tuada nos Torrões, Planeta dos Macacos, no Curado e, também, outras ações sociais no município de Igarassu.

A pretensão desta pesquisa é aprofundar algumas questões que mobilizam desde as dificuldades do cenário político da época da atuação das irmãs Beneditinas inseridas nas comunidades; desenvolver um trabalho não assistencialista e não excludente, independente da vida religiosa que seguiam os leigos com quem trabalhavam; a presença de Dom Helder Câmara<sup>4</sup>, Arcebispo de Olinda e Recife no período em que as Beneditinas atuaram nas Comunidades, foi relevante como incentivador e apoiador, mas será que, por ele viver monitorado pelo regime militar na época, sua situação comprometia os objetivos de transformação social proposto para as comunidades através do trabalho desenvolvido por irmãs da congregação?

É possível que para encontrar as respostas é preciso de mais do que um artigo, por isso, nesse recorte nos limitamos a apresentar as questões que servirão de mola propulsora da pesquisa que será desenvolvida de forma mais ampla e aprofundada.

## **1 O CENÁRIO PARA LIBERTAÇÃO**

Há uma parte da história política do nosso país que quanto mais se tenta distanciar, mais nos aproximamos das lutas sociais. Não dá para esquecer a história da atuação do regime militar e toda privação e escassez de direitos básicos que foram negados sem o menor pudor pelo governo que se instaurou sob a força da opressão.

No entanto, é neste cenário de caos que ficou institucionalizada a opres-

---

ocupação das comunidades. Contudo, para alguns momentos a palavra invasores e/ou invasão será usada para melhor inferência sobre o que o povo da comunidade sofreu nesse processo que irá ser explanado na pesquisa.

<sup>4</sup> Foi arcebispo de Olinda e Recife, no período de 1964 a 1965. Rezende (2002) o define como o líder do episcopado reformista ou 'profético' (p. 100) Para Cabral (2008) ele "era um episcopo com forte senso de pertença à Igreja (p. 55). Kriskke (1979) reserva um retrato dele a partir do estereótipo de sua aparência que o revela um típico nordestino, no entanto, o autor fala da dificuldade em explicar "como esse homem tão pequeno teve um peso tão grande nas orientações nacionais da Igreja", além de ser "uma das vozes mais influente do Concílio Vaticano II" (p. 14)

são, a perseguição, a tortura e a negação ao povo de ser politicamente ativo, que se inicia em meados da década de 1960 grupos em defesa da cidadania do povo brasileiro, essencialmente em defesa daqueles menos esclarecido e desconhecedor de seus direitos.

Indiscutivelmente, nem todos compartilhavam da mesma opinião ou ideologia, muitos permaneciam passivos diante de todas as atrocidades que o regime político imposto estabelecia. Porém, aos poucos surgiram pequenos grupos que ousaram enfrentar e lutar por dias de libertação.

Em sua maioria, os aguerridos representantes nas comunidades, junto ao povo leigo, seguiam ideologias como a Teologia da Libertação. Boff (2011) afirma que sem pobre e oprimido ela não existe. Nesse interim, a necessidade de fazer uma nova igreja, que atendesse as necessidades mais urgentes foi se fortalecendo diante da realidade social que se configurava no período que a Teologia da Libertação começa a tomar forma.

A despeito das vacilações e dos conflitos, esta compreensão está se impondo ao nível coletivo de todo o corpo episcopal, no âmbito de teoria (visão teológica) e no plano das práticas (pastoral). Foi nos grupos brasileiros de reflexão e calcada sobre as práticas populares que elaborou a base daquilo que se chama hoje internacionalmente de Teologia da Libertação (BOFF, 1998, p. 74).

A relação da Igreja Católica com as questões sociais – necessidades da população - foi sempre um movimento discreto, mas presente em sua atuação. Desde a colonização com as missões de catequisar os índios, atendendo e acolhendo o povo que começava a formar nossa nação, no império, mesmo perdendo o status social, não deixou de apresentar suas preocupações com as questões voltada para o povo e na república com a preocupação em buscar espaço junto ao governo e suas ações solidarias em prol da sociedade confirmava seu declínio a ação social. Afinal, a igreja tem um laço com a sociedade que a faz comprometida com as causas e necessidades sociais na luta pela equidade para todos.

Para Cabral (2008):



Embora deva atuar, sobretudo, em uma esfera que aponta para dimensões transcendentais, a Igreja é uma instituição cuja visibilidade, perceptível em suas numerosas organizações, já está no limiar de um terceiro milênio de existência. Tem sabido articular-se e sobreviver, tem assumido posições diferenciadas face aos conflitos das populações onde tem estado presente. A sua atuação tem sido, sempre e sem qualquer espaço, uma atuação também política (p. 35).

Confiando em novo sentido eclesial, surge alguns grupos de representantes da igreja, juntos ao povo empobrecido e iniciam um trabalho de base nas comunidades. Um deles foram as irmãs da Congregação Beneditinas da Virgem Maria, que são as personagens deste presente artigo. O trabalho incansável a favor dos pobres e com base na Teoria da Libertação e nos movimentos das Comunidades Eclesiais de Bases, a ideia é recuperar o trabalho que foi desenvolvido por elas, que contribuíram na organização do surgimento das favelas na região metropolitana do Recife, no período das décadas de 1970-1980. Buscar-se-á discernir a relação dialógica entre os desafios sociais daquele momento e os conteúdos simbólicos da religião católica.

O grupo de irmãs da Congregação Beneditinas da Virgem Maria, que iniciou seu trabalho com visitas nas comunidades e, diante da realidade que se apresentava, não só intensificou seu trabalho de apoio, como decidiu fazer parte do grupo de “invasores”, indo morar nela. Uma realidade retratada por Rezende (2002):

Na metade dos anos 70, o fato da existência de pequenos grupos de freiras residindo em bairros e povoados pobres, convivendo com o povo pobre e dedicando-se a variadas dioceses do regional NE-II<sup>5</sup> já deixara de ser um simples fato para tornar-se um projeto comum, trans-congregacional (p. 103).

A comunidade denominada Planeta dos Macacos é o campo da pesquisa, foi onde as irmãs e postulantes ao noviciados da congregação, com ajuda dos moradores, articularam as famílias para novas áreas para as construções, abrindo espaços para outras famílias.

5 Regional/região NE II, é definido pela autora como sendo: Alagoas, Pernambuco, Paraíba e R.G. do Norte (pág. 11).

A influência das irmãs Beneditinas da Virgem Maria, passou a ter um significado importante no novo fazer social nas comunidades, além de apresentar uma nova Igreja, o “fazer” religião também começava a se configurar de um novo modelo: o processo dialético entre as religiosas e o povo das comunidades.

As comunidades que surgem na área metropolitana do Recife, por conta do excesso da vazante do Rio Capibaribe – causando uma grande cheia na cidade - ocorrida em 1975, redesenham uma nova geografia da área metropolitana da cidade com os novos moradores que, tendo ficado sem ter onde morar, passaram a ocupar os espaços vazios na periferia. Entre as comunidades que mais teve avanços e onde o trabalho das religiosas se efetivou, foi na comunidade Planeta dos Macacos, enquanto que as outras, apesar do investimento e da tentativas de firmarem o mesmo processo de apoio ao povo, como ocorria na Planeta dos Macacos, não se efetivou como o esperado e idealizado por elas.

Para entender melhor como as irmãs Beneditinas da Virgem Maria, passaram a representar um esteio para cada barraco construído nas comunidades por onde passaram, é preciso conhecer um pouco do percurso, ideologia e os apoios que fizeram parte em sua trajetória. Um deles e talvez o mais importante das bases tenha sido Dom Helder Câmara, cuja presença solidária, as incentivava a um aprendizado para cidadania e ao reconhecimento de cada um como parte integrante de uma sociedade. Ele - Dom Helder - que em seu discurso de posse na Arquidiocese de Olinda e Recife, colocou-se como um nordestino, irmãos de todos os homens e sempre aberto a todos os indivíduos independente de seu credo (CABRAL, 2008, p. 57).

O interesse desse trabalho é apresentar o processo de atuação social da Igreja Católica no Brasil, com foco nas décadas de 1970-1980, a partir das contribuições do grupo das religiosas da Congregação Beneditinas da Virgem Maria, como representantes da igreja nos movimentos sociais de apoio as comunidades que surgiram após a cheia de 1970 na região metropolitana do Recife.

A Igreja passa por uma transformação em sua essência e na prática pedagógica na relação com o povo, parece reconstruir sua história. Inegavelmente, é a organização, de pequenos grupos, mas com fortes representantes, no seio da igreja que vai minando toda a configuração da relação igreja povo – o povo representantes das comunidades: urbanas ou rurais, a verdadeira repre-

sentação do “povo de Deus”. (BOFF, 1986, p. 45)

Para Libanio (1984),

A igreja acompanharia e, de certo modo, responderia ao paradoxo de uma civilização, onde a extensão e uniformidade da organização tecnocrática é compensada pela multiplicação de pequenas comunidades, unidades menores de comunicação humana e de representação de valores comuns (p. 111).

Partindo dessa ideia e acreditando na contribuição importante que os grupos religiosos, representantes de congregações, comunidades eclesiais, paróquias e entre outros, oriundos da base de uma igreja reformulada pela exigência dos leigos que começava a habitá-la na época, é proposto o desenvolvimento da pesquisa desse projeto, que nos instigou para a dedicação na busca de delinear as contribuições na transformação social em um período que marcou geração.

## REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. **O Caminhar da Igreja com os Oprimidos: Do Vale de Lágrimas à Terra Prometida**. 2ª ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. **E a igreja se fez povo**. Ed. Vozes. São Paulo, 1986.

\_\_\_\_\_. **Quarenta anos da Teologia da Libertação**. Disponível em: <https://leonardoboff.wordpress.com/2011/08/.../quarenta-anos-da-teologia-da-libertac...>, 2011. Acesso em 21/08/2016 as 2h15.

CABRAL, Newton Darwin de Andrade, **Onde está o povo, aí está a Igreja?** História e memórias do Seminário Regional do Nordeste II, do Instituto de Teologia do Recife e do Departamento de Pesquisa e Assessoria. Recife: Fundação Antônio dos Santos Abranches, 2008.

KRISCHKE, Paulo José. **A Igreja e as Crises Políticas no Brasil**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1979.

LIBÂNIO, João Batista. **A volta da grande disciplina**. São Paulo: Ed. Loyola, 1983.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org). **Pesquisa Social: Teoria, método e criatividade**. 31. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012.

**REZENDE, Maria Valéria. A vida rompendo muros: carisma e instituição. As Pequenas Comunidades Religiosas femininas inseridas no meio popular no Nordeste.** João Pessoa: Ed. Manufatura, 2002.

# “Quem somos nós?”: um estudo sobre a comunidade do Vale da Imaculada Conceição em Piedade dos Gerais

*Karine Luiza Rezende Silva Araújo<sup>1</sup>*

## RESUMO

O presente estudo se propõe a descrever o que é a Comunidade do Vale da Imaculada Conceição (CVIC), na zona rural de Piedade dos Gerais, a partir do olhar da própria comunidade. O local fica a cerca de 110 km de Belo Horizonte, na região central do estado de Minas Gerais e desde setembro de 1987 tem relatos de aparições de Nossa Senhora. No mesmo ano a comunidade surge nos arredores deste fenômeno religioso. Para que possamos compreender a comunidade, a partir de alguns de seus membros, optamos por uma pesquisa qualitativa e utilizamos o método de Grupo Focal. Primeiramente descrevemos brevemente em que consiste este método. Na sequência, apresentamos o perfil (idade, tempo de comunidade, escolaridade, naturalidade, dentre outros) dos membros da comunidade que participaram do Grupo Focal. Em seguida, apresentamos o olhar da comunidade sobre si, a partir de três aspectos, a saber: a crença na aparição mariana, os aspectos religioso e social da vida em comunidade e, por fim, o papel da comunidade no fim dos tempos e na salvação da humanidade. Como resultado, temos que indica se tratar de uma comunidade religiosa, que não tem a aprovação da Igreja Católica, composta de leigos católicos, que creem na presença e influência de Nossa Senhora no local. Além disso, têm a oração como centro da vida em comunidade. Acreditam ainda, viverem em espírito de fraternidade, apesar de evidenciarem fortes conflitos internos e que acreditam ter uma missão na salvação da humanidade.

**Palavras-chave:** Vale da Imaculada Conceição. Grupo Focal. Aparição mariana. Comunidade

## INTRODUÇÃO

A Comunidade do Vale da Imaculada Conceição, citada a partir de agora como CVIC, fica situada na zona rural de Piedade dos Gerais. O local fica a cerca

---

<sup>1</sup> Mestranda em Ciências da Religião pela PUC Minas - Bolsista CAPES. Integrante do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura da PUC Minas. E-mail: psicologia.karine@gmail.com

de 110 km de Belo Horizonte, na região central do estado de Minas Gerais e, desde setembro de 1987 tem relatos de aparições de Nossa Senhora. A CVIC foi fundada três meses após a primeira aparição e atualmente há cerca de 200 habitantes na comunidade, segundo os moradores.

Para que pudéssemos compreender mais sobre a CVIC, realizamos duas visitas ao local. Na primeira, em 26 de junho de 2016, visitamos a comunidade em dia de aparição (atualmente ocorre em sábados e domingos, próximo às 13 horas e dias festivos do calendário católico). Neste dia, havia uma centena deromeiros e visitantes que rezaram o terço e ouviram as palavras proferidas por Marilda, a vidente.

Na segunda visita, ficamos hospedados na comunidade durante três dias, 10, 11 e 12 de outubro de 2016. Neste período, realizamos todas as atividades comunitárias, no que chamaremos de observação participante, que “não é propriamente uma técnica para coletar dados, mas sim o papel adotado pelo etnógrafo para facilitar sua coleta de dados.” (ANGROSINO, 2009, p. 53).

Após estas visitas, com ênfase na segunda, na qual vivenciamos o dia-a-dia junto à comunidade, destacamos três elementos para compreender a CVIC nos tempos atuais. Estes elementos são a aparição mariana, a vida em comunidade e a crença na salvação da humanidade.

### **1.1 A UTILIZAÇÃO DA TÉCNICA DE GRUPO FOCAL**

Para a análise dos três aspectos identificados, consideramos pertinente que a própria comunidade pudesse dizer sobre como compreendem estes aspectos. Para isto, utilizamos a técnica de Grupo Focal (GF):

A pesquisa com grupos focais tem por objetivo captar, através das trocas realizadas no grupo, conceitos, sentimentos, atitudes, crenças, experiências e reações, de um modo que não seria possível com outros métodos, como, por exemplo, a observação, a entrevista ou questionários. O grupo focal permite fazer emergir uma multiplicidade de pontos de vista e processos emocionais, pelo próprio contexto de interações criado, permitindo a captação de significados que, com outros meios, poderiam ser difíceis de se manifestar.

(MORGAN E KRUEGER *apud* GATTI, 2005, p. 9)<sup>2</sup>.

A operacionalização do GF na comunidade ocorreu durante quatro dias, em fevereiro de 2017. Como critério de inclusão, os participantes deveriam ser maiores de 18 anos, residirem na comunidade e terem disponibilidade para a participação nos encontros. A adesão foi de 25 pessoas<sup>3</sup>, número expressivo uma vez que, na comunidade, segundo os moradores, há cerca de 200 pessoas<sup>4</sup> com idades diversas, o que sugere uma participação de mais de dez por cento das pessoas maiores de 18 anos.

As 25 pessoas foram divididas em três grupos distintos de acordo com a disponibilidade de horários, sendo manhã, tarde e noite. Os grupos tiveram dois encontros de cerca de uma hora e trinta minutos, cada.

Para a sistematização dos encontros, foram elaboradas previamente perguntas que promoveriam discussões sobre os três elementos destacados. Houve a flexibilidade para perguntas que não estavam no escopo e que eram pertinentes ao tema, quando necessário. A condução nos três grupos, não seguiu um padrão estruturado, o que permitiu explorar assuntos singulares que emergiam em cada grupo.

O perfil geral dos membros da comunidade que realizaram o GF apresenta a média de idade de 50 anos. Além disso, a média de tempo na comunidade é de 15 anos. O grupo foi formado por 14 mulheres e 11 homens, ou 56% de mulheres e 44% de homens. As pessoas eram todas brasileiras, porém com nacionalidades em três estados distintos. A grande maioria de Minas Gerais (76%), seguido de São Paulo (16%) e Rio de Janeiro (8%). Todos professaram pertença ao catolicismo, quando questionados sobre sua religião.

Por fim, a escolaridade era bastante heterogênea, sendo composta por ensino fundamental (40%), ensino médio completo (24%), ensino superior (32%), nas áreas de Design de Ambientes, Direito, Letras, Odontologia e Psicologia e, por fim, doutorado (4%), representado por um membro, que realizou seus es-

---

2 Para a compreensão do conceito do método de “Grupo Focal”, indicamos além de (GATTI, 2005); (BARBOUR, 2009).

3 Para um complemento de *quórum* foram aceitas as participações de pessoas que estavam morando na comunidade, mas ainda não eram consideradas como residentes fixos. Estas pessoas são 3 e representam, portanto, (12%) do grupo.

4 Não foram encontrados dados oficiais com o perfil demográfico da comunidade.

tudos na área de comunicação.

De maneira geral, as pessoas foram receptivas ao método, entendendo-o como um meio de fomento ao diálogo entre os membros da comunidade, além de uma oportunidade de conhecer mais sobre a história da CVIC, por meio dos relatos de moradores mais antigos.

Para que fosse preservada a identidade dos membros da comunidade que participaram da técnica, eles foram identificados conforme sistema alfanumérico, utilizando a letra “M”.

Todas as falas foram transcritas na íntegra e os dados produzidos foram analisados e interpretados por meio da análise de conteúdo. Por se tratar de uma pesquisa qualitativa, não se pretendeu uma análise rígida de confrontação entre os grupos, mas sim, a tentativa de traduzir as concepções de alguns dos membros da comunidade sobre a aparição mariana, a vida em comunidade e salvação da humanidade.

## **1.2 O “OLHAR DE DENTRO” DA CVIC**

Como vimos o GF foi utilizado para ampliarmos as percepções acerca da aparição mariana, da vida em comunidade e da crença na salvação da humanidade, a partir do olhar de alguns membros da CVIC.

No que se refere à aparição mariana, muitos participantes relataram experiências pessoais de fé, muitas vezes citadas como “um chamado no coração”. Esta expressão se dá pela crença de terem sido escolhidos e chamados pela própria Virgem para uma missão na CVIC. Como no depoimento de um participante:

Agora pessoalmente eu senti um “apaixonamento” na primeira mensagem. Por isso, sabe quando você se apaixona quando é adolescente? É aquilo. Quando eu era apaixonado, quando me apaixonava e era adolescente, eu só ficava pensando naquela moça, pra mim era tudo. E quando eu cheguei aqui (CVIC), voltou. Eu cheguei aqui, tinha sessenta anos já e apaixonei novamente. Então eu falei, pensei assim, racionalmente é um sinal de Deus que quer resgatar a humanidade e pessoalmente, é uma perfeitíssima irresistível. Pra aqueles que são



chamados, você não consegue ficar longe daqui. Você pode perguntar todos, não tem jeito. Eu voltava e queria vir de volta pra cá. Eu só pensava no Vale, só pensava nela, em Maria. Então quer dizer, eu não via Nossa Senhora, mas meu coração estava ardendo de amor. M. (Grupo 3).

No trecho acima, o participante do GF descreve o seu encantamento a partir de duas perspectivas. A primeira se refere à crença de algo grandioso, a presença de Nossa Senhora na terra para o resgate da humanidade. O segundo diz de uma experiência pessoal, o relato de uma necessidade de estar no local, de ter sido chamado para estar na CVIC. Estas duas perspectivas foram notadas em depoimentos nos três grupos do GF.

Os participantes, ao falarem sobre a aparição mariana, citam também as suas percepções acerca da vidente Marilda. Creem ser ela uma porta-voz do céu, que vê Maria de corpo e alma e que tem como missão a evangelização em massa.

Entretanto, para alguns membros da comunidade, Marilda se torna diferenciada apenas na presença de Maria, porém quando retorna a sua condição humana, traz uma divergência de opiniões sobre a sua importância para a comunidade. Alguns membros citam que sem a vidência se torna mais uma entre eles, já para outros ela sempre se diferencia por ter sido uma escolhida do céu.

Os participantes relatam ainda, como percebem a presença de Nossa Senhora durante as aparições. Identificamos que as percepções estão associadas a aspectos sensoriais. Dentre eles, é citada a importância do silêncio, a presença da “brisa mansa” e a percepção de cheiros de rosas e canela. Além disso, relatos de visões de coisas “sobrenaturais”, tais como mudanças no sol e citações nas mensagens sobre acontecimentos do cotidiano da comunidade.

Além dos aspectos sensoriais, foi enaltecido o conteúdo das mensagens de Nossa Senhora. Segundo alguns dos participantes, este conteúdo seria uma catequese direta do céu. Dentre todos os sinais citados, acreditam que a palavra seja a mais consistente percepção da presença da mãe de Jesus entre eles.

Discutimos também como percebem a influencia de Nossa Senhora no cotidiano da comunidade. Os participantes dos três grupos se utilizaram da metáfora do crescimento de um bebê até a fase adulta para exemplificar esta

influência.

Para a maioria dos membros, senão na totalidade, no início a comunidade era como um bebê que precisava da presença constante da mãe, Maria. Esta presença foi se tornando cada vez menor à medida que a comunidade ia se tornando mais velha. Nos tempos atuais, após trinta anos de sua formação, Nossa Senhora aparece cada vez menos e já anunciou o fim das aparições, sem aviso prévio, uma vez que como adulta, a comunidade poderia caminhar sem esta presença constante.

Como último aspecto sobre a aparição mariana, questionamos sobre as razões pelas quais Nossa Senhora pediu a formação de uma comunidade. Esta questão fez emergir uma multiplicidade de respostas.

Dentre elas, destacamos a crença em uma catequese direta de Nossa Senhora, sem a intermediação de uma instituição religiosa. O resgate da fraternidade e da oração, pois segundo os participantes, estes aspectos estariam se perdendo no mundo atual.

Além disso, a crença de que a CVIC é uma “maquete do mundo”, no qual cada morador representaria um feixe da população mundial e sua vida teria influência direta sobre eles. E ainda, a utilização de outra metáfora, a alusão da comunidade como uma família.

Neste último item, creem que o demônio tenta destruir a família nos tempos atuais e, assim, Nossa Senhora formou a comunidade para que fosse restabelecida a essência familiar, por meio da CVIC. Sobre isto, um participante diz que “Deus criou essa fraternidade pra isso, pra ser modelo pro mundo. Mas tá difícil viu? (Risos).” M. (Grupo 1), o que deixa transparecer um momento de dificuldades para a comunidade.

No primeiro elemento, trouxemos informações sobre a aparição mariana, uma vez que avançamos um pouco mais nas análises. Na sequência, traremos informações mais sucintas sobre a vida em comunidade e a crença na salvação da humanidade, pois as análises são ainda embrionárias.

Na discussão sobre a vida em comunidade, questionamos aspectos relacionados à organização social e às práticas religiosas. Cabe ressaltar, que as pessoas da comunidade têm casas individuais, mas há também ambientes co-

munitários que exigem tarefas como limpeza das capelas e áreas comuns, participação na padaria e refeitório, divulgações da comunidade em canal do *youtube*, site, *webrádio*, palestras contra o aborto, entre outros.

No local, não há comércio, segundo eles, a pedido de Nossa Senhora. Assim, têm um refeitório comunitário e uma padaria que atende aos membros da comunidade e também aromeiros e visitantes. Os alimentos e peças de vestuário são recebidos por doações.

No que se refere à organização social, os participantes do GF relatam que não há uma hierarquia humana no local, apesar de que alguns disseram que se houvesse, seria da vidente ou do pai dela, Senhor Antônio. Acreditam que a comunidade é “coordenada” pela figura de Maria. Assim, as pessoas fazem as atividades comunitárias quando e se quiserem. Cada um pode manifestar seu interesse, de acordo com os dons, que podem ser traduzidos aqui como habilidades.

Como são livres para fazerem as atividades, revelam que alguns ficam sobrecarregados, pois no geral, são sempre os mesmos que se disponibilizam para realizar as tarefas comuns. Neste aspecto, citam o individualismo como uma das maiores dificuldades encontradas na CVIC, nos tempos atuais.

Em relação ao aspecto religioso da vida em comunidade, citam a oração do rosário e da divina misericórdia como as maiores devoções da CVIC. Em sua rotina de orações diárias está a da manhã, que dizem ter sido ensinada pela Virgem, o rosário dividido em quatro mistérios que ocorrem ao longo do dia, o terço da divina misericórdia, as que antecedem as refeições e, por fim, a participação diária na Santa Missa, que ocorre na cidade de Piedade dos Gerais.

Cabe ressaltar, que apesar de se reconhecerem como católicos e participarem dos sacramentos na cidade, não têm o reconhecimento da Igreja Católica. Desse modo, se intitulam como uma comunidade religiosa católica, porém sem o reconhecimento oficial da instituição.

Os participantes citam ainda que oração se define por orar e agir, dividindo a palavra a partir de dois sentidos. Assim, creem que através do trabalho também estão em oração. E, para além, colocam a oração como o centro de suas vidas e creem que todo o resto será acrescentado, pois a maior função da comunidade é rezar para o mundo.

No que se refere à crença na salvação da humanidade, acreditam que haverá uma segunda vinda de Jesus na terra, que intitulam como o triunfo do imaculado coração de Maria, e que de alguma forma contribuirão para isso, por meio de suas orações. Pois, é através delas que pedem graças e conversão para todos.

Acreditam ainda que estamos no fim dos tempos, no qual o mundo não irá acabar, mas será transformado, pois o bem vencerá o mal. Assim, têm como missão contribuir, por meio das orações, para triunfo do imaculado coração de Maria, a segunda vinda de Jesus, o que justificaria para eles a existência da CVIC.

## **CONCLUSÃO**

Os encontros de GF nos fizeram perceber uma forte devoção de alguns dos membros da comunidade, mas que não é estendido a todos, pois há apenas uma parcela que vive e crê na presença de Maria entre eles.

Identificamos muitos conflitos na comunidade, sobretudo pelo individualismo. O que os diferencia parece estar mais na teoria do que na prática. Apesar dos esforços dos participantes do GF em sustentar as suas convicções, percebemos nas falas que são poucos os engajados nos aspectos social e religioso da comunidade, bem como as justificativas parecem se sustentarem mais em crenças que foram passadas entre as gerações.

No discurso, a comunidade se diferenciaria do restante do mundo, mas na prática, não foram encontrados elementos que justifiquem essa diferenciação. Por exemplo, a ausência de hierarquia citada, verificamos que em assuntos de maior complexidade a vidente sempre é acionada, o que sugere uma “liderança oculta”.

Como resultado, temos que indica se tratar de uma comunidade religiosa, que não tem a aprovação da Igreja Católica, composta de leigos católicos, que creem na presença e influência de Nossa Senhora no local. Além disso, tem a oração como centro da vida em comunidade. Acreditam ainda, viverem em espírito de fraternidade, apesar de evidenciarem fortes conflitos internos, e ter uma missão na salvação da humanidade, pelo triunfo do imaculado coração de

Maria, ou seja, a segunda vinda de Jesus.

## **REFERÊNCIAS**

ANGROSINO, Michael. **Etnografia e observação participante** (Coleção Pesquisa qualitativa / coordenada por Uwe Flick) – Porto Alegre: Artmed, 2009. ISBN 978-85-363-2053-3

BARBOUR, Rosaline. **Grupos Focais**. Tradução de Marcelo Figueiredo Duarte. Porto Alegre: Artmed, 2009.

GATTI, Bernardete Angelina. **Grupo focal na pesquisa em ciências sociais e humanas**. Brasília: Líber Livro Editora, 2005.

# FT6 - Novos movimentos religiosos e espiritualidades não religiosas



## Coordenadores:

Prof. Dr. Clóvis Ecco – PPGCR PUC Goiás/GO

Prof. Dr. Flávio Senra – PPGCR - PUC Minas/MG

Fábio Leandro Stern – Doutorando PUCSP/SP

José Álvaro Campos Vieira – Doutorando PPGCR - PUC Minas/MG

**Ementa:** As novas expressões religiosas e as espiritualidades “não religiosas” fogem dos padrões usuais de como a religião tem se manifestado socialmente e compreendida nos meios acadêmicos. Constituem um instigante desafio aos estudos de religião. Este Fórum Temático tem como objetivo acolher trabalhos que busquem compreender as características assumidas pela religião na sociedade contemporânea, a partir de diferentes perspectivas teóricas no âmbito da teologia e das ciências das religiões. Almeja lançar luz sobre as bricolagens e interlocuções feitas pelos novos modos de lidar com a espiritualidade na sociedade atual, as denominadas espiritualidades “não religiosas”, as novas religiões e os processos de privatização da religião. Pretende reunir tanto trabalhos que lidam com dados empíricos, como também aqueles que levantam questões teóricas pertinentes. Serão aceitas as comunicações frutos de pesquisa sobre as novas formas de espiritualidade, os “novos movimentos religiosos” e as transformações, arranjos, rearranjos, diálogos e interlocuções feitas no âmbito das espiritualidades não religiosas.

# Crenças e descrenças da contemporaneidade: o caso dos estudantes da puc-goiás<sup>1</sup>

*Clóvis Ecco*<sup>2</sup>

*José Reinaldo F. Martins Filho*<sup>3</sup>

## RESUMO

Neste trabalho pretende-se analisar os resultados obtidos da pesquisa realizada junto a oitenta estudantes pertencentes a três cursos de graduação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, nos anos de 2015 e 2016, com vistas a compreender a dimensão religiosa destes estudantes e, sobretudo, o maior ou menor impacto do ateísmo sobre a juventude universitária local. Para isso, procedeu-se ao estudo de caso tomando como método de coleta de dados o preenchimento de um formulário. Em seguida, as respostas foram reunidas em categorias, a fim de favorecer a interpretação do material obtido. A respeito dos resultados, julgou-se considerável o grupo dos denominados “crentes sem religião” que, a despeito dos que se consideraram ateus – uma pequena minoria no total dos entrevistados – logrou a terceira posição em termos quantitativos, o que representou aproximadamente 14% do total da população pesquisada. Entre os possíveis indicadores para o crescimento deste grupo, considera-se o processo de secularização e crise de plausibilidade pelo qual as instituições religiosas têm passado nas últimas décadas. Isso para não mencionar a ênfase no aspecto individual operado desde o início da modernidade, com contornos claramente notados sobre a sociedade contemporânea, para a qual os antigos vínculos comunitários parecem não mais vigorar. Este e outros aspectos serão considerados pela análise que segue. Em suma, ao contrário do que se acreditava, crença e descrença são horizontes maleáveis de análise que, em grande medida, interpenetram-se mutuamente, permitindo que o secularismo brasileiro se constitua como um novo universo possível para o exercício da religiosidade.

**Palavras-chave:** Estudantes universitários; Ateísmos; Crentes sem religião; PUC Goiás.

---

1 Este artigo representa o resultado parcial de uma pesquisa realizada junto aos estudantes da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, com autorização do respectivo Comitê de Ética em Pesquisa, sob número CAAE: 48968115.4.0000.0037.

2 Doutor em Ciências Sociais e da Religião pela PUC Goiás. Professor Titular e Coordenador no Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da PUC Goiás. Autor de artigos e livros pertinentes à área.

3 Doutorando em Ciências da Religião pela PUC Goiás. Mestre em Filosofia (2014) e em Música (2016), ambos pela UFG. Especialista em Sociologia da Religião. Professor de Filosofia no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG) e na PUC Goiás.



## 1. PRESSUPOSTOS PARA A ANÁLISE

Consoante ao que demonstram os dados do censo do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) de 2010<sup>4</sup>, podemos ler o resultado de nossa pesquisa realizada junto aos jovens estudantes da PUC Goiás. Considerando o número total dos participantes, a margem dos que praticam alguma atividade religiosa constitui praticamente o dobro daqueles que afirmaram não fazê-lo. Entre as principais atividades desenvolvidas pelo grupo dos religiosos estão: ler a Bíblia, ir à missa ou ao culto e outros tipos de orações cristãs praticadas individualmente. De igual modo, também verificamos significativas respostas no tocante à imagem de Deus/divindade que estes estudantes demonstram possuir. À semelhança do que pode ser observado nas religiões monoteístas, prevalece a ideia de uma divindade masculina, no mais das vezes identificada à figura paterna, donde provém toda proteção e estabilidade. Raros depoimentos fizeram exceção a essa regra, sendo representativas concepções de Deus como mãe, energia, força, poder e família.

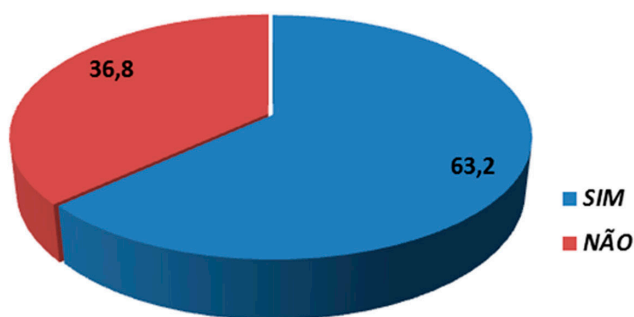


Gráfico 1: Porcentagem de Pesquisados que praticam Atividade Religiosa

Fonte: os autores

Por conseguinte, entre os dados mais expressivos para nossa discussão observamos o acentuado aumento na variedade de religiões evocadas pelos jovens participantes em comparação com a religião de seus genitores. Enquanto o número comum de religiões dos pais e mães não passou de 9 e 6, respectivamente, no caso dos filhos chegamos a um total de 13. Caso comparemos o número de religiões dos filhos ao de suas mães, por exemplo, trata-se de um aumento de mais de 100%. Com o advento do pluralismo religioso, contudo,

<sup>4</sup> Ver dados do IBGE 2010 referentes ao percentual de pluralismo religioso. Fonte: [http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=to&tema=censodemog2010\\_relig](http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=to&tema=censodemog2010_relig)

também constatamos o crescimento daqueles que se reconhecem ateus ou sem religião. O percentual dos que afirmam crer, embora não possuam vinculação a nenhuma instituição específica corresponde ao terceiro maior número percentual do grupo estudado – sendo praticamente equivalente a adesão por parte de ambos os sexos. Além disso, caso tomemos em comparação o gráfico de crença dos pais e mães dos estudantes consultados, é possível perceber a inexistência de descrentes/ateias no grupo das mães – isso na contramão do que se observa em se tratando da geração consultada, com relevante número de mulheres autodenominadas ateias ou sem religião.

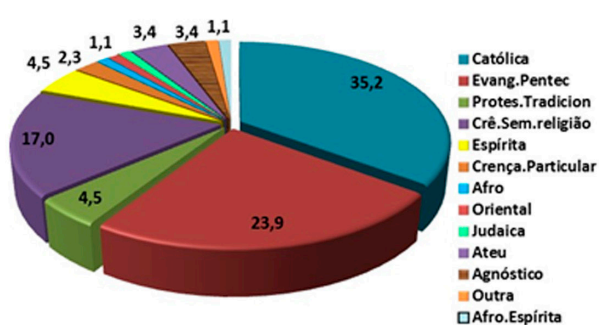


Gráfico 2: Porcentagem de Entrevistados por Religião  
Fonte: os autores

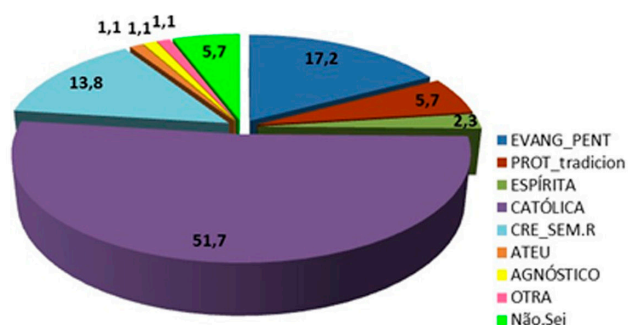


Gráfico 3: Porcentagem da Religião dos Pais dos Entrevistados  
Fonte: os autores

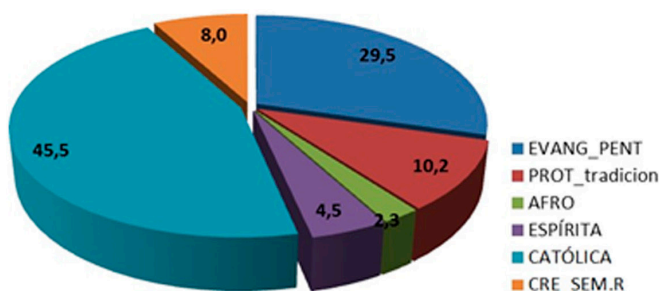


Gráfico 4: Porcentagem da Religião das Mães dos Entrevistados  
Fonte: os autores

Enfim, com respeito à crença e à descrença generalizadas, tanto o resultado do senso de 2010, quanto nossa pesquisa de campo indicaram não apenas para o crescimento no número dos ateus, mas para o surgimento de uma nova categoria de análise para as Ciências da Religião, como segue: os crentes sem religião. Isto pode ser um forte indício de que o processo de secularização, como uma das principais características da pós-modernidade, não será repre-

sentado no Brasil com as mesmas consequências que adotou em outros cantos do mundo. Ao contrário, a crença religiosa parece subsistir como um importante instrumento de manutenção de sentido não apenas em nível individual, mas social. Tal fenômeno esboça novas formas para o seu exercício, nas quais a antiga ordem e hegemonia institucional parecem lograr cada vez menos espaço. Desse modo, apesar de não nos sentirmos em condições de antecipar qualquer estimativa para o futuro (a longo ou curto prazo), especularemos, a seguir, dois dos motivos que, conforme nosso entendimento, contribuíram decisivamente para o atual estado da questão: a crise de plausibilidade religiosa e o advento das discussões de gênero.

## **2 O DEBATE ESTÁ ABERTO**

Ao longo dos últimos séculos as instituições religiosas construíram verdadeiros monopólios sobre a dinâmica da vida na sociedade ocidental. Tais monopólios legitimaram tanto a existência individual, quanto coletiva, como denuncia Berger (1985, p. 147): “sair do mundo, tal qual a religião o definia, era entrar numa escuridão caótica, na anomia, possivelmente na loucura”. Este entendimento, no entanto, foi seriamente colocado em xeque pela pós-modernidade. Como estágio superior ao encantamento com o mundo e consigo mesmo, operado desde meados do século XVII, o homem contemporâneo experimenta um novo estágio de sua existência. Nesse sentido, a época atual traz em si a marca da crise, da crise de uma subjetividade unilateralmente racional à decadência das instituições antes responsáveis por sua manutenção<sup>5</sup>. À crise do humano sucederam-se a suspensão dos valores e, por acréscimo, a falência das instituições, o que nos faz articular os conceitos de secularização e crise da plausibilidade como fortes cooperadores para o gradual crescimento no número dos ateus e crentes sem religião.

Conforme a definição de Berger (1985, p. 119), “por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos”. Noutras palavras, trata-se

---

<sup>5</sup> Como bem pudemos observar em nosso artigo sobre Feuerbach (cf. ECCO, MARTINS FILHO, 2016).

da progressiva dessacralização do mundo operada pelas investidas de um contexto fruto de tantas crises. Isso, no entanto, não significa que o processo de secularização tenha alcançado com igual impacto as diferentes sociedades modernas. Na verdade, em se tratando da América Latina, por exemplo, o influxo da modernidade parece ter custado a chegar. Uma vez entre nós, porém, tomou como uma de suas principais características a mobilidade religiosa<sup>6</sup> – um fenômeno cada vez mais presente nas instituições, responsável, inclusive, pelo surgimento e pela conservação de novas experiências de crença – autônomas e desinstitucionalizadas, como é o caso dos que se denominam crentes sem religião. Isso nos faz recordar a afirmação do sociólogo brasileiro Flávio Pierucci (2004, p. 21): “secularização sim, mas com mobilização religiosa acrescida. Efervescência religiosa sim, mas por causa do aprofundamento da secularização”.

De fato, o considerável crescimento no número dos ateus e sem religião parece reforçar a tese de Berger, segundo a qual “a crise da teologia na situação religiosa contemporânea baseia-se numa crise de plausibilidade que precede qualquer teoria. Isto é, a plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade é posta em questão por pessoas comuns sem nenhum conhecimento ou mesmo interesse por teologia” (BERGER, 1985, p.165). No contexto da secularização, não é mais necessário passar pelo crivo ou a chancela do especialista religioso, o teólogo ou o sacerdote, para se chegar à conclusão de fracasso de um ou mais elementos substanciais para o simbolismo de alguma religião. Dada a centralidade no aspecto individual, qualquer pessoa se considera em condições de julgar a validade ou invalidade de determinada crença ou segmento religioso<sup>7</sup>. Num mesmo sentido, para Nunes (2004, p. 31), “essa possibilidade de escolha [...] abre espaço para uma avaliação da religião e de seus funcionários, em parte desmistificando-os. Porque se pode migrar para qualquer religião, tornou-se aceitável social e culturalmente afirmar”: sou ateu/sem religião.

Uma vez que salientamos a grande ênfase no individualismo proposta

---

<sup>6</sup> Cf. Jean-Pierre BASTIAN, *La mutación religiosa em America Latina*, 1997.

<sup>7</sup> De fato, para Berger (1985, p. 139), “a ‘crise de credibilidade’ na religião é uma das formas mais evidentes do efeito da secularização para o homem comum. Dito de outro modo, a secularização acarretou um amplo colapso da plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade. Essa manifestação da secularização a nível de consciência [...] tem seu correlato a nível socioestrutural. Subjetivamente, o homem comum não costuma ser muito seguro acerca de assuntos religiosos. Objetivamente, ele é assediado por uma vasta gama de tentativas de definição da realidade, religiosas ou não, que competem por obter sua adesão ou, pelo menos, sua atenção, embora nenhuma delas possa obrigá-lo a tanto. Em outras palavras, o fenômeno do ‘pluralismo’ é um correlato socioestrutural de secularização da consciência. Essa relação pede uma análise sociológica.”

pela secularização, faz-se necessário também esclarecermos que tal fenômeno implica no surgimento de uma nova categoria de *crente*: o “fiel-infiel”. Junto à capacidade de um juízo crítico em relação à instituição instala-se a independência religiosa, no sentido de não mais se poder encontrar o pertencimento antes indicado como *conditio sine qua non* para a imposição de identidade: sou católico, sou evangélico, sou espírita. Dado que nada mais se aplica em caráter de obrigatoriedade, também os dogmas e demais preceitos tornam-se sinônimos de pouca aceitação e adesão por parte dos adeptos. Aliás, talvez este possa ser considerado como outro fator responsável pela expansão de religiosidades cuja matriz teológica subsiste na tradição oral – tais como as religiões afrobrasileiras – bem como às novas experiências dos crentes sem religião ou, mesmo, dos ateus. Se o “desencantamento do mundo”, para usarmos a expressão de Weber (2004), ocasionou o desencadeamento de problemas “nômicos” singulares para o Ocidente, a pós-modernidade encontrou, justamente na esfera do individual, o porto seguro provisório, a estabilidade necessária para dar continuidade à normalidade da vida cotidiana. A cada novo desafio, um novo sentido é atribuído a partir de cada esfera individual:

[...] esse tipo de universo dá uma grande segurança ao indivíduo. Para falarmos em termos negativos, trata-se de um universo que oferece barreiras muito eficazes contra a anomia. Isso não quer absolutamente dizer que nada de terrível possa acontecer ao indivíduo ou que lhe está assegurada uma felicidade permanente. Quer dizer que tudo o que venha a acontecer, embora possa ser terrível, *tem sentido* para ele, por estar relacionado ao significado último das coisas (BERGER, 1985, p.127).

Em linhas gerais, podemos resumir que a secularização colocou o ser humano em uma situação inteiramente nova. Quem sabe pela primeira vez na história da humanidade as legitimações religiosas perderam sua plausibilidade, e isso não apenas para uns poucos intelectuais reduzidos a um grupo restrito, mas para as amplas massas sociais. Apesar de o problema ter se imposto para vários teóricos de nossa época, integrantes das mais diferentes áreas do conhecimento, também é preciso admitir que seu alcance se estendeu às parcelas mais populares, isto é, ao grupo das pessoas comuns que, embora não muito afeitas a especulações teóricas/teológicas, também procuravam na reli-

gião uma maneira de resolver os seus problemas de ordem existencial e prática. Isso porque o “colapso das estruturas alienadas da cosmovisão cristã liberou movimentos de pensamento crítico que radicalmente desalienaram e ‘humanizaram’ a realidade social [...], conquista esta que frequentemente se deu ao preço de uma severa anomia e ansiedade existencial” (BERGER, 1985, p.137-138). Se o alto preço pago pelo desencantamento originado de uma capacidade crítica ilimitada, à qual tudo estaria sujeito, foi a anomia, tornou-se urgente a criação de espaços oportunos para as novas e, por ora, instantâneas ligações com o âmbito do simbólico. Outra vez encontramos aqui uma chave de acesso para a compreensão do crescimento do número daqueles que se declaram ateus ou crentes sem religião.

Em segundo lugar, também é preciso levar em consideração o desenvolvimento das discussões referentes à relação de gênero, sobretudo em face do surgimento de mulheres declaradamente ateias e sem religião – fenômeno inobservado em gerações do passado (pelo menos não com a publicidade de agora). Como têm sublinhado vários autores e autoras (cf. ERICKSON, 1996), algumas concepções de sagrado – e particularmente as que opõem o sagrado ao profano – trouxeram consigo uma concepção hierarquizada de sociedade, para a qual alguns são considerados privilegiados em relação aos demais. No contato entre homens e mulheres esta concepção parece ter sido levada à sua máxima potência, como podemos notar em estruturas como o casamento, a divisão do trabalho, empreendida por critérios meramente sexuais, e a educação dos filhos como formas de manutenção dessas hierarquias. As últimas décadas, no entanto, foram marcadas pelo advento de teorias com vistas à rediscutir o lugar da mulher na sociedade, fomentando a igualdade de condições tanto no universo do trabalho, quanto na emancipação da vontade. Mulheres e homens passam, pouco a pouco, a ser enxergados como equivalentes no que respeita à capacidade de decidirem por si mesmos o seu próprio futuro, ao ponto de, segundo nos parece, desvelar-se a possibilidade de um significativo número de mulheres ateias. Entre aquelas que se declaram crentes sem religião este quantitativo pode ser ainda maior, equilibrado, par a par, com o percentual dos homens. Trata-se de um horizonte cuja compreensão exige maior dedicação por parte dos pesquisadores, de modo que aqui apenas ousamos apontá-lo, sem maior compromisso com o seu ulterior desenvolvimento.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A fim de concluirmos, caso permaneçamos fieis às nossas perguntas iniciais – que pretendiam verificar se as teodiceias ainda conseguem justificar os grandes desafios da contemporaneidade, bem como aferir a proporção de ateus entre a população pesquisada – precisamos admitir que, embora no influxo da pós-modernidade a descrença religiosa possa ser considerada uma realidade crescente entre os jovens pesquisados será de igual modo necessário ressaltar o valor atualmente atribuído à crença. Cada vez mais indivíduos ensaiam novas formas de se portarem na tessitura social, o que, mormente, também inclui o universo das crenças e das religiões. O apelo por transcender-se, isto é, por romper o ciclo anódino da vida cotidiana – finalidade especialmente alcançada pela via religiosa – contribui para a manutenção e validação das teodiceias enquanto legítimas respostas aos problemas enfrentados pelo ser humano na contemporaneidade. Isso não impede, contudo, que tanto a crença, quanto a descrença passem a expressar-se sob novas roupagens, forçando-nos, aliás, a romper os antigos limites tradicionalmente impostos entre crentes e ateus. Apesar de o número de crentes sem religião ser o que mais fortemente chamou a atenção em nosso estudo, a pluralidade de denominações religiosas evocadas pelos estudantes pesquisados atesta o surgimento e a expansão de outros prismas de análise, a esta altura não apenas focados nas antigas formas de hegemonia social, tal como era representado pelo cristianismo católico como religião oficial, mas aberto às mais diversas influências e formas de expressar a crença.

## REFERÊNCIAS

BASTIAN, Jean-Pierre. *La Mutación Religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. (Colección Popular n. 529)

BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985. (Coleção sociologia e religião; 2)

ECCO, Clóvis; MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe. “Ateísmo e Religião em Ludwig Feuerbach: uma aposta na essencialidade do humano”. In. *Caminhos*, v. 14, n. 2, jul/dez, 2016. pp. 325-342.

ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião*. São Paulo: Paulinas, 1996.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE).  
Censo

Demográfico 2010: Religião – Amostra. Disponível em <http://www.ibge.gov.br/estadosat/te>

[mas.php? sigla=to&tema=censodemog2010\\_relig](http://www.ibge.gov.br/estadosat/te/mas.php?sigla=to&tema=censodemog2010_relig) Acesso em 26/06/2017.

NUNES, Maria José do Rosário. “O catolicismo sobre o escrutínio da modernidade”. In. SOUZA, Beatriz Muniz de; Martino, Luís Mauro Sá (Orgs.). *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2004.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “Secularização e declínio do catolicismo”. In. SOUZA, Beatriz Muniz de; Martino, Luís Mauro Sá (Orgs.). *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2004.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa. Brasília: UNB; São Paulo: imprensa oficial, 2004. VI.



# Espiritualidade e niilismo: uma análise da pós-modernidade a partir do pensamento de Vattimo e Ferry

*Douglas Willian Ferreira<sup>1</sup>*

## RESUMO

O seguinte trabalho se propõe a analisar o surgimento de espiritualidades não religiosas a partir da situação niilista que assola o homem pós-moderno. Numa tal empreitada, tomar-se-á como arsenal teórico o pensamento de dois filósofos contemporâneos, a saber, o francês Luc Ferry e o italiano Gianni Vattimo. Diante do niilismo, do fim da metafísica e do declínio das verdades violentas, bem como, do processo de secularização o homem se vê numa situação de total falta de sentido. Nesse cenário, os autores supracitados traçam caminhos que permitem a esse homem viver bem em tempos aparentemente sombrios. De um lado, Luc Ferry propõe uma espiritualidade laica, pautada num humanismo do homem-Deus, da transcendência na imanência, bem expressa nas ações humanitárias. De outro, Vattimo afirma a possibilidade de uma prática cristã não religiosa, distante dos comportamentos dogmático-religiosos, pautada num pensamento fraco que é sobretudo hermenêutica. Para ambos, o amor agápico, ou caritas, estruturam uma nova espiritualidade em tempos da Morte de Deus. A partir da análise bibliográfica desses autores, o que se buscará atestar é o modo como o surgimento de novas espiritualidades não religiosas se torna a resposta do homem pós-moderno diante da situação niilista que vivem.

**Palavras-Chave:** Niilismo. Sentido. Espiritualidade. Amor.

## INTRODUÇÃO

A morte de Deus caracteriza um momento de transformação do pensamento filosófico e da influência das estruturas metafísicas sob a vida do homem. Isso implica em uma mudança que extrapola as questões pertinentes

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciência da religião – área de concentração: Filosofia da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora – Bolsista CAPES – e-mail: douglasinvictus@hotmail.com

à filosofia, uma vez que esbarra também na problemática religiosa. A morte de Deus inaugura um novo tempo para a religião ou retrata uma superação do religioso? O niilismo resultante desse deicídio permite ao homem ainda falar acerca de espiritualidades, de fé e de crenças? Na busca pela resposta a tais questões, essa comunicação toma como aporte teórico o pensamento de dois filósofos contemporâneos, a saber, Luc Ferry e Gianni Vattimo. O intuito é mostrar as novas manifestações do religioso, a partir de um cristianismo não religioso resultante de uma hermenêutica niilista, bem como, a possibilidade de espiritualidades não religiosas, como a espiritualidade laica proposta por Ferry.

## **1 A SITUAÇÃO NIILISTA DO HOMEM PÓS-MODERNA**

Certamente a “morte de Deus” e o conseqüente niilismo dela resultante são acontecimentos que caracterizam o profícuo contexto do desenvolvimento de novas espiritualidades. Vattimo afirma que “para Nietzsche, o anúncio da morte de Deus não fecha definitivamente o discurso relativo à religião” (VATTIMO, 2004, p. 20), uma vez que a morte de Deus é antes a superação do discurso metafísico e do Deus moral; é também o fim de uma ordem ideal do mundo, de um reino de essências (VATTIMO, 2004); é a morte do Deus dos filósofos que abre uma renovada vitalidade da religião (VATTIMO, 2004, p. 24). A morte de Deus liquida as bases filosóficas do ateísmo e promove a abertura da polissemia do sagrado e de novas espiritualidades, na medida em que

não denuncia a ‘superstição religiosa’ em nome de uma ideologia de substituição, ele (Nietzsche) não enfrenta Deus sob a bandeira de uma ‘outra verdade’, enfim, mais consoladora porque mais lúcida, a das Luzes, do progresso, da ciência ou do socialismo, mas é a noção de ‘ideal’ enquanto tal, que ele pretende arruinar definitivamente (FERRY, 2004, p. 67).

Desse modo, a morte de Deus aponta para o fim da metafísica e o conseqüente enfraquecimento do pensamento, pois, nenhuma verdade se sustenta mais, e Vattimo afirma que, nesse contexto, qualquer reivindicação pela

‘verdade mais verdadeira’ é uma atitude patética e violenta. Segundo o filósofo italiano “o mundo em que a verdade tornou-se fábula é, de fato, o lugar de uma experiência que não é ‘mais autêntica’ do que a experiência aberta pela metafísica. Essa experiência não é mais autêntica porque a autenticidade mesma – o próprio, a reapropriação – desvaneceu com a morte de Deus” (VATTIMO, 2002, p. 11). Mas o fim da metafísica acarretado por esse deicídio não é, segundo Vattimo, descoberto pela filosofia de forma autônoma, pois a filosofia só chega a pensar o ser como evento e como enfraquecimento a partir da herança da mensagem judaico-cristã (VATTIMO, 2004, p. 59).

Nesse sentido, para o filósofo italiano, o pensamento pós-metafísico é um fenômeno de espiritualização<sup>2</sup> em que a secularização se caracteriza como um deslocamento para um plano laico daquilo que até então era estritamente sagrado, eclesial e sacramental. Esse ambiente de metaforização da linguagem, ou seja, o fim da ideia de correspondência entre o que é dito e o objeto, característica e fundamento da verdade, garante a abertura e a possibilidade de interpretações. Isso acontece, porque a liberação da metáfora é a emancipação da subordinação dos sentidos próprios e da afirmação de verdades fortes. Esse ambiente nihilista é propício para o desenvolvimento de novas espiritualidades como aquela que aqui se analisará, a saber, a espiritualidade laica de Luc Ferry.

## **2 ESPIRITUALIDADE LAICA: UMA REINTERPRETAÇÃO DO CRISTIANISMO SOB A LUZ DA LIBERDADE**

A proposta de uma espiritualidade laica em Ferry esbarra, em muitos aspectos, no cristianismo. Nas considerações finais de sua obra *O Homem-Deus* (2012b), Ferry assume que sua proposta de um humanismo espiritualista é uma reinterpretação do cristianismo. O autor começa por afirmar que esse humanismo é uma reinterpretação dos principais conceitos da religião cristã, sob a luz da liberdade. Ferry então aponta cinco argumentos que pesam a favor da reordenação do religioso nesse prisma:

Primeiramente “é sobre uma base humana que ela (a espiritualidade)

---

<sup>2</sup> Falar das três idades da interpretação em paralelo às três pessoas da santíssima trindade

reinstaura a categoria religiosa do Além da vida humana” (FERRY, 2012b, p. 201). Essa base, afirmará Ferry, é o amor, pois o amor é tão forte, a ponto de fazer com que o homem se sacrifique pelo outro, e desse modo, o amor o leva a transcender a materialidade do mundo. Em segundo lugar, “não somente o humanismo transcendental coloca valores que se situam além da vida, mas o faz sem precisar recorrer a uma demonstração suscetível de fundar esse gesto na razão” (FERRY, 2012b, p. 201). Desse modo, Ferry afirma que há valores superiores à vida que não se fundamentam na razão, mas em Ágape. Contudo, como o autor entende esse Ágape?

Ao laicizar ágape, Ferry o compreende como sendo dom, dádiva, entrega gratuita pelo outro. O acontecimento dessa laicização do amor pode ser notado a partir da história do matrimônio, que deixa de ser algo arranjado pela família ou pela sociedade e se torna questão de escolha e de liberdade. Com isso, surge o amor no seio da vida conjugal, e por extensão, na vida familiar e social.

A terceira característica da espiritualidade laica, herdada do cristianismo é o fato de que “as transcendências, encarnadas na imanência de uma consciência eternamente misteriosa para si mesma, reúnem os seres humanos entre si” (FERRY, 2012b, p. 203) ou seja,

da religião, o humanismo transcendental, então, conserva o espírito, a ideia de um laço de comunidade entre os homens. Esse laço, simplesmente, não se situa mais em uma tradição, em uma herança imposta a partir do exterior, em um ponto anterior à consciência, mas posterior (FERRY, 2012b, p. 203).

Então, o sagrado aparece no humanismo do homem-Deus no seio da própria humanidade. “Se o sagrado não se enraíza mais em uma tradição cuja legitimidade estaria ligada a uma Revelação anterior à consciência, é preciso agora situá-lo no coração mesmo do humano” ( FERRY, 2012b, p. 204). Contudo, essa ideia de um ser humano sagrado cria um paradoxo para o humanismo “pois é de dentro da temporalidade, na qual ele está totalmente imerso, que ele se sente chamado por algo de fora, do qual ele tudo ignora, exceto que isso o chama” (FERRY, 2012b, p. 204), ou seja, o homem é um ser temporal que faz

a experiência de um amor que lhe tira da temporalidade, que o lança para a dimensão do espírito. O quarto aspecto está na ruptura com a tradição, uma vez que “o nascimento da vida sentimental moderna, a fundação afetiva das mais preciosas relações humanas estava ligada à saída de uma religião que pretendia transmitir uma mensagem de amor” (FERRY, 2012b, p. 205). E aqui, segundo Ferry, se tem um novo paradoxo uma vez que a religião do amor pretendia transmitir a mensagem do amor, mas essa mensagem não se tornava ação e fracassava por estar intimamente ligada à letra não sendo posta em prática na sua totalidade.

Nesse sentido, é necessário superar essa religião dogmática, de modo que, o humanismo do homem-Deus retoma um modo religioso, distinto desse modo tradicional. Assim, Ferry quer se distanciar de toda e qualquer forma de reafirmação de uma espiritualidade atrelada aos componentes dogmáticos e institucionais da religião. De que modo isso aconteceria? A partir da filosofia que é a garantidora da liberdade do espírito e auxilia o homem na busca pelo sentido da vida.

Segundo o autor, as religiões da lei estão fadadas ao declínio e ágape é que permite uma nova maneira de o homem trabalhar e aperfeiçoar sua espiritualidade. Esse amor, lança o homem para fora de si, promove mudanças, age em favor dos necessitados, abraça o estrangeiro e desconhecido. Prova disso é o surgimento de tantas organizações humanitárias e, ainda mais recente, do empenho de tantos governantes em assumir, como sua, a responsabilidade diante dos problemas da imigração, de tanta perseguição política e religiosa, como se tem visto no oriente.

Esse amor é o que caracteriza o último ponto de interseção entre a religião e o humanismo do homem-Deus: O amor dá sentido e é, portanto, aquilo que permite ver o outro como sagrado. “O amor não é pensável sem uma relação com o outro, que revela, em sentido amplo, um irreprimível sentimento de transcendência. Aquele que eu amo me parece ‘mais importante que eu’, ele me põe, em sentido próprio, ‘fora de mim’” (FERRY 2012a, p. 202). Isso porque, quando se ama alguém, segundo Ferry, todo sacrifício é bem aceito em favor daquele que é amado. Esse é o processo de divinização do homem, “o divino não é de ordem material, se sua ‘existência’ não está no espaço e no tempo, é mesmo no coração dos homens que se deve agora situá-lo e nessas

transcendências que eles percebem, neles próprios lhes pertencerem e lhes escaparem para sempre” (FERRY, 2012b, p. 208). A partir desse amor, é que a espiritualidade laica busca ser um suporte para o homem que se encontra sem sentido e perdido diante dos limites da vida e das adversidades que prova: “Mais amorosos, afetivos e sentimentais do que nunca, e também – a laicidade obriga – mais do que nunca privados da religião, estamos desprovidos como nunca estivemos diante dos tormentos e do luto do ser amado” (FERRY, 2012b, p. 228).

### **3 O CRISTIANISMO NÃO RELIGIOSO DA PÓS-MODERNIDADE**

Enquanto Ferry propõe uma nova espiritualidade, característica de um humanismo no qual o homem se torna figura central, Vattimo reafirma a permanência do cristianismo no seio da sociedade pós-moderna, mas não mais como uma religião dogmática, centrada em suas verdades e cânones. O cristianismo secular retrata a própria história do ocidente. Ele é um cristianismo não religioso, uma forma niilista de experiência religiosa, porque o próprio Deus se enfraquece na medida em que se encarna. Desse modo, o cristianismo ganha nova roupagem a partir da encarnação de Cristo, o que evidencia uma perda de força do divino, mas também com a morte de Deus anunciada por Nietzsche e da compreensão heideggeriana do ser como evento. Esse enfraquecimento do pensamento é necessário para uma nova prática cristã; afinal

É evidente que, tanto no plano dos dogmas como no da moral, aquilo que dificulta sempre a adesão ao cristianismo ou, como se diz, a ‘escolha de fé’, por parte do homem moderno médio, é precisamente a aparência ‘escandalosa’ de muitas doutrinas e de muitas posições morais. O texto evangélico, para falar sensatamente ao homem medianamente culto de hoje, parece justamente precisar de uma boa dose de desmistificação, de eliminação do mito (VATTIMO, 1998, p. 48).

Nesse sentido, o que se vê é que o cristianismo enfraquecido surge na

medida em que se reconhece que a pós-modernidade é a idade da interpretação. Por assim ser, não é possível mais afirmações fortes, verdades violentas, pressupostos metafísicos, uma vez que “a época na qual vivemos hoje, [...] é aquela em que não mais podemos pensar a realidade como uma estrutura fortemente ancorada em um único fundamento” (VATTIMO, 2004, p. 11).

O fim de tais estruturas, provoca a liberação da metáfora, ou seja, os princípios hierárquicos da linguagem, a interpretação dogmática e restrita a um pequeno grupo de pessoas ou mesmo de instituições deixa de fazer sentido. A bíblia, por exemplo, não precisa ser interpretada unicamente pelos padres ou por uma instituição religiosa, uma vez que na pós-modernidade, a liberdade permite a “utilização desenvolva e não explicitamente justificada de terminologias mitológico-religiosas que, inicialmente [...] foram introduzidas a partir do diálogo entre filosofia e poesia e, depois, tornaram-se um fato autônomo” (VATTIMO, 2004, p.26). Por isso, é possível falar de espiritualidade laica, espiritualidade ateia, espiritualidade cética dentre outras, e também de um cristianismo não religioso.

Como se vê, o retorno da religião se dá de um modo não dogmático, mas como acontecimento, como abertura. “Naturalmente [...] pode ser que a nova vitalidade da religião dependa justamente do fato de a filosofia e o pensamento crítico em geral, por terem abandonado a própria noção de fundamento, já não conseguirem fornecer à existência aquele sentido que se busca, por conseguinte, na religião” (VATTIMO, 2000, p. 93). Assim, essa nova prática cristã, não religiosa, evidencia um paradoxo na vida do homem: ele se sente sufocado pelas verdades metafísicas e pelos fundamentos e quer se ver livre de tais, no entanto, diante do nada surgido a partir dessa liberdade, diz Vattimo, o homem pós-moderno na busca por um sentido, retorna ao religioso.

Disso resulta uma “crescente ‘espiritualização’ da religiosidade” (VATTIMO, 2016, p.121) que foge a qualquer pertença a uma igreja. Essa espiritualização é caracterizada sobretudo, pela prática do amor caridade que alivia o peso da letra e do dogma se abrindo para o pluralismo. Nesse sentido, “o pensamento cristão descobre, realmente, que a única coisa que conta é a caridade; de fato, somente a caridade constitui o limite e o critério da interpretação espiritual da Escritura” (VATTIMO, 2004, p. 66), e também o surgimento de novos movimentos religioso e de espiritualidades não religiosas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A polissemia do religioso e da espiritualidade na pós-modernidade não pode ser olvidada. Como fora visto, o sagrado ganha novo significado, e isso só é possível diante do enfraquecimento dos fundamentos metafísicos e das verdades dogmáticas das religiões institucionalizadas. Nesse sentido, tem-se um duplo movimento que é o de laicização da espiritualidade, como propôs Ferry, no qual o religioso permanece como base, mas é reinterpretado e ressignificado. Assim, o homem se torna propriamente sagrado e sua sacralidade é resultada da prática de um amor agápico, que é dom e entrega em favor daqueles que são os objetos de amor.

Por outro lado, há uma reinterpretação da prática cristã, desenvolvida a partir da crítica à ideia de fundamento e seus dogmatismos. Nessa lógica, um cristianismo não religioso se torna latente. Esse cristianismo é abertura para a pluralidade e acontece na própria prática de uma hermenêutica niilista que se dispõe a escutar o diferente e a reler os textos bíblicos, afim de que eles respondam ao anseio por um sentido da vida do homem pós-moderno. Por conseguinte, tanto as novas espiritualidades, como a espiritualidade laica de Ferry, quanto as novas maneiras de interpretar o religioso, como afirma Vattimo no cristianismo não-religioso, resultam da busca de sentido diante do niilismo da pós-modernidade.

## REFERÊNCIAS

FERRY, Luc. **A revolução do amor**, por uma espiritualidade laica. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012a.

\_\_\_\_\_. **O homem-Deus**, ou, O sentido da vida. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012b.

\_\_\_\_\_. **O que é uma vida bem sucedida?** Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

VATTIMO, Gianni. **Acreditar em acreditar**. Lisboa: Relógio D'água, 1998.

\_\_\_\_\_. **Adeus à verdade**. Vozes: Petrópolis, 2016.



\_\_\_\_\_. **Depois da cristandade**, por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004.

\_\_\_\_\_. **O fim da modernidade**, niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_; DERRIDA, Jacques (Org.). **A religião**: o seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

# Religião e magia: Discutindo os conceitos de ritos religiosos e ritos mágicos no âmbito do senso religioso contemporâneo

Tatiane Aparecida de Almeida<sup>1</sup>

## RESUMO

Esta comunicação objetiva apresentar um estudo teórico de natureza básica, sobre os conceitos de ritos religiosos e ritos mágicos no âmbito do senso religioso contemporâneo. O interesse, ao se propor este debate, é atender à proposta de Marcel Mauss, situada na obra *Esboço de uma teoria geral da magia*, que faz saber que ao se confrontar os temas Religião e Magia, temas aparentemente opostos, é possível elaborar uma teoria do rito religioso e do rito mágico. Mauss, nesse sentido, quer demonstrar que a prática da magia e da religião só tem sentido enquanto relacionada com a vida social e que ambas as práticas ocorrem através de rituais, de modo que a importância e o sentido do rito não estão na prática individual, mas na dinâmica social. Para este fim, trabalharemos a temática dos ritos mágicos e religiosos a partir da obra supramencionada de Marcel Mauss. Ressalta-se que nessa obra o autor afirma que a melhor forma de trabalhar o conceito de magia é discuti-la em confronto com a religião ou compará-la com a religião através de seus ritos enquanto fenômeno. Desse modo, a comunicação estará dividida em duas partes. Na primeira parte, trataremos de uma breve definição de magia e de religião. Na segunda parte, apontaremos a conceituação do rito religioso e do rito mágico na condição de fenômenos sociais no âmbito do senso religioso contemporâneo. Uma vez que, tais fenômenos se mostram de forma evidente em nosso cenário religioso atual, ou seja, reflete a sensibilidade pessoal ou coletiva do sujeito contemporâneo em relação à dimensão espiritual.

**Palavras-chave:** Religião. Magia. Rito. Senso religioso contemporâneo.

Essa comunicação objetiva apresentar um estudo teórico sobre a caracterização do ritual religioso e do ritual mágico considerando como referen-

---

<sup>1</sup> Mestra em Ciências da Religião, PUC Minas. E-mail: tatyanealmeida-10@hotmail.com

cial teórico os estudos realizados pelo sociólogo e antropólogo francês Marcel Mauss (1872-1950). A partir dessa caracterização analisaremos tais rituais na perspectiva de fenômenos sociais sob a ótica do senso religioso contemporâneo.

Como ponto de partida, nos atemos a ressaltar que para Marcel Mauss, religião e magia sempre se relacionaram, sendo ambas faces de um mesmo fenômeno. Trata-se de um fenômeno dinâmico e abrangente acerca da realidade humana e, sendo assim, influencia o tecido e as relações sociais. No entanto, trata-se também de duas esferas distintas, um fenômeno que condensa, em si mesmo, dentre outros elementos, os aspectos de religiosidade e de práticas que os pesquisadores caracterizam tipologicamente como elementos mágicos.

O estudo de Mauss (2003) sobre a magia é realizado a partir da análise dos ritos mágicos, existentes nas sociedades ditas primitivas e tribos diferenciadas. O sociólogo acreditava que nas sociedades primitivas se encontravam os fatos elementares, ou seja, os fatos originários, de modo que ali estariam num estado mais simples. E nas tribos diferenciadas, já com sua organização completa, tendo suas instituições mais distintas umas das outras, tendo características próprias, seria possível entender os primitivos. Ou seja, é um estudo a partir da observação de algumas tribos, onde foi considerado um número extenso de rituais mágicos. Nesse sentido, todo esse trabalho descritivo de Mauss foi objetivado a evidenciar que a prática da magia, bem como a da religião, só têm sentido enquanto relacionadas com a vida social, ou seja, com o grupo social.

Assim como a religião é entendida por Durkheim como fato social, Mauss demonstra que a magia está no mesmo patamar. É algo que se dá no social, e, mais que isso, pertence à categoria do sagrado. Embora a magia se concretize de forma individual, ou seja, “mesmo que praticada por indivíduos isolados, nunca é a criação de um homem só; ela está sempre fundada em crenças coletivas.” (MONTERO, 1986, p. 12). A partir da análise do ritual, Marcel Mauss (2003) identifica que, partindo-se do pressuposto de que o rito é algo que se faz e se dá no social, é a sociedade quem fabrica e dá sentido à magia e aos seus elementos como um todo.

Qualquer rito ou cerimônia só tem sentido e eficácia porque quem está agindo através do mágico é a própria sociedade. A magia é, por

definição, objeto de uma crença *a priori*. Porque a crença é anterior ao resultado, a operação mágica que fracassa nunca coloca em xeque o sistema. Quando o resultado esperado não vem, refazem-se os ritos, varia-se a técnica e, no limite, substitui-se o mágico. Mas a crença no sistema permanece. (MONTERO, 1986, p. 12).

Sendo assim, a magia não é definida pela forma dos cultos, mas pelas condições nas quais se produzem. Mauss salienta-a como um fato social total dentro da sociedade. Por *fato social total* entende-se algo que diz respeito à totalidade no sentido de que a sociedade inclui todos os fenômenos humanos, os de natureza econômica, cultural, política, religiosa, dentre outros, sem haver nenhuma organização hierárquica prévia. Ou seja, em ambas as formas de expressão, que variam do pensamento à ação, sua natureza é demarcada pelo seu estado sagrado. O crer enquanto estado de opinião traz consigo a subjetividade do pensamento de cada indivíduo enquanto o rito é ação concreta das representações adquiridas através da crença.

A crença, por ser elemento crucial da magia, reflete-se sobre todo o seu arsenal de ideias. A magia se caracteriza pelo uso de diversos elementos – dentre eles, objetos que, numa perspectiva mágica, são interpretados como portadores de poder na sua prática ritual. Ainda assim, os objetos são consagrados no sentido de empoderar o mago, a fim de atingir a eficácia do seu rito. Posteriormente, entende-se que são atribuídos a esses elementos o poder de trazer soluções às necessidades de seus clientes. Esses elementos são manuseados e coagidos pelo agente da magia, a saber, o mago, e, sobretudo, pela sociedade que os define como algo sagrado quando obedecem as condições para a apropriação do tempo e espaço. Que são variáveis que determinam a eficácia do ritual.

A representação expressa através do rito fornece papel relevante para a caracterização do sagrado, segundo a teoria durkheimiana, na qual os ritos são interpretados como uma espécie de um conjunto de regras que vão nortear o comportamento do homem diante das coisas sagradas e que são refletidas na crença. A magia funciona numa espécie de círculo onde sempre se volta ao seu ato primordial, que é dado através da crença e expresso no ritual. Portanto, “a magia é clara, nela se crê ou não se crê” (MAUSS, 2003, p. 126), ou seja, a magia é acreditada, não meramente percebida no meio social.

As características que se mostram essenciais à religião, numa visão

durkheimiana, são as categorias de igreja, sagrado e de coletividade. Porém, é válido sinalizar que nem toda relação com o sagrado é exclusivamente resultante da atividade religiosa. Afinal, como foi dito anteriormente, para Durkheim, a magia também é uma forma de relacionar-se com o sagrado. Não obstante, Guerriero (2012, p. 12) afirma que a teoria da religião, na perspectiva da escola durkheimiana, “parte do princípio de que a religião é eminentemente um constructo social, em uma evidente redução do religioso a um fato social”. A religião é entendida como uma forma da própria sociedade se expressar. No entendimento do sociólogo, “a religião não surge após a formação do intelecto humano; ela ajuda a formá-lo. O homem aprendeu a pensar a partir de categorias religiosas. As categorias nasceram na e da religião.” (GUERRIERO, 2012, p.19). Em consonância a essa percepção, a religião é interpretada enquanto uma manifestação do social que tem por finalidade mostrar que “mesmo que a religião esteja aparentemente no interior dos indivíduos, é na sociedade mais ampla que se encontra a fonte da qual ela se alimenta.” (GUERRIERO, 2012, p.21). O fenômeno religioso nutre-se, de fato, desse elemento em prol do reconhecimento da realidade do sagrado e, por fim, justifica-se também pelo sentimento de dependência e veneração a ele.

Portanto, “a força religiosa não é senão o sentimento que a coletividade inspira em seus membros, porém projetado e objetivado para fora de suas consciências.” (GUERRIERO, 2012, p.18). A crença surge como fator de extrema relevância, principalmente no que tange à crença coletiva em prol de uma unidade social, de uma força religiosa que se apresenta como uma resultante de uma “oração comum”, o que para Thomas (1991) se caracteriza enquanto uma afirmação de solidariedade social. Dessa maneira, forma aquilo que permeia de fato uma religião: o seu estado de coletividade e sua relação com o sagrado.

O sentido da religião e da magia é igualmente produzido a partir da crença coletiva, sendo que ambos, para garantirem a sua sobrevivência, dependem da eficácia do rito. Assim, os rituais se potencializam e se exprimem através das experiências de que a vida religiosa se nutre. No entanto, configuram-se também como ocasião para que desejos e problemas que afetam o indivíduo e o coletivo venham à tona e alcancem solução. Há então que se dizer que, no pensamento durkheimiano, o rito assume o papel decisivo de designar, de forma representativa, a convicção religiosa do sujeito

Para Mauss (2003) o ritual se apresenta como a culminância da religio-

cidade ou irreligiosidade do sujeito, sendo esta última característica do rito mágico. Assim, a representação é constituída pela crença, que realiza uma classificação das coisas, sendo estas então compreendidas como ponto de vista ou posição do sujeito em relação ao rito. Todavia, a crença religiosa e o ritual estão intimamente interligados, de forma que um não subsiste sem o outro.

Logo, variam-se os ritos de acordo com as suas exigências, especialmente naquelas referidas a atores, recursos (objetos) e finalidades. As especificidades dos ritos religiosos são forjadas no interior dos sistemas de crença com conotação religiosa, em diversas graduações espontâneas ou institucionalizadas, sistematizadas ou difusas, praticadas por especialistas religiosos ou pessoas comuns. Os ritos religiosos são observados e caracterizados por Mauss (2003, p. 58) enquanto “ritos solenes, públicos, obrigatórios, regulares, como as festas e os sacramentos.” Importa observar que tais características fazem referência a cerimônias elaboradas, com agentes religiosos determinados pelas instituições religiosas, cujo objetivo é celebrar momentos importantes na vida dos fiéis.

Em oposição, os ritos mágicos são caracterizados pela atividade oculta, comumente realizada na vida privada do cliente. Trata-se de uma ação antirreligiosa, anormal e não implica em obrigatoriedade moral, mesmo valendo-se da crença, que parte de um pressuposto coletivo, ao passo que sua prática ritual se denomina individual. Nessa categoria, Mauss (2003, p. 61) enfatiza: “chamamos assim todo rito que não faz parte de um culto organizado, rito privado, secreto, misterioso, e que tende no limite ao rito proibido.” Dito isso, vale a pena ressaltar que a magia, bem como o rito, estão associados a uma necessidade individual, fazendo valer a necessidade de privacidade. Logo, é através das proibições e das obrigações que a ação direta sobre a sociedade está impressa.

Todavia, a magia se aproxima da religião no sentido de que “quase não há rito religioso que não tenha seus equivalentes na magia.” (MAUSS, 2003, p. 122). Tais representações são dadas dentro do rito, assim como na religião também o é. Em suma, a religião é um fenômeno essencialmente coletivo em todas as suas partes, ou seja, começa e termina sob o efeito do grupo. Vale observar que a magia e seus elementos não são fixos, tal como são na religião. As representações mágicas no interior dos ritos tendem a se mover, mas jamais a se separar. As energias se fundem e se confundem no propósito de formar um todo.

Enquanto as crenças e os ritos religiosos são obrigatórios, na magia

ocorrem por necessidade pessoal do indivíduo, o que a vida religiosa não admite. Com isso, está em foco a força da religião enquanto elemento pautado no coletivo e as emergentes demandas individuais do sujeito, baseando-se nos preceitos mágicos. É fato que essas demandas ocupam as mentes daqueles que se fundamentam na religião, que passam a se dedicar a construir e a reconstruir mecanismos destinados a compreender tal realidade. Talvez seja uma tentativa de se entender o que se passa na intimidade da consciência dos sujeitos que crêem, ao expressarem a cultura particular de uma sociedade, cultura essa que constrói o mundo que abriga tanto a magia quanto a religião.

No senso religioso, que se destina a compreensão da sensibilidade pessoal ou coletiva em relação a dimensão espiritual do sujeito, identifica que o sentido da vida, que por muito tempo esteve no centro da religião, passou a dar a lugar também às questões individuais.

Nesse momento, a crença se mostra reconfigurada, assim como a instituição religiosa, abrindo espaço para que as questões subjetivas, como fertilidade, casamento, saúde, problemas domésticos, dentre outras, passassem a ser o sentido em primeira instância. Mas esse fato também não se mostra apenas enquanto caracterizador do rito mágico, afinal, “não há culto em que ritos não sejam celebrados para conjurar a doença, para assegurar aos fiéis sucesso na vida, para prevenir acidentes etc.” (DURKHEIM, 2012a, p.64). Desse modo, trata-se dos dois fenômenos que socialmente não se opõem, ou pelo menos não deveriam, que se articulam no seio da sociedade que tem como marca a subjetivação e a inquietação marcada pelo individualismo religioso, que remonta à ideia de uma religião regulamentadora de perfil expressamente coletivo.

Para Mauss (2003), o estudo da magia é mais que pensar nas suas origens, é entender que nela se encontra a primeira forma das representações coletivas, que em tudo propiciam os principais fundamentos rumo à compreensão de indivíduo, enquanto participante do social, uma vez que a magia opera na sociedade.

Por mais distantes que pensemos estar da magia, ainda continuamos presos a ela. Por exemplo, as ideias de sorte e de azar, de

quintessência, que nos são ainda familiares, são muito próximas da ideia da própria magia. Nem as técnicas, nem as ciências, nem mesmo os princípios diretores de nossa razão estão lavados de sua man-

cha original. Não é temerário supor que, em boa parte, tudo o que as noções de força, de causa, de fim, de substância ainda possuem de não positivo, de místico e de poético, deve-se aos velhos hábitos mentais de que nasceu a magia, e dos quais o espírito humano é lento em desfazer-se. (MAUSS, 2003, p.178).

Neste sentido, entendemos que no senso religioso contemporâneo, após diversas reconfigurações do crer e do modelo cultural da sociedade, as práticas religiosas assumiram a identidade de uma tradição mágico-religiosa. Isto porque a religião assumiu formas individuais e tantas outras características mágicas, por exemplo, o uso de elementos portadores de poder na sua prática ritual. Enquanto isso, a magia redefiniu seu caráter performativo retirando-se do cenário obscuro e reiterando sua existência, bem como seu caráter sagrado e coletivo perante a sociedade a partir do ritual mágico.

## REFERÊNCIAS

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Paulus, 2008.

DURKHEIM, Émile. Considerações a respeito dos cultos primitivos e a função do sagrado (1913). **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 13, n. 22, p. 63-66, jul./dez. 2012a.

GUERRIERO, Silas. A atualidade da teoria da religião de Durkheim e sua aplicabilidade no estudo das novas espiritualidades. **Estudos de religião**, São Bernardo do Campo, v. 26, n. 42, p. 11-26, 2012.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 47-181.

MONTERO, Paula. **Magia e pensamento mágico**. São Paulo: Ática, 1986.

THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra**. Trad. Denise Bottmann e Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.



# Seicho-no-ie: uma salvação para todos

*Mariana Fernandes de Souza<sup>1</sup>*

## RESUMO

A Seicho-No-Ie está entre as mais bem sucedidas Novas Religiões Japonesas no Brasil. Ela viu seu crescimento acelerado no início da década de 60, com a abertura para membros que não pertenciam à colônia japonesa. Esta comunicação visa apresentar o processo de expansão da Seicho-No-Ie no Brasil, assim como as adaptações e rearranjos que possibilitaram a penetração bem-sucedida da SNI em nosso plural cenário religioso.

**Palavras-chave:** novas religiões japonesas, Seicho-No-Ie, adaptação

## INTRODUÇÃO

A Seicho-No-Ie chegou ao Brasil em 1931, com os irmãos Matsuda, dois imigrantes japoneses. Em um movimento de preservação da cultura nipônica, a princípio, assim como aconteceu com outras chamadas Novas Religiões Japonesas, a SNI ficou restrita à colônia.

Com o fim da Segunda Guerra Mundial, a “niponicidade” como sustáculo de identificação do grupo, no entanto, não perdeu seu espaço completamente (Mayeama, 1973, p. 245). Começou, sim, a haver certas modificações em formas de rituais, como por exemplo o culto aos antepassados, que os fizeram sobreviver no Brasil.

A “religião japonesa” passou a proporcionar um “Japão” como base ideológica do grupo, que não necessariamente era sustentado pelo país Japão propriamente dito.

A partir das décadas de 60 e 70, não só pela abertura da colônia nipônica, mas também pelo crescente interesse do brasileiro por novas e tradicionais

<sup>1</sup> Mestranda no programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da PUC-SP. Bolsista do CNPq. E-mail: maryfsouza@yahoo.com

religiões do Japão e Oriente, fruto de movimentos como a contracultura e Nova Era, a Seicho-No-Ie começou com um intenso movimento de expansão no Brasil.

## **1 ORIGEM**

A Seicho-no-Ie foi fundada em 1930 por Masaharu Taniguchi. Sua doutrina abarca ensinamentos do Budismo, Cristianismo e Xintoísmo. Ela também traz algumas das influências pessoais de Taniguchi, que estudou Literatura na Universidade de Waseda, em Tóquio, e entrou em contato com autores ocidentais como Arthur Schopenhauer e Oscar Wilde. No que diz respeito à sua religiosidade, Taniguchi foi adepto de duas religiões japonesas: a Ittoen e a Omoto. Ele teve também acesso a textos da Ciência Cristã e do *New Thought* americanos.

A doutrina criada por Masaharu Taniguchi confere a seus adeptos poderes para a solução de seus problemas e a obtenção de benefícios e salvação nesta vida. Ela traz a crença na existência de um Ser Primordial e Universal, que dá origem e nutre os seres vivos. Os seres humanos, por sua vez, são manifestações dessa Vida Primordial e, portanto, portadores de uma natureza divina (Albuquerque, 2008).

## **2 ADAPTAÇÃO NO BRASIL**

Oficialmente institucionalizada no Brasil em 1952, a divulgação da doutrina em português começou a ser feita no país em 1965 por meio da revista *Acendedor*. A sede japonesa, que orientava que fosse abordados apenas temas considerados de mais fácil assimilação à cultura brasileira, ainda guardava algumas ressalvas com relação à tradução de seus textos para o português, alegando que os ensinamentos verdadeiros de Taniguchi poderiam ser mal-interpretados com a versão.

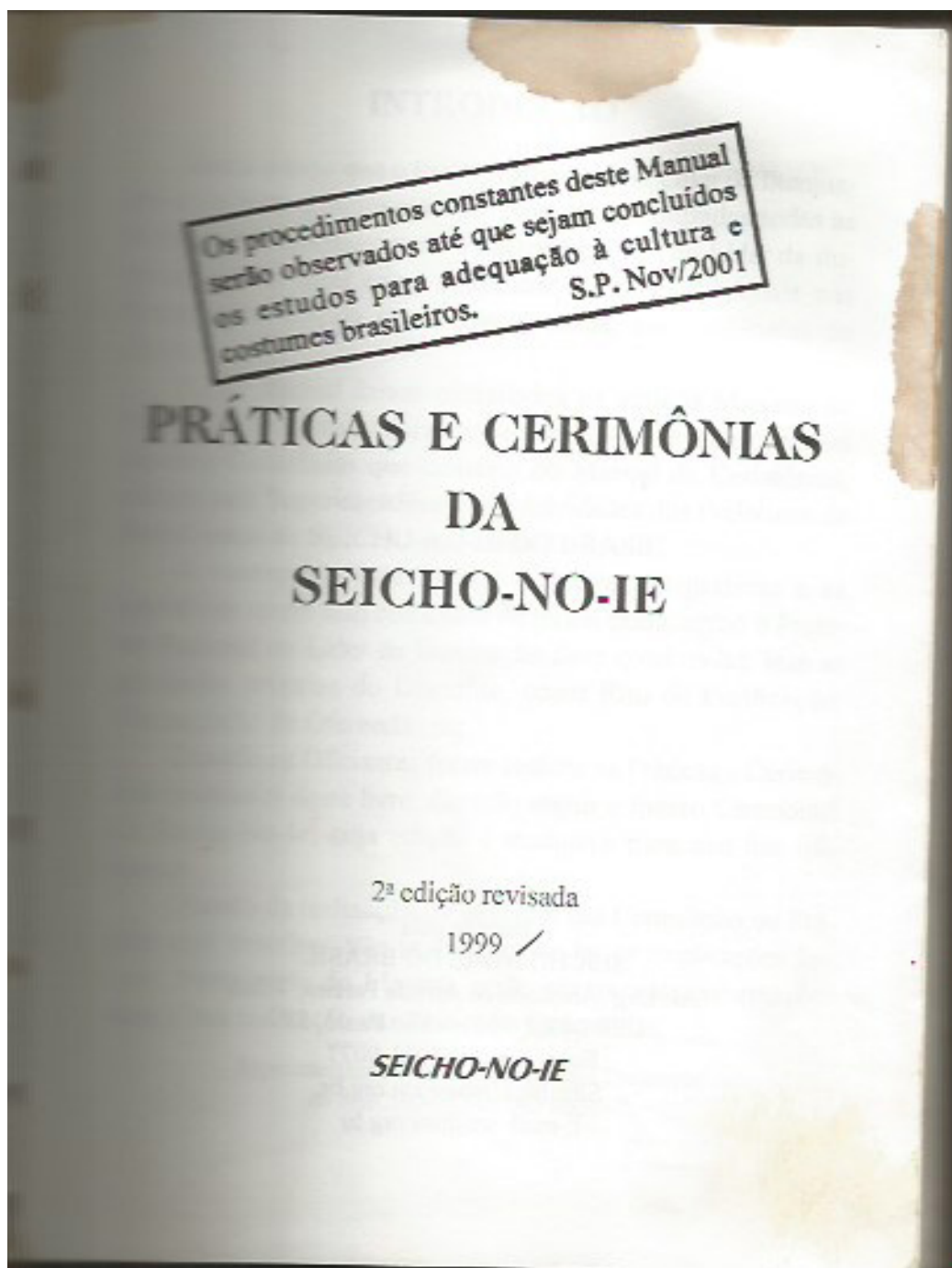
Em 1966 foi criado o Departamento de Divulgação em Português, e os livros de Taniguchi passaram a ser oficialmente traduzidos. Dentre as medidas adotadas pela Seicho-no-Ie, estava a formação de pregadores que dominassem completamente a língua portuguesa. Com relação à tradução, tomou-se o cuidado para que não fosse apenas transliteração pura e simples, houve a preocupação em tornar os textos familiares aos brasileiros. (Tomita, 2004, p. 91). O termo *kami*, por exemplo, foi traduzido como Deus. Mas no Japão, é consenso que há vários *kami*, e não apenas um como se entendeu na versão para língua portuguesa (Pye, 2011, p.23). Esse tipo de adaptação se estendeu aos rituais e atividades cotidianas da organização.

Outra estratégia que facilitou a propagação da doutrina sem que ela causasse estranhamento entre os brasileiros foi apresentar a Seicho-No-ie em harmonia com todas as religiões. Taniguchi interpreta outras religiões à luz de seus ensinamentos, e pelo fato de muitos adeptos a considerarem uma filosofia, acabam não abandonando completamente sua crença anterior.

Um dos principais rituais da SNI é o culto aos antepassados, que passou a ser chamado de Cerimônia de Gratidão aos Antepassados, depois da sede japonesa decidir em conjunto com a sede brasileira que a palavra culto poderia ter conotação pejorativa de adoração no Brasil (Mukai, 2005, p. 204-206). Apesar dessa prática não ser comum entre os brasileiros, a crença em espíritos e as religiões de matriz africana presentes em nosso cenário religioso, facilitaram a compreensão de que orar pelos antepassados poderia trazer benefícios para a vida de seus descendentes uma vez que eles seriam iluminados com as palavras contidas nas escrituras da SNI.

Tamanha foi a adaptação desse ritual, no dia 2 de novembro de 2010, na Academia de Treinamento Espiritual de Santa Fé, foi inaugurado o monumento que homenageia os povos negros e indígena, escravizados no Brasil. Nesse dia, todas as oferendas feitas aos antepassados, normalmente saquê, arroz e sal, foram substituídas por alimentos de origem local, como tapioca, acarajé, bolo de mandioca, doces de coco e abóbora, entre outros. Além disso, a cerimônia contou com líderes religiosos de dois terreiros de Candomblé Ile Ache Aladi e Casa Branca e guerreiros Pataxós e integrantes da aldeia Coroa Vermelha, de Santa Cruz de Cabralia - BA. O ritual feito dessa forma acontece anualmente, apenas nas academias de treinamento espiritual da SNI.

Tivemos acesso a manuais de uso exclusivo dos pregadores e oficiais da SNI e, neles, pudemos observar a presença de carimbos que ressaltavam que a doutrina da instituição deveria ser tomada como algo passível de adaptação constante de acordo com a cultura local.



Cerimônias e Prática da Seicho-no-Ie (1999/2001). Foto: Mariana Souza

## CONCLUSÃO

As novas religiões japonesas trazem em seu discurso um padrão básico: elas se dizem universalistas e harmonizadoras de todas as religiões.

Dessa forma, a adaptação em um cenário religioso plural como o brasileiro, que além disso mostra-se aberto às tradições orientais e passa a valorizar o imigrante japonês, se torna mais fácil.

A sede da Seicho-No-Ie brasileira mantém um forte laço com a sede japonesa e, dessa forma, todas as adaptações de discurso, doutrina e ritual são feitas cuidadosamente para que a cultura anfitriã não apresente estranhamento. Ao mesmo tempo, são mantidos traços característicos da cultura japonesa. Isso porque certo nível de “originalidade” é necessário para que a organização possa continuar atraindo novos adeptos.

A Seicho-No-Ie ocupa hoje lugar entre as mais bem sucedidas novas religiões japonesas no Brasil. A organização acredita que 90% de seus adeptos atualmente sejam brasileiros sem qualquer ascendência nipônica, e mais de 75% de seus funcionários, incluindo preletores, também sigam esse padrão.

O discurso flexível, a doutrina sincrética e a possibilidade de adesão sem a necessidade de conversão total também seriam fatores que contribuiriam para a adesão do brasileiro à SNI.

## REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Leila M.B. *Seicho-no-iê entre brasileiros: vitalismo e salvação*. In: Revista Nures, São Paulo, nº 10, setembro/dezembro (2008).

MAEYAMA, Takashi. Religião, Parentesco e as Classes Médias dos Japoneses no Brasil Urbano. In: SAITO Hiroshi & MAEYAMA Takashi. *Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil*. Petrópolis: Vozes, p. 240-272 (1973).

MUKAI, Yoshio. *Amor e Dedicção A Um Ideal*. São Paulo: Seicho-No-Ie (2005)

PYE, Michael. *Refletindo Sobre Primos Distantes. Distância Cultural na transplantação de religiões japonesas em países distantes*. In: Rever, São Paulo, nº 11, julho/dezembro (2011).

TOMITA, Andrea G.S. *As Novas Religiões Japonesas como instrumento de transmissão de cultura japonesa no Brasil*. In: Rever, São Paulo, nº 3, p. 88-102 (2004)

# FT 7 - O calvinismo e seus desdobramentos políticos, econômicos e culturais



## Coordenadores:

Prof. Dr. Gerson Leite de Moraes – Universidade Presbiteriana Mackenzie/SP

Prof. Dr. Cristiano Camilo Lopes – Universidade Presbiteriana Mackenzie/SP

Prof. Dr. Ricardo Bitun – Universidade Presbiteriana Mackenzie/SP

Prof. Ms. Alexander Fajardo – Faculdade Nazarena do Brasil/SP

**Ementa:** O tema deste fórum temático pretende contemplar as discussões acerca dos estudos sobre o calvinismo e seus desdobramentos políticos, econômicos e culturais na perspectiva da Teologia essencialmente e, das chamadas Ciências Humanas, no âmbito geral. Pensar o calvinismo e seus desdobramentos no campo da política, por exemplo, é encontrar-se com as guerras de religião nos séculos XVI e XVII, seja com os monarcômacos franceses e suas posturas tiranizadas ou com os puritanos ingleses em sua guerra civil contra o absolutismo, ou ainda, deparar-se com os conceitos de federalismo, soberania popular, governo representativo e contratualismo presentes nas obras de vários pensadores calvinistas no início da modernidade. Tratar do calvinismo no âmbito econômico é investigar suas afinidades eletivas com o modo de produção capitalista e sua ética do trabalho, resgatando um diálogo necessário com o pensamento weberiano. Abordar o calvinismo na perspectiva cultural é deparar-se com pensadores nas áreas da literatura, da ciência e da música. Como as abordagens são múltiplas, investigadores nas áreas de Teologia, História, Filosofia, Antropologia e Cientistas da Religião podem dar suas contribuições para esta revisão crítica da influência do calvinismo no início da modernidade e suas ressignificações na atualidade.



# Conceitos Calvinistas e a Missão Integral: tensões e rompimentos no evangelicalismo brasileiro.

Alexander Fajardo<sup>1</sup>

## RESUMO

Este artigo pretende breve investigação acerca do entrelaçamento dos ideais calvinistas, por meio de instituições e personagens de destaque, com o movimento teológico contemporâneo latino americano conhecido como Missão Integral, um ramo dentro do evangelicalismo. Este trabalho procura apresentar, ao pesquisar livros, artigos e trabalhos acadêmicos, aproximação de calvinistas que fazem parte do evangelical de Missão Integral, e pincelar reações internas que geraram disputas e rompimentos dentro do movimento. Concluindo que grande parte de instituições e agentes de destaques deste movimento são de linha calvinista.

**Palavras-chave:** evangelicalismo, missão integral, calvinismo, lausanne

## INTRODUÇÃO

Procuraremos realizar breve incursão histórica acerca do movimento de Missão Integral no Brasil e sua propagação histórica por meio de agentes e instituições de linha calvinista. Apesar de estar sendo estudado e debatido na academia nas últimas décadas, o movimento de Missão Integral é um ramo do evangelicalismo mundial, sua vertente latina foi fortalecida por conta do propagado *Pacto de Lausanne* e sua elaboração no *Congresso de Lausanne em 1974 ocorrido na Suíça*. Sua propagação no Brasil ocorre por meio de eventos e instituições paraeclesial, como o *Congresso Brasileiro de Evangelização (CBE) em 1983*, a organização da *Fraternidade Teológica Latino Americana (FTL)* setor Brasil, e a *Visão Nacional de Evangelização (VINDE)*. Robinson Cavalcanti (2011

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciências da Religião pela UMEP. Pesquisador no Grupo *Religião, Memória e Cultura*, registrado no diretório CNPq e vinculado a Universidade Presbiteriana Mackenzie. E-mail: alexander@fajardo.com.br

p. 29) chega incluir o *Pacto de Lausanne* como um dos principais documentos do cristianismo ao lado do *Credo Apostólico* e da *Confissão de Westminster*.

Cabe aqui breve incursão histórica, o evangelicalismo moderno nasce da controvérsia nos EUA, entre fundamentalistas e liberais na primeira metade do século XX. Pesquisadores como Gondim (2009), Ferreira (2010) e Trabuco (2016) identificam que a formação do protestantismo evangelical norte americano é moldado por influências dos movimentos puritano, pietista e avivalista. Esta formação catapultou o que hoje é o “*Maior e mais poderoso segmento cristão dos EUA atualmente*” (Mariano, 2006, p. 720). Apesar de a terminologia evangelical no Brasil, ter uma identificação restrita ao grupo de Missão Integral, e não a grande maioria que teoricamente se enquadraria nos quesitos teológicos dos norte-americanos. Pois como explana Gondim ao explicar o anglicismo do termo e seus desdobramentos históricos “*o termo ‘evangelical’ começou a ganhar força no contexto brasileiro para designar o grupo que se alinhou com o Pacto de Lausanne e com os teóricos da Missão Integral na América Latina*” (2009, p.60)<sup>2</sup>. A teóloga Regina Sanches (2009, p.61) também corrobora e afirma que: “*A Teologia da Missão Integral é filha do evangelicalismo latino-americano*”. Robinson Cavalcanti vai além e afirma que na América Latina “*a maior marca da maturidade do Evangelicalismo é a sua Teologia da Missão Integral*” (Cavalcanti, 2011 p. 38). É este o objeto de pesquisa neste artigo, sua vertente evangelical de Missão Integral.

## **1 EVANGELICALISMO DE MISSÃO INTEGRAL NO BRASIL**

O evangelicalismo, herdeiro de Lausanne, aporta no Brasil fortemente no início dos anos 80 com a criação de algumas instituições que promoveram eventos para impulsionar seus ideais. Destacamos três nomes do início do movimento, Caio Fabio, Valdir Steuernagel e Robinson Cavalcanti. Este mesmos nomes são citados como referência por Ariovaldo Ramos (2003), no que ele denominou de destaques para uma nova igreja em solo tupiniquim. Em um prefácio escrito por Caio Fabio no livro *Igreja: Agência de Transformação*

<sup>2</sup> Apesar da afirmação de que o movimento de Missão Integral se alinhou com o Pacto de Lausanne, atualmente alguns dentro do movimento têm realizado esforço para descolar ambos os grupos (de Lausanne e Missão Integral), aludindo que na América Latina o conceito de Missão Integral inicia antes de Lausanne, o que pode ser fato, entretanto, sem Lausanne, o movimento na América Latina não teria ganhado amplitude que tomou.

*Histórica*, escrito por Robinson Cavalcanti, em 1987. Caio explica a amizade dos três.

Foi em 1979 que meu relacionamento com o Robinson começou a amadurecer. Estivemos juntos, naquele ano, no Geração 79, como preletores dos grupos de quinhentos e em Lima, no Peru, como delegados do Brasil no CLADE – Congresso Latino Americano de Evangelização.

Quando voltamos do CLADE nos reunimos no Recife – Robinson, Valdir Steuernagel e eu – na casa do Robinson, para pensarmos e sonharmos com o CONE – Congresso Nacional de Evangelização.

O CONE virou CBE e aconteceu em Belo Horizonte em outubro de 1983. (CAVALCANTI, 1987 p.9)

Nesta mesma época a FTL setor Brasil dava seus primeiros passos, no restante da América Latina estava com maiores avanços, com publicação de livros e boletins em espanhol, tendo nas figuras de René Padilla, Samuel Escobar e Orlando Costas seus principais articuladores teóricos. Todavia, no Brasil esse movimento desperta de fato apenas na década de 80 como bem mostra o texto abaixo:

O movimento de Missão Integral passou a invocar o –espírito de Lausanne em suas falas, escritos e congressos, para conclamar os evangélicos ao compromisso de transformação social como inerente à ação evangelizadora da igreja. A recepção no Brasil foi mais lenta. O núcleo brasileiro da FTL se institucionalizou entre 1983, quando criou a revista Boletim Teológico, e 1985 quando se tornou formalmente um setor nacional da FTL com estatuto próprio; a FTL-Setor Brasil. Foi formado inicialmente por luteranos do sul do país ligados à Aliança Bíblica Universitária e ao Movimento Encontro. (TRABUCO 2016, p.100)

O maior expoente midiático do conceito de Missão Integral e consequentemente do evangelicalismo no Brasil foi Caio Fabio<sup>3</sup>. Criador da *Visão Nacional de Evangelização* (VINDE). Caio percorreu o país pregando e organizando eventos, congressos, palestras em universidades e realizando cruzadas evangélicas. O evangelicalismo estava em seu ponto alto no Brasil. Caio Fabio cria a Associação Evangélica Brasileira (AEVB), uma organização com

3 Outro articulador de destaque nesta época foi Manfred Grellert, que ocupava a presidência da Visão Mundial no Brasil, uma ONG Internacional que sempre apoiou e bancou financeiramente os congressos e publicações de Missão Integral ao longo de décadas no Brasil.

intenções de representar os evangélicos perante a sociedade.

Em 1998, a AEVB, VINDE e conseqüentemente o evangelicalismo brasileiro entra em declínio, pois seu líder Caio Fábio enfrenta dois revés. O primeiro processo de denúncias de corrupção e meio ao turbilhão político que se encontrava o país em ano eleitoral. O segundo foi um caso amoroso extraconjugal, que resultou em abandono de seus pares apoiadores dentro do evangelicalismo de Missão Integral.

## **2 CALVINISMO E MISSÃO INTEGRAL NO BRASIL**

Os ideais calvinistas estão arraigados ao movimento de Missão Integral no país desde o seu surgimento em solo brasileiro na década de 80 até os dias atuais, como procuraremos identificar neste tópico. Seu maior propagador midiático inicial, como já dissemos, foi Caio Fábio, pastor presbiteriano, de formação calvinista. A FTL setor Brasil ao longo das décadas também registra em sua liderança na diretoria, entre presidentes e ocupantes do posto de secretário executivo, calvinistas, em sua maioria também pastores presbiterianos, dentre eles podemos citar Jair Pintor, Wilson Costa, Jorge Henrique Barro, Ricardo Barbosa, Julio Zabatiero, Carlinhos Veiga e Robinson Jacintho.

Encontramos artigo de Robinson Cavalcanti de 1987, um esclarecimento acerca do espírito reformador e as bases da Missão Integral, ele compara e explica a aproximação com o calvinismo, para ser uma missão em transformação no Brasil.

Nesse sentido o calvinismo nos ensina que ninguém pode afirmar que está sendo transformado por Deus sem se tornar um agente de transformação, assim como não se pode confiar em agentes de transformação que não se deixam transformar por Deus (Cavalcanti, 1987, p.17)

No espaço midiático, além da *Revista Vinde*, que foi editada pela organização de Caio Fábio, outra revista de forte circulação entre os evangélicos brasileiros e que é propagadora das ideias do movimento de Missão Integral, é a

*Revista Ultimato*. Fundada pelo também calvinista e pastor presbiteriano Élben César. *Ultimato* além da revista mantém editora com o mesmo nome, responsável pela publicação de diversos títulos ligados a Missão Integral, como os livros de Robinson Cavalcanti e também o livro *O novo rosto da missão*<sup>4</sup> de Luiz Longuini Neto, pastor presbiteriano e pesquisador do movimento evangelical. Outro livro publicado por *Ultimato*, é *Cosmvisão Cristã e Transformação* (Carvalho, 2006), prefaciado por Robinson Cavalcanti, contém diversos capítulos associando o calvinismo ao modelo de Missão Integral seguido no Brasil.

O movimento também é fortalecido por lideranças em organizações que trabalham o conceito de Missão Integral, a *Mocidade para Cristo* (MPC) que no Brasil tem há décadas como seu presidente Marcelo Gualberto, também pastor presbiteriano, a organização atua com foco na juventude. Outra organização simpática a Missão Integral e associa aos ideais da reforma, por meio de seu fundador Antonio Carlos Costa, ministro presbiteriano, é a ONG *Rio de Paz*, que realiza manifestações pacíficas por meio de intervenções urbanas e ações criativas. Também atuam na área de projetos sociais em comunidades carentes.

Na área educacional, destacamos duas Faculdades de Teologia que são propagadores do movimento de Missão Integral. Primeiro *Faculdade Latino Americana* (FLAM), localizada na cidade de Arujá, pertencente a região metropolitana de São Paulo, vinculado com a organização *Jovens da Verdade*, que no Brasil tem como líder e fundador Jasiel Botelho, pastor presbiteriano. A segunda é a *Faculdade Teológica Latino Americana* (FTSA), Localizada na cidade de Londrina, no estado do Paraná, articulada e fundada pelos irmãos Antonio Carlos Barro e Jorge Henrique Barro, ambos doutores em Teologia e pastores presbiterianos, envolvidos com o movimento de Missão Integral. O primeiro foi um dos principais palestrantes do CBE II em 2003, escreveu sua tese de doutorado acerca de Orlando Costas, um dos teóricos da Missão Integral. O segundo tem forte atuação com a FTL, atuado já como presidente e secretário executivo em vários momentos nos últimos 30 anos, e com livros e artigos escritos sobre Missão Integral, inclusive com recente artigo intitulado *"Missão Integral, a Imago Dei e os pobres em João Calvino"*<sup>5</sup>. A FTSA é uma das

---

4 O livro é fruto de sua tese de doutorado. Lançado pela primeira vez em 2002, já está em sua terceira edição, sendo um dos livros mais vendidos pela editora.

5 Disponível em: [https://www.academia.edu/16039770/MISS%C3%83O\\_INTEGRAL\\_A\\_IMAGO\\_DEI\\_E\\_OS\\_POBRES\\_EM\\_JO%C3%83O\\_CALVINO](https://www.academia.edu/16039770/MISS%C3%83O_INTEGRAL_A_IMAGO_DEI_E_OS_POBRES_EM_JO%C3%83O_CALVINO) Acessado em 13 de agosto de 2017. Com arquivo neste link <http://archive.is/wyfh5>

propagadoras do conceito de Missão Integral no Brasil, a grande maioria de seu corpo docente é formada por pastores presbiterianos, conseqüentemente, calvinistas.

Como última referência na área educacional, temos o calvinista, difusor da Missão Integral no meio acadêmico, o pastor presbiteriano e professor doutor da *Universidade Presbiteriana Mackenzie*, Ricardo Quadros Gouvêa, que recentemente lançou o livro *Missão Integral – a única missão* (2015), onde apresenta a Missão Integral como sendo sinônimo do próprio evangelho.

Por fim, como propagador da Missão Integral, temos o recente ministério chamado *Missão na Íntegra*, fundado em 2009 por Ariovaldo Ramos<sup>6</sup>, calvinista e uma das vozes do movimento de Missão Integral no Brasil. Este ministério é essencialmente *cyberdigital*, trabalha na produção de conteúdo acerca da Missão Integral e sua divulgação por meio das mídias sociais, trabalhando fortemente na questão do audiovisual.<sup>7</sup>

Das principais organizações que propagam a Missão Integral, temos o *Movimento Encontrão*, um ramo pietista dos luteranos, localizado em Curitiba, Paraná, tem na figura do pastor luterano Valdir Steuernagel, uma de suas principais vozes propagadoras do movimento. Steuernagel, também é membro da diretoria internacional de Lausanne. O *Movimento Encontrão* foi à única grande instituição que em nossa pesquisa, participou desde o início do evangelicalismo de Missão Integral no Brasil, que não é de corrente calvinista.

## CONCLUSÃO

Identificamos que grande parte do movimento evangelical de Missão Integral no Brasil é protagonizada por calvinistas. Esse protagonismo acaba influenciando o movimento por meio de associações aos ideais calvinistas. Isto pode ser lançado como hipótese para alguns rompimentos dentro do movimento, em especial com a aproximação dos pentecostais no início da

---

<sup>6</sup> Em entrevista divulgada na Revista Novos Diálogos, Ariovaldo fala do movimento de Missão Integral e sobre sua associação com o calvinismo <http://archive.is/FZLEB>

<sup>7</sup> Para detalhes deste ministério digital, ver nosso artigo *Mediatização no evangelicalismo brasileiro: um estudo de caso do ministério Missão na Íntegra*. Publicado nos Anais do XII Eclesiocom 2017.

década de 80 e meados dos anos 90. Está ênfase do calvinismo no movimento é uma das conclusões que Ricardo Gondim (2009) levanta em sua dissertação de mestrado ao identificar, segundo seu olhar, que o calvinismo acabou influenciando o movimento por meio de sua teologia e afastando possibilidades de crescimento no ambiente evangélico no Brasil.

Este artigo pretendeu ser um esforço inicial para pesquisas futuras relacionando tensões de correntes teológicas dentro do movimento evangelical de Missão Integral, que geralmente é aplainado por conta do foco na missão que une todos, mas que por vezes é identificado como gerador de entraves no alinhamento da Missão Integral. Por ora, apresentamos neste Fórum Temático *O Calvinismo e seus desdobramentos políticos, econômicos e culturais*, dentro do 30º Congresso da SOTER, esta pesquisa apontando que o movimento evangelical de Missão Integral no Brasil está conectado intimamente com o ideário calvinista.

## REFERÊNCIAS

- CAVALCANTI, Robinson. **Igreja: agência de transformação histórica**. Niterói. Editora Sepal/Vinde. 1987.
- CAVALCANTI, Robinson. A teologia da missão da igreja no Brasil. In: PADILLA, C. René; COUTO, Péricles. **Igreja: agente de transformação**. Curitiba, Editora Missão Aliança, 2011.
- CAVALCANTI, Robinson. O Evangelho Integral. In: *Revista Kerigma*. Ano 1, nº 6, 1987.
- CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro de. **Cosmovisão Cristã e transformação**. Viçosa. Ultimato, 2006.
- FERREIRA, Valdinei. **Protestantismo e modernidade no Brasil – da utopia à nostalgia**. São Paulo. Editora Reflexão. 2010.
- GONDIM, Ricardo. **Missão Integral: em busca de uma identidade evangélica**. São Paulo. Fonte Editorial, 2009.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Missão Integral – a única missão**. São Paulo, Editora Garimpo, 2015.
- LONGUINI NETO, Luiz. **O novo rosto da missão – os movimentos ecumênicos e evangelical no protestantismo latino-americano**. Viçosa. Editora Ultimato, 2002.

MARIANO, Ricardo. **Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores: Secularização e pluralismo em debate**. Civitas, Porto Alegre, v. 16, n. 4, p. 710-728, out.-dez. 2016.

RAMOS, Ariovaldo. **Nossa igreja brasileira**. São Paulo. Editora Hagnos, 2003.

SANCHES, Regina Fernandes. **Teologia da Missão Integral - história e método da teologia evangélica latino-americana**. São Paulo. Editora Reflexão, 2009.

TRABUCO, Zózimo. **À Direita de Deus, à esquerda do povo: protestantismos, esquerdas e minorias (1974-1994)**. Salvador. Editora Sagga. 2016.



## FT 8 - Práticas religiosas, imagens de deus e fé cristã



## Coordenadores:

Prof. Dr. Geraldo De Mori – FAJE/MG

Profa. Dra. Alzirinha Rocha de Souza – PUCSP/SP

Profa. Dra. Virgínia Buarque – UFOP/MG

Ementa: Aprofundando os debates realizados nos encontros anteriores deste Fórum Temático, visa-se suscitar uma crítica propositiva acerca do dinamismo religioso contemporâneo, o qual, inclusive, apresenta-se como um produto altamente rentável do capitalismo. Reconhecendo-se que tal revival do religioso não implica, necessariamente, em um retorno do sagrado, este FT dedica-se a interpretar práticas religiosas na atualidade, as imagens e concepções de Deus a ela subjacentes e os consequentes desafios colocados à fé cristã em seus diferentes aspectos. De forma particular, os pesquisadores participantes são convidados a uma tríplice interrogação, na perspectiva de um mútuo intercâmbio entre reflexão acadêmica e a atuação pastoral: acerca da figuração estética das práticas/imagens/fé, considerando-se que os sujeitos contemporâneos situam-se em uma sociedade de intensa midiaticização e afetação emocional; sobre as modalidades de narrativização (ou de silenciamento) das experiências pessoais e comunitárias em relação a essas práticas/imagens e fé, em suas memórias e sensibilidades cotidianas; no tocante aos limites e desafios para um maior compartilhamento das práticas/imagens/fé, em resposta a dores e demandas político-culturais.

# A congregação da missão e a espiritualidade lazarista no caraça português do século XIX

*Thales Contin Fernandes<sup>1</sup>*

## RESUMO

Fundada no século XVII por São Vicente de Paulo, a Congregação da Missão alcançou fama internacional na reforma do clero católico, educação e missões por onde passou. No início do século XIX, dois padres, vindos de Portugal, estabeleceram-se definitivamente no Brasil, onde fundaram na serra do Caraça, diocese de Mariana, um colégio conhecido pela qualidade de seu ensino, sobretudo o religioso. Enquanto lá estiveram, esses padres produziram volumosa documentação que vão desde regras e normas até sermões, destinados às missões pregadas pelos mesmos. O objetivo da comunicação é explorar, por meio dessa documentação, alguns elementos da religiosidade de tais padres que foram fundamentais para a Reforma Católica no Brasil do século XIX.

**Palavras-chave:** Congregação da Missão. Catolicismo. Espiritualidade.

## INTRODUÇÃO

Desde sua criação no ano de 1625, a Congregação da Missão de São Vicente de Paulo ganhou fama internacional graças a suas ações em prol da reforma do clero francês, ainda no contexto do Concílio de Trento. Segundo o padre Ildeu Pinto Coelho, um dos poucos biógrafos nacionais de Vicente Paulo, enquanto viveu o santo recebeu entre 1628 e 1660, cerca de 14.000 ordenados que participaram dos retiros espirituais promovidos por ele e os demais padres, além disso, São Lázaro (casa mãe dos padres vicentinos) recebeu 20.000 pessoas que lá foram fazer os retiros espirituais (COELHO, 2001, p. 50). A obra vicentina, contudo, não ficou restrita apenas a formação e moralização do clero,

---

<sup>1</sup> Mestrando em história pelo programa de pós-graduação da Universidade Federal de Juiz de Fora, sob financiamento da Capes CNPq. thales.historia.ufv@gmail.com

sendo as missões exclusivamente para a população rural sua maior função.

Após a morte de Vicente, a Congregação continuou gozando um expressivo crescimento, assim como experimentou nos dias do santo fundador. No século XVIII, esses padres chegaram a Portugal, mediados pelo padre Gomes da Costa, e lá fundaram o Seminário de Rilhafoles, local onde se formou a maioria dos missionários que partiram para as diversas localidades do império ultramarino português. Entre os religiosos que passaram por esse seminário, encontram-se os padres Leandro Rabelo Peixoto e Castro e Antônio Ferreira Viçoso. Após chegarem no Brasil, logo tomaram posse da herança deixada pelo ermitão Lourenço de Nossa Senhora, localizado no atual município de Catas Altas, no coração de Minas Gerais. Conforme as condições deixadas pelo testamenteiro, aqueles que recebessem a herança deveriam criar ali um colégio para a educação da mocidade. Sendo assim, em 1821 foi fundado o Colégio do Caraça, instituição que se consagrou no cenário nacional devido a qualidade de seu ensino moral e religioso.

Enquanto funcionou, o Colégio do Caraça passou por várias administrações, tanto com os padres portugueses (1820-1854), passando pelos lazaristas franceses (1854-1903) e por fim pelos religiosos nacionais após 1903. Contudo, nos interessa, nesse momento, analisar a primeira fase, portuguesa, uma vez que foi ali que a Congregação da Missão se estabeleceu primeiramente no Brasil, tendo no Colégio do Caraça a base das ações realizadas por esses padres.

## **1 A BUSCA PELA ESPIRITUALIDADE LAZARISTA**

O objetivo dessa comunicação, bem como da pesquisa que a embasou, é identificar e compreender aquilo que estamos chamando de espiritualidade lazarista. Para isso, é necessário antes de tudo definirmos o que entendemos por espiritualidade. A fim de cumprir esse intento, utilizaremos como referencial o célebre medievalista francês André Vauchez, mais especificamente em sua obra *A espiritualidade da Idade Média Ocidental: (séculos VIII a XIII)*.

De acordo com Vauchez, desde o século XIX até a época em que ele escreveu sua obra, o senso comum entendeu a espiritualidade cristã como sen-

do a expressão religiosa interior que levava ao conhecimento de Deus (VAUCHEZ, 1995, p. 7). Contudo, esse entendimento demasiadamente internalista não é capaz de responder algumas questões, especialmente quando falamos em grupos maiores e não de pequenas elites. No lugar, Vauchez propõem um entendimento da espiritual bastante diferente, muito mais dinâmico, segundo ele:

Em nossa opinião, ao lado da espiritualidade explícita dos clérigos e religiosos, formulada em textos escritos, existe outra, que deixou poucos vestígios nos textos, mas cuja realidade constatamos através de outros meios de expressão: gestos, cantos, representações iconográficas etc. Nessa perspectiva, a espiritualidade não é mais considerada um sistema que codifica as regras da vida interior, mas uma relação entre certos aspectos do mistério cristão, particularmente valorizados em uma época dada, e práticas (ritos, preces, devoções) privilegiadas em comparação a outras práticas possíveis no interior da vida cristã (VAUCHEZ, 1995, p. 8).

Entendemos que conceber a espiritualidade dessa forma nos auxilia a compreender de maneira mais exata aquilo que chamamos de espiritualidade lazarista. Sendo assim, em nossa pesquisa, procuramos por elementos “particularmente valorizados em uma época dada, e práticas (ritos, preces, devoções) privilegiadas em comparação a outras práticas possíveis no interior da vida cristã”.

## **2 AS DIFICULDADES DOCUMENTAIS DA PESQUISA**

No entanto, a análise da espiritualidade lazarista do Caraça português se mostrou um desafio a parte. Isso se deve a três grandes motivos. Em primeiro lugar ao fato de os dois grandes arquivos que ainda contém um acervo documental relevante serem de posse particular, o que restringe ou dificulta o acesso do historiador a determinado tipo de documento. O segundo fator complicador é o número reduzido de documentos que nos falam desse período específico. E por fim, além de serem numericamente reduzidos, a natureza dos mesmos impede uma utilização desse acervo sem um sério critério de criticidade, conforme explicaremos melhor.

Apesar de até o atual estágio da pesquisa os arquivos da cúria metropolitana de Mariana e o do Colégio do Caraça não terem negado o acesso a nenhum documento, os itens encontrados lá são de natureza imprópria para nosso objetivo. Além da escassez de fontes relacionadas a suas origens, conforme relatou Eugênio Pasquier (PASQUIER, sem data, p. 20), a documentação que ainda existe sobre o período é majoritariamente de cunho normativo e prescritivo, como regulamentos para as mais variadas funções, circulares, livros de conta e sermões. Sobre essa documentação, Antonio Paulo Benatte e José Adilçon Capihoto nos alertam para o fato de elas serem portadoras da mesma ambiguidade das produções legislativas dos Estados (BENTTE; CAMPIGOTO, 2013, p. 26). Ou seja, assim como a constituição de nosso país não nos fala diretamente da prática diária dos brasileiros, os livros de normas e sermões não nos fornecem informações sobre a realidade e as práticas reais daqueles padres, algo que, dada a nossa definição de espiritualidade é fundamental.

### **3 A CONGREGAÇÃO NO BRASIL E SÃO VICENTE**

A falta de documentação, no entanto, não afeta igualmente todos os padres do Caraça português, se quase não há vestígios documentais da presença de figuras importantes como Leandro Rabelo Peixoto, Jeronymo Gonçalves de Macedo, Antônio Afonso de Moraes Torres, dentre outros, o mesmo não pode ser dito de Antônio Ferreira Viçoso. Elevado a condição de bispo da diocese de Mariana em 1844, o padre mais conhecido como Dom Viçoso, tornou-se uma figura importante no cenário religioso nacional, especialmente após a segunda metade do século XIX. De acordo com Riolando Azzi, D. Viçoso pode ser considerado o modelo dos bispos reformadores no Brasil daquele período (AZZI, 1992, p. 31). Além de sua dignidade eclesiástica, seu processo de beatificação que corre no Vaticano a muitos anos ajudou a produzir uma vasta documentação, não só do período no qual ele foi bispo, mas também de quando foi Superior da província brasileira da Congregação da Missão.

Devido a isso, a pesquisa a princípio se concentrou nas documentações referentes a D. Viçoso anteriores a 1844, enquanto ele ainda era um padre congregado. Entre as cartas analisadas, nos chamou a atenção suas constantes re-

ferências a memória de São Vicente e no modo como a figura do santo fundador era lida entre os padres da Congregação.

É interessante notar que entre os livros de normas que encontramos no Caraça (dos quais já nos referimos anteriormente), há uma cópia das *Regras e Constituições Comuns da Congregação da Missão* o único livro escrito por São Vicente em toda sua vida, no qual ele deixou as normas que deveriam reger a vida e os costumes dentro de sua companhia. Esse livro foi compilado pelo então padre Viçoso em 1839, ou seja, 19 anos após a chegada dos padres da missão ao Brasil.

Isso nos leva a pensar algumas questões. Em primeiro lugar: como se deu a organização da casa lazarista no Caraça antes da chegada dos livros contendo as normas? Em segundo lugar: por qual motivo as regras demoraram tanto para serem traduzidas e por quê somente o Superior Viçoso tomou essa iniciativa? Uma vez que a pesquisa se encontra em estágio inicial, não possuímos ainda todas as repostas. No entanto, as constantes referências de Viçoso a São Vicente nos chamou a atenção para a necessidade de conhecer melhor o fundador da Congregação, na esperança de que isso nos ajudasse a compreender melhor as referências feitas a ele.

#### **4 A ESPIRITUALIDADE VICENTINA**

Apesar de ter publicado somente as *Regras e Constituições Comuns da Congregação da Missão*, Vicente de Paulo deixou uma vasta documentação na forma de cartas e conferências dirigidas a seus missionários e as Filhas de Caridade. Essa documentação foi amplamente utilizada na presente pesquisa, especialmente a edição em espanhol publicada em Salamanca pela Ediciones Sígueme na década de 70 e pela edição em português, que começou a ser publicada pela editora O Lutador de Belo Horizonte e que já conta com seis volumes.

Ao analisar essa documentação foi possível detectar um elemento importante da espiritualidade vicentina e que acreditamos ter marcado também a Congregação no Brasil. De acordo com André Vauchez, na obra em que aqui já citamos, a cristandade medieval passou por graves mudanças, especialmente

após o século XIII. Se antes desse período os religiosos encravam o a realidade sob o ponto de vista da fuga do mundo e do recolhimento nos claustros, após as Reformas Gregorianas a cristandade passou a assumir uma postura mais proativa, assistencialista e missionária, tendo como base os evangelhos (VAUCHEZ, 1995, p. 72-74).

Mesmo tendo nascido e se formado muitos séculos depois, é possível encontrar resquícios dessas duas correntes no pensamento religioso de Vicente. Apesar de ser uma comunidade religiosa missionária, a Congregação possuía normas rígidas que regulamentavam a vida no interior das casas lazaristas da mesma forma que os mosteiros. O *contemptus mundi*, ou a fuga e o desprezo pelo mundo, são tão frequentes em seus escritos quanto os chamados para salvar a pobre gente do campo. Constatando esse mesmo aspecto, André Dodin, um de seus mais brilhantes biógrafos, ao referir-se a proposta de São Vicente para as Filhas de Caridade afirmou que ele “constituiu-as em uma ‘religião’ que tivesse por claustro o mundo inteiro” (DODIN, sem data, p. 19).

Além disso, é possível encontrar nas falas do santo fundador elementos próprios da espiritualidade de seu tempo, como o pessimismo, a culpabilização e a desconfiança do eu, elementos esses que encontraram seu auge no século XVI e XVII (DELUMEAU, 2003, p. 573) justamente o período em que Vicente viveu. Ainda de acordo com Dodin, esse pessimismo e culpabilização por parte de Vicente o colocou ao lado de uma corrente teológica que ele e seus sucessores combateram durante muitos anos, o jansenismo (DODIN, sem data, p. 38).

Nesse ponto, a retórica vicentina acomoda-se perfeitamente ao discurso religioso gestado no Caraça português. Quando analisamos os sermões de D. Viçoso, produzidos no ano de 1841, e que se encontram guardados hoje no armário contendo os pertences do ex-Superior na pinacoteca do colégio, podemos perceber a semelhança teológica entre ambos os personagens. Ao analisar esses mesmos sermões, Maurílio Camello constatou o seguinte:

Pode-se dizer, a partir desses *Sermões* de Dom Viçoso, que os grandes temas paulinos são conservados em penumbra, deixando lugar a “uma espiritualidade do pecado”, cuja força se ressalta bem mais que a força da graça, chamando-se mais a atenção para a corrupção total da natureza humana que de si mesma só é capaz o mal. No fundo é a milenar tensão da teologia cristã, sobretudo ocidental, em compor graça e livre-arbitrio, o natural, e o sobrenatural. A preocu-



pação com essa natureza decaída foi levada quase à psicose em pensadores e reformadores, como Baio, Jansênio, Calvino, sem deixar de estar presente (como não podia deixar de estar, porque tem também raízes evangélicas) em santos, como São Vicente de Paulo, fundador da Congregação da Missão, e cuja ligação com o pensamento janse-nista é hoje julgada maior do que se pensara até pouco tempo (CAMELLO, 1973, p. 65)

## CONCLUSÃO

Devido ao estágio inicial de nossa pesquisa, a intenção nessa comunicação era muito mais a de traçar algumas perspectivas e possibilidades do que de oferecer repostas e conclusões formadas. Sendo assim, o trabalho aqui apresentado prosseguirá de acordo com as diretrizes expostas. Assim como demonstramos acima, cremos que apesar da fragilidade e da escassez das fontes é possível levantar questões importantes para o debate acerca da Igreja Católica no século XIX.

Ao voltarmos a figura de São Vicente, por exemplo, está sendo possível decodificar melhor algumas referências e falas colocadas pelos primeiros padres da Congregação, especialmente de D. Viçoso, o qual deixou um vasto legado documental, que se bem peneirado, acaba falando muito da Congregação que o trouxe para o Brasil e o formou. E por falar nesse personagem, apesar da vasta produção bibliográfica acerca da sua pessoa, ainda são inexistentes os estudos que buscam na origem de sua formação, ou seja, na Congregação da Missão, os fundamentos de sua espiritualidade, como se o imponente D. Viçoso, o modelo dos bispos reformadores do Brasil, não houvesse levado para seu episcopado em Mariana sua herança vicentina.

## REFERÊNCIAS

AZZI, Riolando. **O altar unido ao trono: um projeto conservador**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

BENATTE, Antônio Paulo; CAMPIGOTO, José Adilçon. **História, religião e cultura: apontamentos historiográficos**. In: BENATTE, Antônio Paulo; CAMPIGOTO, José Adilçon (Orgs.). *Religião e Cultura: temáticas de história cultural das religiões*. Guarapuava: Unicentro, 2013.

COELHO, Ildeu Pinto C.M. **São Vicente de Paulo, uma voz de ontem para hoje**. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo - a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)**. Bauru: EDUSC, 2003.

DODIN, André. **Francisco de Sales e Vicente de Paulo - dois amigos**. São Paulo: Edições Loyola, sem data.

PASQUIER, Pe. Eugênio C.M. **Os primórdios da Congregação da Missão no Brasil e a Companhia das Filhas de Caridade (1819 - 1849)**. Petrópolis: Editora Vozes, sem data.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade da Idade Média Ocidental: (séculos VIII a XIII)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

# A espiritualidade cristã nos primeiros artigos de Michel de Certeau

Virgínia Buarque<sup>1</sup>

## RESUMO

Tendo concluído sua formação teológica e sendo ordenado padre em 1956, na França, o jesuíta Michel de Certeau imediatamente foi convidado a integrar a equipe editorial da revista *Christus*. Este periódico havia sido fundado poucos anos antes pela Companhia de Jesus, com o intuito de propiciar um aprofundamento acerca da espiritualidade inaciana, mediante o diálogo travado entre as contribuições da teologia e das ciências humanas. Em paralelo, Michel de Certeau iniciou um doutorado em ciências religiosas na V Seção da École Pratique des Hautes Études, elencando como tema de pesquisa os escritos de Pierre Favre, companheiro de Inácio de Loyola. Nisso, ele respondia a um segundo apelo da Companhia, que no período empenhava-se em reinterpretar seu próprio percurso histórico e sua tradição religiosa através de uma leitura crítica sobre suas fontes fundadoras. A comunicação proposta irá interrogar alguns artigos publicados por Michel de Certeau na revista *Christus* na década de 1950, buscando identificar os principais fundamentos por ele atribuídos à experiência religiosa cristã, em particular à espiritualidade inaciana. Como hipótese, sugere-se que Certeau já tenha delineado, desde esta época, algumas das balizas hermenêuticas que sustentarão seu entendimento posterior acerca da mística cristã (em sua historicidade e prática de escrita): para ele, a espiritualidade constitui numa vivência intersubjetiva (da pessoa com Deus), pautada numa contínua perda de si; de forma concomitante, neste processo, a pessoa passa a vislumbrar os sinais do divino na história, e então empreende um engajamento sócioeclesial (da pessoa com os outros), como uma adesão, mas também um renovado apelo por uma ainda mais intensa união com Aquele sem o qual, no dizer de Certeau, não mais é possível viver.

**Palavras-chave:** Michel de Certeau. Espiritualidade inaciana. *Christus*.

## INTRODUÇÃO

---

<sup>1</sup> Doutora em História (UFRJ), pós-doutora em Ciências Religiosas (Université Laval) e Teologia (FAJE). Professora da Universidade Federal de Ouro Preto. E-mail: virginiacastrobuarque@gmail.com

Em 1950, Michel de Certeau, contando 25 anos de idade e já graduado em teologia, ingressou na Companhia de Jesus. A escolha de Certeau por tornar-se jesuíta vinculou-se a duas fortes motivações: seu desejo inicial de atuar como missionário em culturas estrangeiras (ele sonhava com a China) e sua admiração por Henri de Lubac, professor de teologia fundamental e história das religiões em Fourvière, onde ele cursara teologia entre 1947-1950, enquanto buscava discernir mais claramente sua vocação. Foi, inclusive, a partir do contato com De Lubac que Certeau veio a considerar a historicidade uma perspectiva crucial para interpretação da experiência religiosa, pois ela favorecia a diluição de um entendimento essencialista da tradição, pautada no neotomismo então em vigor na maioria dos seminários (DOSSE, 2002, p. 21-22).

Ordenado sacerdote em 1956, Michel de Certeau iniciou, por recomendação de seus superiores jesuítas, um doutorado em história religiosa na V École Pratique des Hautes Études (Sorbonne). Nesse pós II Guerra Mundial, a Companhia de Jesus, juntamente com outras ordens religiosas, empenhava-se em proceder a uma releitura histórica de sua espiritualidade, que lhe permitisse repropor balizas éticas e identitárias ao cristianismo contemporâneo. Assim, em 1960, Certeau defendeu sua pesquisa sobre Pierre Favre, apresentada em formato de edição crítica do *Mémorial* deste companheiro de Inácio de Loyola. Neste estudo, Certeau redigiu um longo prefácio, no qual contextualizou a fundação da Companhia de Jesus e delineou balizas metodológicas para uma história da espiritualidade nos séculos XVI-XVII (PELLETIER, 2010, p. 22).

Esta comunicação insere-se no bojo de pesquisa acerca da espiritualidade inaciana nos escritos de Michel de Certeau, que vem sendo desenvolvida junto à FAJE no biênio 2017-2018. Seu objetivo, em consonância aos limites circunscritos de uma apresentação em evento acadêmico, é o de pontuar os principais fundamentos atribuídos por Certeau à experiência religiosa cristã, com base em três artigos por ele redigidos no ano de 1957 na revista *Christus*.<sup>2</sup> A criação deste periódico trimestral, em janeiro de 1954, foi um projeto gestado pela Companhia na França desde 1951, na tentativa de sustentar a renovação da teologia e da exegese (a despeito das restrições da encíclica *Humani Generis*, de 1950), de forma conjugada a um aprofundamento da espiritualidade inaciana. Em 1956, logo após sua ordenação, Certeau, juntamente com François

---

<sup>2</sup> Antes desses três artigos, Certeau havia publicado, no volume 4 dessa mesma revista, lançado em 1954, a transcrição de manuscrito de Favre, precedida por duas páginas de interpretação sobre o texto.

Courel e François Roustang, uniu-se à equipe da *Christus*.

Sugere-se que Certeau já tenha esboçado, nos três artigos aqui interpretados, algumas das balizas hermenêuticas que sustentarão sua compreensão posterior acerca da mística cristã (em sua historicidade e prática de escrita). Dessa maneira, para ele, subjetividade, história e espiritualidade mostravam-se indissociáveis:

Deus é, ao mesmo tempo, para o homem, o Ser interior à sua prece e o face a face de um diálogo; ele criou o ser e suscita a pessoa. Jesus Cristo, como o testemunham as expressões de todos aqueles que o encontraram, está ao mesmo tempo em nós e diante de nós, em nossa linguagem e fora dela. (CERTEAU, 1957c, p. 141. Tradução minha).<sup>3</sup>

Esta interrelação, por sua vez, estaria embasada em uma tríplice dinâmica de perda: ao defrontar-se com sua própria existência na história, o cristão deparar-se-ia com as lacunas irremediáveis da condição humana, que tanto o impediriam de autoabsolutizar-se, como o impeliriam à busca de uma Alteridade conferidora de sentido à limitação e à finitude; com isso, o cristão se permitiria vislumbrar os sinais do divino no mundo, os quais, entretanto, não podem ser controlados, apenas respondidos em um diálogo amoroso; este colóquio, em desdobramento, suscitaria no cristão uma adesão ou engajamento sócio-ecclesial (manifestado em afetos, palavras e práticas), o qual também se configura como um renovado apelo por uma mais intensa união com Aquele sem o qual, no dizer de Certeau, não mais é possível viver.

## 1 “NÃO SEM TI”<sup>4</sup>

O ser humano, para Certeau, continuamente experimenta um desejo profundo por amor incondicional, que não se detenha perante suas muitas falhas. Note-se, porém, que tal aspiração não se atém a uma visão pejorativa acerca do

<sup>3</sup> As demais traduções dos textos de Michel de Certeau para o português nesta comunicação também foram promovidas por mim.

<sup>4</sup> Expressão várias vezes empregada por Certeau em seus artigos, para referir-se à experiência matricial da mística.

humano, pelo contrário – ao mesmo tempo que implica no reconhecimento de tantos limites, também suscita a mobilização por algo “mais” que o densifique (L'ÉCRIVAIN, 2005, p. 72). Neste movimento de grande acuidade existencial, ele se volta para Deus revelado em Jesus, conforme o anúncio cristão:

Cada cristão, por sua vez, discerne na confusão de sua vida e entre tantos acasos ou graças, o desígnio único que o cria e o atrai “desde o seio de sua mãe”. Ele é amado, e este amor o molda. Desde o primeiro dia, ele foi “alcançado” pelo Cristo que descia a ele e que fazia dele o “objetivo” de seu percurso. Ele deve agora, por seu próprio percurso, alcançar e unir-se ao que o Senhor faz dele e quer lhe dar (CERTEAU, 1957a, p. 203).

Contudo, prossegue Certeau, esse mesmo cristão, inúmeras vezes, ao rezar, terá se deparado com um silêncio divino muito perturbador, por aparentar que a divindade não lhe respondia, embora ele soubesse, em sua fé, que Deus o escutava em seus dilemas, dores e expectativas. E é então que o cristão

[...] experimenta a vaidade das palavras que pronuncia e das ações que faz. É ele que é vaidade – “tudo é vaidade” – e não Deus. Após a embriaguez da ação e das ideias que ele abandonou um momento para falar com seu Deus, ele se encontra sóbrio, nu e nada, face àquele que, sendo tudo, escapa a tudo. Mesmo falar é inútil. As palavras lhe fazem falta porque tudo lhe faz falta. Ele está lá, simplesmente, como um “nada”. [...] Deus aí aparece como aquele que derrota as ideias que fazemos dele e que é sempre “maior” [...]. (CERTEAU, 1957c, p. 133).

Vivencia-se, portanto, um desapego de identidades autocristalizadas:

A filosofia, a psicanálise etc., mostraram como o homem nasce para sua liberdade e torna-se uma pessoa quando ele não se aliena mais numa “imagem” de si (quer dizer, sem dispor de nenhum “ídolo”) e não se identifica com nenhuma das coisas que ele acredita ter. A teologia reconheceu como Deus é Sujeito pessoal quando ele cria, ele que pode ser tudo, indo além de tudo. A prece faz a *experiência* desse nascimento da pessoa no encontro com Deus (*Ibidem*, p. 135. Itálico do autor).

Discorrendo sobre o relato dos peregrinos de Emaús, Certeau comenta que “Tu [Jesus] revelas tua grandeza descendo a nosso lado, mas tu nos ultrapassas, pedindo de nós um desapegar a nós mesmos que seja à medida da tua vinda. Tu és meu irmão, e eis porque eu te reconheço com tanta dificuldade. É preciso dar tempo a nossos olhos para que possam abrir-se a Ti” (CERTEAU, 1957b, p. 57).

## 2 OS SINAIS DO DIVINO NA HISTÓRIA

O desapego de si não implica em alijamento da própria corporeidade, da própria linguagem, das condições cotidianas e estruturais do estar no mundo, afirma Certeau. E é nesse dia a dia, permeado pelas culturas e poderes, que o divino se manifesta, não explicitamente, mas por incisivos aspectos que ressignificam a existência: “A palavra escutada no coração inscreve-se então nos fatos: estes são os sinais” (CERTEAU, 1957a, p. 194). O cristão, parcialmente desprovido de si, deixa-se captar as “coincidências insignificantes para os outros, e, entretanto, reveladoras de uma mesma linguagem divina” (*Ibidem*, p. 196). Dessa maneira,

[...] os sinais manifestam a espiritualização do mundo, e é este o outro aspecto sob o qual podemos percebê-los. As coisas e os eventos nos falam de Deus e nos vêm dele. Eles vão, pouco a pouco, se mostrando para nós como Palavra. Essa mutação progressiva do universo, ainda incompleta, nos aparece sob a forma desses signos múltiplos e parciais, perceptíveis à fé (*Ibidem*, p. 196)

E é operando como palavra de Deus, diz Certeau, que

[...] ele [o sinal] desconcerta as nossas; porque ele vem do Alto, ele não é conforme a nossa concepção do mundo, que lhe é suspeita. Nos confrontamos, assim, entre o que nós esperamos e o que nos encontramos. A segurança conferida pela fé não será uma possessão humana: ela responderá às questões do crente, mas sobre um outro plano, divino (CERTEAU, 1957a, p. 193).

Surgem, porém, dúvidas, hesitações – afinal, tais sinais não seriam apenas autoprojeções do sujeito em busca de confirmação de sua relação com Deus, da palavra por ele escutada? Ou, como indaga Certeau,

[...] na vida cotidiana, não sou eu que escolho o sentido dos eventos em que eu acredito reconhecer uma “indicação providencial”? E se sou eu quem porto a inteira responsabilidade da decifração; se, lidos por um outro, esses eventos não têm o mesmo sentido, qual crédito conferir a esta confirmação que me vem dessa leitura? Em que as coincidências, os sucessos ou os fracassos, me ensinariam a conhecer a vontade de Deus e me assegurariam de que estou recebendo sua potente benevolência? (*Ibidem*, p. 195-196).

Logo em seguida, é o próprio Certeau quem responde: “Paulatinamente, o cristão reconhece, ainda que de forma fragmentária, mas já com convicção, certas correspondências entre sua decisão e os fatos. Então, as coisas mesmas não levam a dizer: “É verdadeiramente assim que eu devo agir”, “é isto que Deus quer”” (*Ibidem*, p. 195-196). Neste processo, ele paulatinamente elabora uma memória de sua própria história da salvação:

Um trabalho de unificação se opera, próprio dessa faculdade espiritual que chamamos “memória”. As rupturas que marcam as brutais revelações do Senhor, os índices que delineiam a magnificência do Reino no qual fomos aceitos, adquirem pouco a pouco uma unidade que manifesta o Autor único desses dons sucessivos. A memória é intimidade com o trabalho divino em nós (*Ibidem*, p. 199).

Trata-se, porém, de uma memória pautada em um regime de verdade atestado unicamente pela relação e confiança com Deus, costumeiramente vivenciado por aqueles que não costumam ser providos por garantias:

A glória de Jesus [ressuscitado] foi, entretanto, manifestada primeiro a essas mulheres sem autoridade nem “sabedoria”, mas atentas ao menor sinal; por suas “baboseiras”, loucura para os homens, o Senhor foi anunciado. Ele vai se mostrar agora a seus pobres peregrinos, sem grandeza no mundo e sem título na comunidade, como ele se mostrará a muitos outros ainda, que serão por sua vez acusados de tolice (CERTEAU, 1957b, p. 57-58).



Ademais, prossegue Certeau, não é casual que os sinais tornem-se “cada vez menos ambíguos à medida em que eles tiverem um laço mais estreito com o Sinal visível que é esta Igreja. Quanto mais o sinal unir-se à ordem sacramental pela qual Deus torna suas intenções e seu desejo evidentes à fé, mais ele confirmará esta fé em busca do que ela espera”. (CERTEAU, 1957a, p. 197). Trata-se aqui de uma relação eclesial sustentada por uma fé vivencialmente compartilhada: “Oculto ainda, você [Jesus] acompanha a prece que o procura ao longo dessa história e que o introduz junto ao outro (junto a mim), porque desde há muito você estava lá. Na minha solidão e na minha ignorância, o dom da Igreja que o conhece, o situa nessa resposta” (CERTEAU, 1957b, p. 56).

### **3 ENGAJAMENTO SÓCIO-ECLESIAL**

Logo, em resposta a uma presença que acolhe toda a limitação humana, e se exprime por meio de miríades de sinais na história, o cristão percebe-se comprometido com a atuação divina no mundo:

Então, por uma decisão que brota dessa vida nova neles, eles [os discípulos de Emaús] retomam a estrada [...] eles refazem “em sentido inverso” o caminho que os tinha levado para longe de seu povo e de seus irmãos. [...] Em sua chegada a Jerusalém, eles encontram reunidos “os onze e seus companheiros”. Eles lhes anunciam então o que eles foram contar-lhes. “O Senhor ressuscitou!”. Esses peregrinos recebem da Igreja o que eles lhe trazem, como logo antes eles haviam recebido de Jesus o que eles lhe ofereciam; bem mais, seu encontro é garantido pela Igreja. A comunidade julga e confirma os testemunhos, ao mesmo tempo que eles a fortificam e a “edificam” por sua própria experiência (CERTEAU, 1957b, p. 62).

O próprio cristão, em seu agir em conformidade com a palavra escutada/sinal percebido, configura-se como um novo sinal: “Dessa maneira, o Reino, enquanto cresce, atesta assim o Deus que o constitui pouco a pouco por cada um de nossos atos” (CERTEAU, 1957a, p. 204-205). Certeau, porém, não desconsidera que, a despeito das indicações espirituais,

[...] toda decisão é um risco; e ela deve sê-lo. O cristão aí engaja mais que do que ele é; ele não “tem” em si como garantir sua fidelidade ao que ele decide; os obstáculos e sua própria resistência permanecem imprevisíveis. Assim, em cada decisão onde ele constitui, ele se afirma então como um ser de esperança, confiante em uma força da qual ele recebeu somente as primícias e alguns sinais que, todavia, já se mostram bastante seguros. Ele se afirma numa passividade perante a fidelidade divina, ele tem a audácia de crer no que Deus quer. Seu ato é um ato de fé. [...] A segurança provém de um progresso não na posse, mas na dependência; ela não é uma lenta percepção de uma necessidade, mas a experiência de uma Generosidade que nos faz habitar nela e viver dela (*Ibidem*, p. 202-203).

## CONCLUSÃO

Pesquisadores de distintas formações têm se debruçado, nos últimos anos, sobre a obra de Michel de Certeau, que completou 30 anos de falecimento em 2016. Em sua grande maioria, tais autores associam o pensamento de Certeau acerca da perda como dimensão fundamente da espiritualidade cristã aos estudos que procedeu a partir dos anos 1960 sobre o jesuíta Joseph Surin: “[...] A crise espiritual atravessada por Surin a partir do evento de Loudun, a maneira pela qual ele se enraíza na relação nutrida com Madre Jeanne, marcam a irrupção, na escrita de Certeau, da ideia da perda: perda da palavra, perda do sentido, perda de si na experiência mística, mas também perda do real através da incapacidade do historiador de dar conta da experiência daquele que ele toma por objeto de estudo” (PELLETIER, 2010, p. 23. Tradução minha). Contudo, quando lemos os primeiros artigos de Certeau, publicados na revista *Christus*, podemos observar que seu esforço de tradução da experiência de Deus remonta a seus estudos iniciais sobre a espiritualidade e mesmo à sua formação como jesuíta, ambos realizados nos anos 1950.

Desta maneira, almeja-se que a pesquisa, da qual esta comunicação consiste em primeira sistematização, possa contribuir para elucidar aspectos ainda pouco aprofundados tanto da trajetória intelectual de Certeau, como de matizes conferidos à espiritualidade inaciana entre os anos 1950 e 1980, inclusive em suas apropriações e ressignificações da teologia/da mística “negativa”. Afinal, a reflexão de Certeau enlaça historicidade, espiritualidade e subjetividade justamente através da perda – ou, em uma expressão teológica, da *kénosis* da

existência:

Jamais nós compreenderemos por completo tua ausência e tua morte, Senhor. Jamais cessaremos de sermos tentados à vista de teus fracassos. Jamais estaremos prontos para viver nossa morte, para sermos capazes de portar teu mistério. [...] Mas tu não nos abandonas. Nossas revoltas e nossas desilusões te procuram ainda; tu te abres a nós. E tu estás aí. Tua palavra, aquela que tu nos dizes e aquela que tu relês conosco, nos sacia e nos preenche. [...] Como a essas mulheres vindas ao túmulo e aos peregrinos deixando a cidade, tu nos conduzes agora aos teus, a todos os teus dispersos no mundo, para aí estarmos como testemunhos de tua morte e de tua ressurreição [...] tu desdobras nossas vidas segundo o desejo de um amor imprevisível que não cessa de verter sua riqueza por sua pobreza (CERTEAU, 1957b, p. 63).

## REFERÊNCIAS

CERTEAU, Michel de. Pierre Favre, **Le progrès de l'homme spirituel**. *Christus*, n. 4, 1954.

\_\_\_\_\_. **Les lendemains de la décision. La 'confirmation'**. *Christus*, n. 14, 1957a.

\_\_\_\_\_. **Les pèlerins d'Emmaüs (méditation)**. *Christus*, n. 13, p. 53-63, 1957b.

\_\_\_\_\_. **Aspects de la prière**. *Christus*, n. 13, p. 132-141, 1957c.

DOSSE, François. **Michel de Certeau: le marcheur blessé**. Paris: La Découverte, 2002.

L'ÉCRIVAIN, Philippe. **Les Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola, un chemin de liberté**. *Revue d'éthique et de théologie morale*, n. 234, p. 71-86, 2005/2.

MENDIOLA, Alfonso. **Historizar la teología y los dogmas de la Iglesia: el compromiso de Michel de Certeau**. *Historia y Grafía*, n. 38, p. 173-207, enero-junio 2012.

PELLETIER, Denis. **Pratique et écriture de la crise catholique chez Michel de Certeau**. *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, n. 23, v. 2, p. 19-35, 2010.

# As origens bíblico-judaicas do batismo como iluminação em Justino Mártir

*Erike Couto Lourenço<sup>1</sup>*

## Resumo

Esta comunicação tenta traçar as origens do uso técnico do termo iluminação (gr. φωτισμός) como referindo-se ao batismo, importante prática religiosa dentro do cristianismo. Difundida entre os Padres da Igreja antiga e relativamente esquecida na Igreja atual, essa imagem teve sua primeira atestação patrística nos escritos de Justino Mártir, a qual é foco deste estudo, que se dará da seguinte forma: serão analisados os diversos aspectos do tema da iluminação na Septuaginta, comparando-se ao texto da Bíblia Hebraica; em seguida, será averiguado tanto o desenvolvimento dele quanto suas possíveis conexões com símbolos e ritos ligados à água, à purificação e à conversão/iniciação nos livros pseudepígrafos e em outros escritos judaicos que, de alguma maneira, contribuíram na formação do conceito tal como fora usado no séc. I d.C.; então, serão estudados os trechos neotestamentários que utilizam a imagem em provável aplicação ao batismo, como Ef 5,11-14 e Hb 6,4. Finalmente, esse quadro será comparado àquele justiniano do batismo como iluminação, apontando-se o que há de tradicional e inovador nas descrições dadas pelo antigo padre, a fim de que essa imagem contribua também, de alguma maneira, para a prática da iniciação cristã nos dias atuais.

**Palavras-chave:** Batismo. Iluminação. Justino Mártir. Literatura Judaica Antiga. Novo Testamento.

## INTRODUÇÃO

Nesta comunicação, tratar-se-ão as origens bíblicas e judaicas do con-

---

<sup>1</sup> Mestrando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Bacharel em Letras (Grego Antigo) pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Bolsista CAPES. E-mail para contato: erike.teologia@gmail.com.

ceito de iluminação (gr. φωτισμός) aplicado ao batismo cristão no período patristico, destacando-se o seu primeiro uso feito por Justino Mártir. Por bíblicas entende-se a averiguação do tema dentro da Bíblia Hebraica e da Septuaginta, motivada pelo *recursus ad fontes* da Reforma Protestante. Por judaicas entende-se a busca de paralelos ao uso cristão do termo dentro dos escritos judaicos das épocas do Segundo Templo e do judaísmo rabínico, partindo-se do entendimento de que eles reflitam, ainda que compilados tardiamente, as tradições do “ambiente de origem do Novo Testamento e da Igreja nascente” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 1993). Assim, evidencia-se o “tão grande patrimônio espiritual comum aos cristãos e aos judeus”, fomentando-se também “o mútuo conhecimento e estima” por ambas as tradições (CONCILIO VATICANO II, 1969).

## 1 ILUMINAÇÃO EM JUSTINO MÁRTIR E NA PATRÍSTICA

Esse banho chama-se *iluminação* (gr. φωτισμός), para dar a entender que são iluminados os que aprendem estas coisas. O *iluminado* (gr. φωτιζόμενος) se lava também em nome de Jesus Cristo, que foi crucificado sob Pôncio Pilatos, e no nome do Espírito Santo, que, por meio dos profetas, nos anunciou previamente tudo o que se refere a Jesus.<sup>2</sup>

O trecho pertence à obra *I Apologia*, de Flávio Justino (conhecido também como Justino de Roma ou Justino Mártir),<sup>3</sup> padre da Igreja que viveu por volta de 100 d.C. em Neápolis (atual Cisjordânia), martirizado em 165 d.C.

Everett Ferguson afirma que, embora o padre tenha sido o primeiro a fazer o uso técnico da palavra “iluminação” (φωτισμός) como referência ao batismo,<sup>4</sup> Justino possivelmente insinuou que a denominação já era comum em seu tempo (“esse banho *chama-se*”) (FERGUSON, 2009, p. 247–248). De fato, não somente Clemente de Alexandria (cf. FERGUSON, 2009, p. 312–315) e Melitão de Sardes (cf. CHAN, 2005, p. 5), ambos do séc. II, mas também os padres dos séculos seguintes utilizaram tal denominação. Bernard Sesboué afirma que,

<sup>2</sup> καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός, ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων. καὶ ἐπὶ ὀνόματος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ ἐπὶ ὀνόματος πνεύματος ἁγίου, ὃ διὰ τῶν προφητῶν προεκήρυξε τὰ κατὰ τὸν Ἰησοῦν πάντα, ὁ φωτιζόμενος λούεται. (*I Apologia* 61,12-13). Cf também *I Apologia* 65:1 e *Diálogo com Trifão* 122.

<sup>3</sup> Este cognome foi-lhe dado posteriormente por causa de seu martírio em Roma.

<sup>4</sup> Cf. BUCHANAN, 1972, p. 106; CROSS, 2002, p. 179; MONTGOMERY, 2001, p. 42.

por volta do séc. IV, os cristãos candidatos ao batismo, que ocorria na vigília da Páscoa, eram chamados de φωτιζόμενοι (“os que serão iluminados”), quando recebiam, durante a Quaresma, “um ensino sistemático tanto trinitário como cristológico, à base dos artigos do Credo, [...] cujo texto não podia cair nas mãos dos pagãos” (SESBOÛÉ, 2009, p. 83–84).

Hugo Rahner, explicando a relação entre a denominação φωτισμός e a Páscoa, afirma que “o mistério pascal da morte e ressurreição [...] não é uma simples comemoração histórica dessa ação de Jesus [...], mas é algo sobrenatural presente, pelo qual a luz do novo Sol vem participar da iniciação sacramental” (RAHNER, 1980, p. 143). Após o Batismo, os catecúmenos passavam a ser chamados de νεοφωτιζόμενοι (“recém-iluminados”), terminando essa iniciação mistagógica com a confirmação e a eucaristia (SESBOÛÉ, 2009, p. 77).

## **2 ORIGENS NÃO-JUDAICAS DO CONCEITO**

Diversos acadêmicos, como James Dunn, alegam ter havido uma influência das religiões místicas helênicas e de círculos gnósticos sobre os ritos e a linguagem do cristianismo antigo, o que incluiria o conceito de iluminação (cf. DUNN, 1998, p. 445–446; GOBLE, 2004, p. 206–207). Ainda que plausível, Ferguson critica o peso dessa influência, alegando por exemplo que os ritos de lavagem foram tomados de forma diferente nas iniciações dessas religiões: enquanto nas religiões de mistério eles eram preliminares para a iniciação, no cristianismo eles eram a própria iniciação (FERGUSON, 2009, p. 49).<sup>5</sup> Semelhantemente ocorria em relação ao gnosticismo: Hugo Rahner explica que, embora sejam perceptíveis os contornos de procedência gnóstica, a linguagem batismal encontrava-se já bastante desenvolvida no seio cristão (RAHNER, 1980, p. 141).

## **3 ORIGENS JUDAICAS DO CONCEITO**

---

<sup>5</sup> Para outras críticas, cf. MONTGOMERY, 2001, p. 6; YSEBAERT, 2013, p. 158–163.

Apesar de não negar tais influências, Oskar Skarsaune lança-se a uma nova abordagem sobre as origens de *iluminação* como referência ao batismo cristão: os usos semelhantes dessa metáfora em textos judaicos anteriores e posteriores ao séc. 1 d.C. Para ele, isso preparou o terreno para o uso cristão de φωτισμός na época patrística, a começar por Justino Mártir (SKARSAUNE, 2001, p. 372). É justamente neste viés que caminharemos a partir de agora.

### 3.1 ILUMINAÇÃO NO ANTIGO TESTAMENTO

O verbo φωτίζω, do qual deriva-se o substantivo φωτισμός, foi utilizado em diversos escritos do mundo helênico antes do cristianismo tanto em seu significado literal (nos escritos astronômicos, por exemplo, como “lançar luz”) quanto metafórico (“tornar conhecido”, “explicar algo obscuro”, “revelar um conhecimento oculto” etc) (cf. YSEBAERT, 2013, p. 158–163).

A Septuaginta, tradução das Escrituras Hebraicas para o grego *koiné*, aparenta ter utilizado essa semântica de φωτίζω e φωτισμός para traduzir diversas expressões ocorridas no texto bíblico hebraico, das quais apresentam-se aqui algumas:<sup>6</sup> φωτιοῦσιν, “lançar luz”, para *yā’îrû* em Nm 8,2; φωτισάτω ἡμᾶς, “(que) illumine-nos”, para *wěyôrēnû*, “(que) instrua-nos” em Jz 13,8; ἄν ἐφώτισεν ἡμᾶς, “iluminou-nos”, para *her’ānû*, “mostrou-nos”, em Jz 13:23; ἄς ἐφώτισεν αὐτόν, “(todos os dias em) que iluminau-lhe”, para *’āšer hôrāhû*, “(todos os dias em) que instruíra-lhe” em 2Rs 12,3; e, finalmente, ἦν φωτίζων αὐτούς, “iluminava-lhes”, *owayhî môre ’ôtam*, “e era-lhes um instrutor”, em 2Rs 17,28. Há de destacar o uso da raiz hebraica *y-r-h*, da qual formam-se o verbo “instruir” (*hôrâ*), usado em algumas referências lidas anteriormente, e a própria palavra para a Lei de Javé (*tôrâ*).

Entre os deuterocanônicos, a utilização de φωτίζω dá-se somente no livro de Sabedoria: Sb 24,32, ἔτι παιδείαν ὡς ὄρθρον φωτιῶ, “ainda iluminará como a aurora a minha disciplina” e Sb 24,32, ἀνυψῶν ψυχὴν καὶ φωτίζων ὀφθαλμούς ἵασις διδούς ζωὴν καὶ εὐλογίαν, “(o Senhor) eleva a alma e ilumina os olhos, dando saúde, vida e benção”.

---

<sup>6</sup> Para as demais ocorrências, cf. HATCH; REDPATH, 1907, p. 1451. Para uma listagem completa das correspondências entre os termos hebraicos/aramaicicos e gregos, cf. MURAOKA, 2010, p. 126.

O termo heb. hā'ūrîm, Urim (cujo significado provável seja “luzes”), em Ed 2,63 foi traduzido por φωτίζουσιν, “(as coisas) que iluminam”, e posteriormente a versão grega de Áquila usou φωτισμός para traduzir o mesmo termo em Ex 28,30 (cf. HATCH; REDPATH, 1907, p. 1451). O Urim, juntamente com o Tumim, formava o misterioso objeto usado pelos sacerdotes para o conhecimento dos propósitos divinos a fim de instruírem o povo.

A partir dessas ocorrências é possível perceber os diferentes significados que φωτίζω e φωτισμός possuíram nas versões gregas das Escrituras Hebraicas: emissão de luz (em Números); instrução das revelações de Javé (em Juízes) e ensino de sacerdotes a outros sacerdotes ou ao povo sobre Javé (em 2 Reis); busca pelo conhecimento de Deus (em Oséias); ensino sobre Deus e seus mandamentos, que trazem bênçãos e salvação (em Sabedoria); revelação de conhecimento divino antes oculto pelos Urim e Tumim (Êxodo e Esdras) (cf. YSEBAERT, 2013, p. 164–169).

### 3.2 ILUMINAÇÃO NA LITERATURA JUDAICA DO PÓS-EXÍLIO BABILÔNICO

Os escritos judaicos das épocas do Segundo Templo e do rabinismo posterior também aplicaram a essas palavras significados metafóricos semelhantes àqueles da Septuaginta.

Dentre a literatura da época do Segundo Templo, Oskar Skarsaune aponta escritos nos quais o paganismo é mostrado como imerso em trevas e que os prosélitos, saídos dele e guardando então a Lei judaica, pudessem viver sob a Luz.<sup>7</sup> Semelhantemente, o verbo 'ûr (“lançar luz”) foi usado nos escritos da comunidade do deserto da Judéia (atual Qumran) para indicar a iniciação de seus membros ao conhecimento divino (cf. YSEBAERT, 2013, p. 168), além de eles denominarem a si mesmos de “filhos da luz” (bny 'wr)<sup>8</sup> (cf. BUCHANAN, 1972, p. 106). Nesses escritos a iluminação está relacionada também à conversão do pecador e à luta contra o pecado,<sup>9</sup> temas afins ao batismo cristão, ainda a comunidade não possuísse um rito exatamente paralelo ao cristão (cf.

7 Algumas referências são 1Enoque 3:8, Testamento dos Doze Patriarcas (Levi 4,3, 14,4, 18,3-9, Gad 5:7, Benjamim 6,4, 11,2), Oráculos Sibilinos (1,339, 8,247 e 271) e Fílon de Alexandria (“Devemos nos regozijar com os prosélitos, como se, cegos a princípio, tivessem recobrado a visão e emergido das trevas mais profundas para contemplar a luz mais radiante”, *Sobre as virtudes* 179, *José e Asenate* 15,13) (SKARSAUNE, 2001, p. 372 n. 15).

8 1QM e 1QS.

9 1QH 3,19-21, Dam. 20,25 e 1QH 4,5, 23 e 9,31.



SCHNACKENBURG, 1991, p. 229).<sup>10</sup> O judaísmo rabínico desenvolveu a ideia de que, quando os gentios se convertiam à religião judaica, eles se tornavam iluminados pela Lei (tôrâ), a “grande luz”<sup>11</sup> (cf. SKARSAUNE, 2001, p. 372).

Portanto, é possível supor que “iluminar” e “iluminação” tivessem adquirido os conceitos metafóricos de “transmitir conhecimento”, “instruir”, “converter” (especialmente prosélitos) e “purificar-se” (do pecado), já presentes na Septuaginta, mas mais elaborados em círculos judaicos helenistas e palestinos nos últimos séculos a.C. e nos séculos I e II d.C.<sup>12</sup>

#### 4 ILUMINAÇÃO NO NOVO TESTAMENTO

Voltando-se ao Novo Testamento, percebe-se que a iluminação é tratada em diversos lugares, porém nem todos se relacionam ao batismo. Dentre as ocorrências de φωτίζω – uma no Evangelho de Lucas<sup>13</sup>, uma no prólogo do Evangelho de João;<sup>14</sup> três nas cartas paulinas,<sup>15</sup> duas na Carta aos Hebreus<sup>16</sup> e três no Apocalipse<sup>17</sup> -, destacar-se-ão somente Ef 1,18, 5,11-14 e Hb 6,4 (10,32) por estarem aparentemente relacionadas mais claramente ao batismo.

##### 4.1 EF 1,18 E 5,11-14

O versículo 1,18 de Efésios, “tendo sido iluminados os olhos do vosso coração, para saberdes o que é a esperança dos chamamento dele, o qual é a riqueza da glória da herança dele nos santos”<sup>18</sup>, é compreendido por muitos co-

10 Alguns argumentam que as acepções de iluminação nos escritos de Qumran e targúmicos sejam procedentes de ambientes helenistas (cf. GOBLE, 2004, p. 172). Geza Vermes, porém, aponta que tal influência, ainda que possível, fosse relativamente difícil de ter ocorrido; portanto, elas eram frutos próprios do judaísmo palestino (VERMES, 1958). Para um panorama das pesquisas e uma abordagem atual sobre as relações entre o judaísmo helenista e o palestino, cf. BARRERA, 1993, p. 32–37.

11 Talmude Babilônico (Bava Batra 3b-4a), Midrash Rabá (Ex 36,3 e Dt 7,3).

12 Cf. FERGUSON, 2009, p. 248, n. 762; MONTGOMERY, 2001, p. 19–22; SKARSAUNE, 2001, p. 372–373.

13 Lc 11,36.

14 Jo 1,9.

15 Ef 1,18, 3,9, 2Tm 1,10.

16 Hb 6,4, 10,32.

17 Ap 18,1, 21,23, 22,5.

18 πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ὑμῶν, εἰς τὸ εἶδέναι ὑμᾶς τίς ἐστὶν ἡ ἐλπίς τῆς κλήσεως αὐτοῦ, καὶ τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις.

mentadores como uma referência ao batismo. O verbo *πεφωτισμένους*, “tendo sido iluminados”, conjugação de *φωτίζω* no particípio perfeito passivo, denota uma ação passada cujos resultados são percebidos no presente e, portanto, pode ser uma referência à experiência passada do batismo (cf. MONTGOMERY, 2001, p. 36–37). Adicionalmente a isso, a imagem usada anteriormente, “selados com o Espírito Santo da promessa” (*ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ*) em Ef 1,13 – compreendida também por alguns pesquisadores como uma referência a esse rito cristão (cf. CULLMANN, 1962, p. 46–47; FOULKES, 1983, p. 48; VEGGE, 2010, p. 517–518)<sup>19</sup> – e o contexto da carta – em que há referências explícitas a ele (Ef. 2:1-10<sup>20</sup>, 4,5 e 5,26) (cf. VEGGE, 2010, p. 517) –, contribuem para a sugestão de que “iluminação” em Ef 1,18 se refira ao batismo (cf. MONTGOMERY, 2001, p. 36–37).

Já Ef 5,14b, “pelo que diz: Desperta, tu que dormes, levanta-te dentre os mortos, e Cristo te iluminará”<sup>21</sup>, é possivelmente um fragmento de um hino baptismal,<sup>22</sup> em que se correlacionam as ideias de iluminação e de batismo em um mesmo trecho (cf. SCHNACKENBURG, 1991, p. 228–229).

#### 4.2 HB 6,4 E 10,32

A parte de Hb 6,4a que fala da iluminação, “aqueles que foram uma vez iluminados” (*τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας*), é de nosso especial interesse. Apesar de E. Ferguson afirmar que *φωτισθέντας* (forma participial passiva do verbo *φωτίζω*) não se refira aqui especificamente ao rito do batismo, ainda que aponte a um estágio inicial de conversão (FERGUSON, 2009, n. 584), outros acadêmicos pensam que há sim uma referência ao batismo, especialmente devido à parte subsequente, “aqueles que provaram do dom celestial” (Hb 6,4b),<sup>23</sup> possível referência à eucaristia<sup>24</sup>, rito que segue ao batismo e que, junto com esse,

19 Diferentemente, porém, diz James Dunn sobre isso: “selo do Espírito [...] a despeito de seu uso posterior (patrístico) para o batismo deveria quase certamente ter sido uma referência para o efeito marcado do impacto do Espírito na vida de um indivíduo” (DUNN, 1998, p. 453).

20 cf. Rm 6 e Col 2, passagens que falam explicitamente do batismo.

21 διὸ λέγει· ἐγείρε, ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφάσει σοι ὁ Χριστός.

22 Algo já atestado por alguns Padres antigos, como Teodoro de Cirro e Severiano de Gabala.

23 γευσσάμενους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου.

24 Assim entendia Jean Daniélou sobre esse versículo de Hebreus (DANIÉLOU, 1956). Cf. GUTHRIE, 1984, p. 133. Já R. Fabris diz o seguinte: “É difícil dizer se essas expressões referem-se precisamente à experiência sacramental cristã. A metáfora da ‘luz’ está ligada ao batismo em Ef 5,14 (só mais tarde o batismo será chamado de ‘iluminação’ (em) Justino [...]; o ‘degustar’ (γεύσομαι), em relação ao ‘dom celeste’, poderia

formam a iniciação à vida cristã, tema da perícopé.

Segundo Jody Barnard, a expressão “uma vez” (ἄπαξ) indica que a iluminação referida seja uma experiência única e irrepetível e o verbo φωτίζω, usado na voz passiva, que Deus seja seu agente (cf. BARNARD, 2012, p. 188). Alguns entendem a tradução da Peshitta de Hb 6,4 (“desceram uma vez ao batismo”)<sup>25</sup> ser uma evidência de que essa aceção já encontrava-se anteriormente em Hebreus.<sup>26</sup>

## CONCLUSÃO

Ao longo desse estudo, constatou-se que os assuntos que apareciam no Antigo Testamento, a partir da Septuaginta, em torno do verbo φωτίζω (instrução, conhecimento, revelação, sabedoria; iluminação dos olhos; salvação) aparecem também em passagens de Efésios, II Coríntios e Hebreus no Novo Testamento,<sup>27</sup> havendo aqui um desdobramento da prática judaica, especialmente em círculos mais helenísticos, de denominar “iluminação” e “iluminados” à conversão e aos próprios prosélitos respectivamente. No Novo Testamento, esses assuntos se entrelaçariam em um novo contexto, a iniciação de pagãos à fé em Jesus Cristo.<sup>28</sup>

Mais tarde, no séc. II d.C., consolidou-se o uso bastante próprio pelos cristãos da imagem de iluminação aplicada ao batismo,<sup>29</sup> como evidenciado em Justino Mártir, o que possibilitou esse padre antigo fazer a contrastação entre o uso judaico e o cristão em sua obra *Diálogo com Trifão* (122,4-5) (cf. FERGU-  
evocar a eucaristia, mas a expressão é vaga demais” (FABRIS, 1992, p. 424, n. 10).

25 A *Peshitta* é uma versão aramaica do Novo Testamento, compilada por volta do séc. V d.C (cf. S. P. Brock, *Syriac Versions*. Em: FREEDMAN, 1992). O trecho em siríaco é honuwn dahdio’ zbian lma’muwdiiytio’ nḥetiw (transliteração: honuwn dahdio’ zbian lma’muwdiiytio’ nḥetiw), retirado de versão online disponível em <https://www.peshitta.nl/book.aspx?booked=17&booked=52&ch=6> (último acesso em 29/05/17). Cf. CROSS, 2002, p. 179.

26 Visão não totalmente aceita entre os pesquisadores (cf. MONTGOMERY, 2001, p. 39).

27 Cf. DAVID HELLHOLM, TOR VEGGE, ØYVIND NORDERVAL, 2010, p. 593.

28 Cf. TAYLOR, 1956, p. 193–198. Porém, Taylor tem opinião diferente daquela aceita pela maioria dos acadêmicos, vendo o batismo de prosélitos no judaísmo como tendo aparecido somente no séc. II d.C. Sobre as origens desse batismo anteriores ao séc. II, cf. YSEBAERT, 2013, p. 32–33.

29 “Iluminação para Justino envolve instrução, e sua adoção da palavra concorda com o conteúdo intelectual e moral que ele dá para a instrução associada ao batismo e ao próprio entendimento da divindade (a natureza das pessoas divinas), conectado com o rito próprio batismal. Nós podemos ver nesse termo a ideia da luz de Deus que agora preenche a vida do crente” (FERGUSON, 2009, p. 247).

SON, 2009, p. 248; SKARSAUNE, 2001, p. 372–373). Outra evidência a favor desse uso pela Igreja antiga foi a difusão do termo φωτιστήριον aos batistérios (cf. DAVID HELLHOLM, TOR VEGGE, ØYVIND NORDERVAL, 2010, p. 1589).<sup>30</sup>

Apesar de o Catecismo da Igreja Católica explanar sucintamente sobre essa denominação do batismo, citando suas referências bíblicas e patrísticas (CNBB, 2017, p. 1216), Francisco Taborda afirma que entendê-lo como iluminação encontra-se atualmente em esquecimento na Igreja (TABORDA, 2001, p. 108).

Portanto, a revisitação dessa concepção pode trazer uma vívida simbólica, firmemente embasada na Bíblia Hebraica (e na Septuaginta), nos pseudoepigráficos, na literatura de Qumran e, por fim, no Novo Testamento. Portanto, seu uso pela Igreja atual seria uma oportunidade de enriquecimento da iniciação do catecúmeno pelo tesouro da História e Tradição do Povo de Deus.

## REFERÊNCIAS

BARNARD, J. A. **The Mysticism of Hebrews: Exploring the Role of Jewish Apocalyptic Mysticism in the Epistle to the Hebrews**. Tubinga: Mohr Siebeck, 2012.

BARRERA, J. T. **La Biblia Judía y la Biblia Cristiana: Introducción a la Historia de la Biblia**. 2ª ed. Madri: Trotta, 1993.

BUCHANAN, G. W. **To the Hebrews**. Nova Iorque: Doubleday, 1972. v. 36.

CHAN, F. **The Interplay Between Jewish and Patristic Exegesis in Melito of Sardis “Peri Pascha”**. Valley Forge: Evangelical Theological Society, 2005.

CNBB. **Catecismo da Igreja Católica**. São Paulo: Ed. Loyola, 2017.

CONCILIO VATICANO II. **Nostra Aetate**. Roma: 28 de Outubro de 1965. Disponível em: < [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html)>. Acesso em: 10 jul. 2017.

CROSS, A. R. *The Meaning of “Baptisms” in Hebrews 6.2*. In: PORTER, S. E.;

<sup>30</sup> Poderíamos traduzir o termo grego pela glosa nossa *iluminatério*, em analogia ao *batistério* (βαπτιστήριον).

- CROSS, A. R. (Eds.). **Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies**. Library of New Testament Studies. Iorque-Nova Iorque: T&T Clark, 2002. v. 234p. 163–187.
- CULLMANN, O. **Baptism in the New Testament**. Londres: SCM, 1950.
- DANIÉLOU, J. **The Bible and the Liturgy**. Indiana: University of Notre Dame Press, 1956.
- DAVID HELLHOLM, TOR VEGGE, ØYVIND NORDERVAL, C. H. (ed.). **Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity**. Berlim-Boston: De Gruyter, 2010.
- DUNN, J. D. G. *The Theology of Paul the Apostle*. **Journal of Biblical Literature**, v. 118, p. 808, 1998.
- FABRIS, R. **Cartas de Paulo: Tradução e Comentários**. Tradução José Maria de Almeida. São Paulo: Loyola, 1992. v. 3.
- FERGUSON, E. **Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2009.
- FOULKES, F. **Efésios: Introdução e Comentário**. 2 a ed. ed. São Paulo: Vida Nova, 1983.
- FREEDMAN, D. N. (Ed.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. Nova Iorque: Yale University Press, 1992.
- GOBLE, G. G. **Conversion and Enlightenment in the Life and Works of Basil of Caesarea**. Durham: University of Durham, 2004.
- GUTHRIE, D. **Hebreus - Introdução e Comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1991.
- HATCH, E.; REDPATH, H. A. **A Concordance to the Septuagint and the other greek versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books) (Volume 2)**. Oxford: Clarendon Press, 1907. v. 2.
- MONTGOMERY, K. R. **Photismos and Related Terms Regarding Batism in Early Christian Literature**. Texas: Texas Tech University, 2001.
- MURAOKA, T. **A Greek-Hebrew/Aramaic two-way index to the Septuagint**. Louvain: Peeters, 2010.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da bíblia na igreja**. Roma: 15 de Abril de 1993. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/pcb\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19930415\\_interpretazione\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html)>. Acesso em: 10 jul. 2017.
- RAHNER, H. Miti greci nell'interpretazione cristiana. n. \$, p. XXV, 438 ; 22x14 cm, 1980.
- SCHNACKENBURG, R. **Ephesians: A Commentary**. Tradução Helen Heron. Edimburgo: T&T Clark, 1991.

SESBOÛÉ, B. **Convite a pensar e viver a fé no Terceiro Milênio: Sacramentos Credíveis e Desejáveis**. Tradução Manuel Luis de Sousa Pinheiro; Bernardino Henriques. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2009. v. 2.

SKARSAUNE, O. *À Sombra do Templo: as Influências do Judaísmo no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Vida, 2001.

TABORDA, F. **Nas Fontes da Vida Cristã: uma Teologia do Batismo-Crisma**. São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

TAYLOR, T. M. The Beginnings of Jewish Proselyte Baptism. **New Testament Studies**, v. 2, n. 3, p. 193–198, 1956.

VEGGE, T. *Baptismal Phrases in the Deuteropauline Epistles*. In: **Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity**. Berlim-Boston: De Gruyter, 2010. p. 497–556.

VERMES, G. *“The Torah is a Light”*. **Vetus Testamentum**, v. 8, n. 1, p. 436–438, jan. 1958.

YSEBAERT, J. **Greek Baptismal Terminology: its Origins and Early Development**. Tradução M. F. Foran Hedlund. Nijmegen: Dekker-Van de Vegt N.V., 1962.

# Entre tradição histórico-religiosa e psicanálise: A constituição de si em relatos freudianos

*Larissa Rodrigues<sup>1</sup>*

## RESUMO

Sigmund Freud, ao constituir a psicanálise como um saber que viabiliza a reconstituição dos sentidos que o sujeito atribui a si mesmo – ou seja, à sua significação biográfica – o fez várias vezes recorrendo a enunciados de contornos histórico-religiosos. Através do recurso a essa modalidade textual, faz-se possível a uma dupla interpretação da subjetividade, indissociável das premissas culturais da modernidade: simultaneamente, reconhece-se a multiplicidade de vozes, geralmente recalcadas/silenciadas na constituição do ego; e potencializa-se uma recomposição de si em viés testemunhal, no qual tais vozes compõem um sujeito dialógico, capaz de escutar, defrontar-se e responder às suas próprias alteridades. Visa-se, nesta comunicação, interpretar no relato de Freud do “Caso Schreber” a relação entre concepções da psicanálise, referências religiosas (associações do paciente a figuras demoníacas) e uma reordenação da expressão de si, ao longo de suas narrativas. Para isso, reporta-se, como fundamentação teórica, aos estudos de Michel de Certeau, que também interrelacionam história, psicanálise e religiosidade, em especial na coletânea História e Psicanálise.

**Palavras chave:** Autobiografia. Freud. Michel de Certeau. Psicanálise. Mística.

## INTRODUÇÃO

As “memórias de um doente dos nervos”, de Daniel Paul Schreber, foram publicadas em 1903, e tiveram grande repercussão especialmente na psicanálise, mas também em outras áreas científicas. Além de consistir em um relato clínico, o texto exprime uma experiência religiosa que foi comparada à da mística (CERTEAU, 2011, p. 190) por Michel de Certeau e, de forma concomitante, configura-se como uma autobiografia com contornos singulares, como observa

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP

Sigmund Freud, o mais famoso intérprete do caso Schreber.

Nesta comunicação, visa-se interpretar tal relato a partir da descrição que Schreber procede de si mesmo como “prodridão” (*Luder*), a qual, por sua vez, lhe foi atribuída por uma “voz” que ele reconheceu como de Arimã, uma entidade sobrenatural associada, em termos culturais, a figuras demoníacas ou a um “deus inferior”. A problemática que norteia a investigação é: tal compreensão de si, a princípio pejorativa, conteria elementos capazes de configurar uma subjetividade, uma biografia, ou se limitaria à dimensão destruidora dessa referência?

Como hipótese, sugere-se que o atributo *Luder*, apesar de anular os qualitativos do sujeito, também o remete, no âmbito da interlocução vivenciada, a uma referência de Alteridade, constituindo uma biografia anti-individualista: ele não só sobreviveria a algo em si sendo aniquilado, mas se reergueria na relação com esse Outro que, paradoxalmente, tão negativamente o nominava.

Como segunda hipótese, considera-se que a experiência de Schreber, de escuta de Arimã, o aproximava de vivências místicas, que também comportam uma “morte de si” em termos auto-referenciais, em paralelo a uma transfiguração subjetiva na relação com o outro.

Freud só redigiu seu texto sobre “o caso Schreber” sete anos depois (1910), dedicando atenção à peculiaridade dos pacientes paranóicos, como seria o caso de Schreber, em revelar exatamente o que os neuróticos escondem (recalam). Justamente por isso, a história clínica do paciente pode consistir um relato de autoconhecimento e, de forma simultânea, o interesse de Freud pelas memórias de Schreber. Ademais, este seria um homem de inteligência e agudeza de observação fora do comum, o que enriquecia bastante seu texto. Também buscou-se embasamento, no tocante às relações entre psicanálise e mística, no capítulo que Michel de Certeau dedicou ao episódio Schreber, em seu livro *História e Psicanálise* (2011).

## **1 QUEM FOI SCHREBER?**



Daniel Paul Schreber nasceu em 1842, provindo de família burguesa protestante. Logo, seus primeiros anos de vida transcorreram em um ambiente culto e abastado, e sua família preocupou-se em investir na sua formação intelectual. Seu pai era médico ortopedista e pedagogo, e pregava uma doutrina educacional rígida e moralista. Acreditava que seu trabalho contribuiria para aperfeiçoar a obra de Deus e a sociedade humana. A retidão do espírito era fruto de aprendizado precoce de todas as formas de contenção emocional e da supressão radical dos sentimentos imorais, entre os quais naturalmente estavam as manifestações da sexualidade.<sup>2</sup>

Há casos de distúrbio psicológico e emocional na família de Schreber. Seu irmão suicidou-se com um tiro aos 38 anos, pois, segundo os médicos, sofria de uma psicose evolutiva. Sua irmã morreu também como doente mental. Mas antes de apresentar seus distúrbios – e mesmo durante – Schreber sempre fora um intelectual de primeira grandeza. Fora doutor em Direito, juiz e presidente da Corte de Apelação da Saxônia.

Sua carreira evoluía regularmente, com promoções sucessivas, obtidas seja por nomeação direta, seja por eleição interna. Numa escalada incentivada pela tradição e expectativa familiares, ele concorreu, em 1884 às eleições parlamentares pelo Partido Nacional Liberal. Todavia, sofreu uma grande derrota neste pleito, com direito à nota irônica num jornal da Saxônia intitulada “Quem conhece esse tal Dr. Schreber?”. Para quem foi criado no culto orgulhoso dos méritos, esse artigo da imprensa representava um insulto, a face pública de seu anonimato. E isso lhe infligiu seu primeiro desmoronamento emocional.

Desdobrou-se daí sua primeira hospitalização, em outubro do mesmo ano de 1884, aos 42 anos de idade. Passou algumas semanas no Asilo Sonnenstein, e em dezembro foi transferido para a clínica psiquiátrica de Leipzig, diagnosticado com uma “hipocondria grave”. Durante sua estada em Leipzig, teve acompanhamento do Professor Flechsig, que obteve aparentemente grande êxito. Assim, em 1º de junho de 1885, Schreber recebeu alta.

Em 1893, ele tomou posse no *Landgericht* (tribunal de comarca) de Leipzig como juiz-presidente. Meses depois de sua nomeação, ocorreu um segundo “desmoronamento”, com episódios de insônia e sensação de “amolecimento cerebral”. Assim, ele retorna à clínica de Leipzig. Surgiram

<sup>2</sup> A biografia de Schreber, sintetizada neste tópico, está disponível em: <<https://www.ufrgs.br/psicopatologia/schreber/>>, acesso em: 09 jul. 2017.

ideias de perseguição, sensação de morte eminente, e intolerância a barulhos e à luz (TOMASELLI, 2007). Com o passar do tempo, esses sintomas aumentavam e começaram alucinações visuais e auditivas, nas quais ele se via “morto e decomposto, atingido pela peste e pela lepra, com o corpo submetido a manipulações repugnantes e sofrendo os mais assustadores tratamentos”. Segundo seus relatos, essas manifestações o faziam mergulhar por horas a fio num estado de “estupor alucinatório”. Schreber teria chegado a desejar a morte, além de ter tentado o suicídio. Adiante, suas ideias delirantes foram acrescidas de intenso misticismo: relações diretas com Deus, além de aparições milagrosas (Ibidem).

Entre 1900 e 1902, Schreber escreveu suas *Memórias* e entrou com uma ação judicial para ter alta, vindo a obtê-la em julho de 1902. Em fins de 1902, Schreber teria levado uma existência exteriormente normal por alguns anos. Então, em novembro de 1907, a esposa teve uma crise de paralisia, o que parece ter precipitado novo desencadeamento de sua enfermidade. Foi novamente internado – agora num asilo situado no distrito de Dösen em Leipzig – duas semanas mais tarde. Ali permaneceu, em estado extremamente perturbado e muito intratável, até sua morte, após deterioração física gradativa, na primavera de 1911.

## 2 QUEM É O DEMÔNIO RELATADO POR SCHREBER?

Durante a noite [...], uma noite única, o deus inferior (Arimã) apareceu... Diante das janelas de meu quarto de dormir, sua fala repercutia com uma pujante voz grave... O que era dito soava de um modo que não era absolutamente amigável. Tudo parecia calculado para me inspirar temor e estremeamento; além disso a palavra podridão (*Luder*) fez-se ouvir várias vezes [...] Mas o conteúdo de todas as afirmações era autêntico (*echt*), nenhuma frase apreendida de cor... Assim, a impressão verdadeiramente dominante em mim não era o temor, mas a admiração diante do grandioso e do sublime [...] (CERTEAU, 2011, p. 189).

Primeiramente, é importante identificar como Schreber descreve esse “Deus inferior” Arimã. De acordo com Freud, “A atitude de nosso paciente para com *Deus* é tão singular e cheia de contradições internas, que exige mais que

um pouco de fé persistir na crença de que, não obstante, existe ‘método’ em sua ‘loucura’” (FREUD, 1980, p. 15). Ocorre que o próprio Deus não seria uma entidade simples. Segundo Freud, Schreber escreve que havia o próprio Deus, acima das ante-salas do céu, mas nos domínios anteriores do céu, eram divididos em duas partes, com um deus inferior (Arimã), mais ligado aos povos de uma raça escura, e um deus superior (Ormuzd) ligado a uma raça loira (arianos) (Ibidem, p. 16).

Cada um dos deuses se comportava de maneira distinta em relação a Schreber durante o estado agudo de sua doença. O Deus inferior Arimã, era às vezes visto como demônio, figura cujo sentido mostra-se indissociável da especificidade do imaginário da época.

Note-se, porém, que nas descrições de Schreber sobre Arimã, as características que ele relata aproximam-se bem mais de um entendimento de um Deus repressivo e punidor, presente na cultura protestante mais rigorista, do que de tal ressignificação histórico-cultural da figura demoníaca, uma vez que este se apresentava como um espírito libertino contra a moral sufocante. Arimã aparece como uma figura dura e opressora; moralmente perfeita, mas que condena, subjuga, deprecia e humilha, bem diferente daquela que incentiva a transgressão. A despeito disso, aquele que aparece a Schreber, embora se mostre autêntico, surge também como implacável, e justamente por isso onipotente e sublime.

Freud destaca nos escritos de Schreber: que “enquanto que os homens se compõem de corpos e nervos<sup>3</sup>, Deus é, por Sua própria natureza, somente nervo”. Mas os nervos de Deus seriam infinitos, ou eternos, e sua capacidade criativa (poder se transformar qualquer objeto) era descrita como *raio*. Por isso, os raios do sol tocando (e fecundando) o sujeito seriam o próprio Deus. Quando a obra da criação terminou, Deus teria se retirado para muito longe, e limitou-se a chamar a Si as almas dos mortos. Somente em ocasiões excepcionais é que entraria em relação com pessoas específicas, altamente dotadas, ou interviria por meio de um milagre nos destinos do mundo (Ibidem, p. 14-15). E é justamente com esse pretexto que Deus teria ido a Schreber, na sua forma como Arimã, o deus inferior, e ocasionado sua experiência de contornos religio-

3 Segundo a leitura que Freud procede dos escritos de Schreber, a “alma” (entendida como mente) humana está contida nos *nervos* do corpo. Alguns nervos seriam apropriados apenas para a recepção de percepções sensoriais, enquanto outros (*os nervos do entendimento*) executariam todas as funções da mente; é de notar que cada nervo do entendimento isolado representa a individualidade mental inteira de uma pessoa. (FREUD, 1980, p.15)

sos, ou melhor, místicos.

### 3 ENTRE PSICANÁLISE E MÍSTICA: A EXPERIÊNCIA DE ANIQUILAMENTO

Como já proposto nessa apresentação, a mística, de acordo com Michel de Certeau, opera de forma semelhante ao “fantasma”, figura psíquica recalcada que retornam à cena. Na mística, as aspirações mais profundas do sujeito, a impossibilidade de viver sem o Outro, não deixam de “assombrá-lo”, de consumi-lo, de arrebatá-lo. Em paralelo, também na psicanálise, o desejo recalcado retorna.

A mística, em particular, só pode ser abordada a distância [...]. Seu discurso produz-se em outro palco; é impossível tanto pensá-lo quanto dispensá-lo. Como a “língua fundamental” de Schreber, ele tem “algo de arcaico”, embora não sem “vigor” (SCHREBER, 1903, p.13; 1975, p. 28); assemelha-se ao fantasma que retorna à cena (CERTEAU, 2011, p. 190).

Mas e quando esse fantasma, esse recalcado, é algo denegridor? Luder: durante a “noite única”, a voz pujante dizia *Luder*, ou seja, “megera”, “devassa”, “safada”, ou algo semelhante a “lixo”. Observe-se que tanto na mística dos séculos XVI e XVII, como nas sessões de psicanálise, manifesta-se um desejo de “chegar ao fim”, uma pulsão de morte. Algo tem que morrer, algo que se coloca no lugar desse desejo ou desse Outro por quem se aspira – sejam tradições religiosas que não mais permitem ouvir a voz da Alteridade, seja uma economia psíquica de contornos liberais que afirmam a autossuficiência do sujeito. Em ambos os casos, reconhece-se a existência de uma coisa podre que deve se decompor para outra nascer.

Tal sentimento de morte, em Schreber, expressa-se de duas maneiras principais: pela voz que o nomina como podridão e também pela acolhida do estado de emasculação. No que se refere à nomenclatura, Arimã afirma: “Teu nome é lixo, *Luder*”. Tal fala introduz uma filiação de sentido, em vez de uma filiação de nascimento, uma troca simbólica de pai. Schreber transita então de uma família nobre para uma família obscura. Ainda que soe insultante, não deixa de ser uma adoção de Schreber pelo deus Arimã, que por ser genuíno, torna-se também

próximo e benfazejo.

Além disso, a nomeação atribui um lugar. Ao aceitar o nome e acreditar na vocação que ele expressa, Schreber entrega seu corpo à melhor oferta, à semelhança do corpo de uma prostituta.

Transforma-se no corpo do significante. [...] É mais do que um estilhaço de sentido, cravado na carne. Ele adquire valor de conceito já que, ao circunscrever o objeto da crença, articula também a *operação* de crer, que consiste em passar do corpo desfeito e sem nome – “lixo” [...] – para o corpo “refeito” para e pelo nome: “puta” conformada ao significante do outro. (CERTEAU, 2011, p.195)

#### **4 SOBRE A EMASCULAÇÃO: A MORTE DE SI**

Em paralelo à acolhida da condição de Luder, Schreber percebeu-se também como alguém emasculado. Como já mencionado, ele fora promovido a presidente da corte de apelação de Leipzig (contava, então com 51 anos de idade). Consta que mesmo antes de assumir essas funções, Schreber teria sonhado por várias vezes que se encontrava novamente doente. Numa certa manhã, em estado de semi-vigília, teria lhe ocorrido a ideia de que “seria muito bom ser uma mulher submetendo-se ao coito” (TOMASELLI, 2007). A seguir, ele teria rechaçado tais pensamentos com extrema indignação.

O próprio Schreber indica o mês de novembro de 1895 como a época em que se estabeleceu a vinculação entre a fantasia de emasculação e a ideia do Redentor: “Agora, contudo”, escreve, “dei-me claramente conta de que a Ordem das Coisas exigia imperativamente a minha emasculação, gostasse ou não disso pessoalmente, e que nenhum caminho *razoável* se abre para mim exceto reconciliar-me com o pensamento de ser transformado em mulher. A outra consequência de minha emasculação, naturalmente, só poderia ser a minha fecundação por *raios divinos*, a fim de que uma nova raça de homens pudesse ser criada”. (*apud* FREUD, 1980, p.14)

Esse complexo de emasculação fora primeiramente um delírio de perseguição associado ao médico Flechsig, responsável pelos cuidados de Schreber

na clínica de Leipzig. Depois, esse complexo de emasculação foi sendo ratificado pelo próprio Deus, que o estaria chamando para ser sua mulher e se tornar Redentor da humanidade. Chamado esse ao qual Schreber sofreu todo tipo de repúdio e aversão, mas aos poucos foi assumindo como a experiência de algo que precisa morrer em si mesmo, para outra coisa nascer. Ele então aceitaria ser imundice e podridão para morrer e nascer um novo homem, nomeado para uma missão pelo próprio Deus, e era somente isso o que importaria.

## **5 SOLUÇÃO PSICANALÍTICA, EXPERIÊNCIA MÍSTICA: O ENCONTRO DE SI NO OUTRO**

Emerge ainda outro pensamento, em meio à total degradação e desamparo: “Sou apenas um lixo, mas qual o problema?” Afinal, ser lixo não significa que o sujeito se identifique por completo com tal situação ou com uma instituição que lhe dê cobertura. É que algo de real ainda fica e resiste nele: uma história, lutas, outros sujeitos. É memória de um real que deixa de ser garantido por um Pai.

Da mesma forma, considera Certeau, a resistência de alguém torturado por uma pessoa ou instituição advém da lembrança de suas lutas, da história que continua a transcorrer e, sobretudo, da lembrança dos outros, com os quais e pelos quais sua luta acontece. Essa sobrevivência de algo real escapa ao carrasco, por ser simplesmente invisível:

Essa resistência escapa aos carrascos por ser absolutamente imperceptível; ela organiza-se precisamente no que escapa ao próprio torturado, no que existe sem ele, e permite-lhe escapar à instituição que só o assume como filho adotivo ao reduzi-lo a *isso*, um lixo. Semelhante resistência não se respalda em *nada* que lhe pertença; (CERTEAU, 2011, p. 200).

Logo, ainda que o sujeito sinta-se sucumbido perante tanta dor, tanto esfacelamento físico e psíquico, seus afetos, suas lutas, são maiores e independem de seus limites e fragilidades pessoais. E é lá que ele está de verdade, no outro, isso nenhum algoz vai lhe tirar porque não é dele! É um abandono de si baseado no absoluto, um desligar-se do ser, e deixar ser o Outro.

## CONCLUSÃO: UMA BIOGRAFIA ANTI-INDIVIDUALISTA

As descrições de Schreber sobre suas visões e escutas de Arimã, que o identificam como Luder, como “podridão”, remetem a uma profunda experiência de não-identidade do sujeito. Mas o que se perde é uma identidade autoreferencial, autocentrada, proveniente do “espírito das Luzes”, do sujeito autônomo nascido do Renascimento e sustentado através do cogito e do pensamento científico. Na experiência paranóica de Schreber, nas reflexões da psicanálise, nos escritos místicos, esboça-se uma outra identidade, pautada do reconhecimento de que o eu é indissociável de um outro, e mesmo que este eu morra, se outro continuar, a vida continua, e vale a pena.

Logo, o que importa, nessa segunda matriz identitária, é o outro, porque *há um outro*. Não é que, narcisicamente, o sujeito perceba-se também no outro, reduzindo o outro a si; mas ele reconhece uma grandeza e uma validade naquele que o ultrapassa, e cede lugar a ele. Com isso, passa a existir também nele. De forma precursora, a mística cristã do final do medievo e início dos tempos modernos, depois seguida pela psicanálise, indica que reconhecer em si uma podridão pode ser apenas uma mediação para uma abertura a uma infinita probabilidade de ser com o outro.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Marcos Renato Holtz de. **Do terror ao entretenimento: a evolução da figura do Diabo na sociedade pós-moderna**. Maringá/PR. Revista Urutagua. 2004. Disponível em: <[http://www.urutagua.uem.br/005/20soc\\_almeida.htm](http://www.urutagua.uem.br/005/20soc_almeida.htm)>. Acesso em: 25 jul. 2017.

CERTEAU, Michel de. História e psicanálise: entre ciência e ficção. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

FREUD, Sigmund. **O caso Schreber, artigos sobre técnica e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

O testemunho de Daniel Paul Schreber (1842-1911) em **Memórias de um Doente dos Nervos** (1903). Construção Hipertextual dos Alunos da Disciplina de Psicopatologia I - UFRGS 2007/01. Disponível em <<https://www.ufrgs.br/>

psicopatologia/schreber/> Acesso em 09 jul. 2017.

SCHREBER, Daniel Paul. **Memórias de um doente dos nervos**. Traduzido do original alemão por Marilene Carone. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

TOMASELLI, Tovar. **Daniel Paul Schreber e a Psicose**. In Sob a Lente da Psicanálise. Redepsi. 2007. Disponível em <<http://www.redepsi.com.br/2007/10/13/daniel-paul-schreber-e-a-psicose>> acesso em 09 jul. 2017.



# Estudo do discurso religioso do encontro de casais com cristo (ecc) católico em diálogo com o conceito de amor líquido de Zygmunt Bauman

Denis Cotta Formiga<sup>1</sup>

## RESUMO

O matrimônio no Encontro de Casais com Cristo (ECC) adquire mais que um elo entre um homem e uma mulher. Para a tradição Católica o casamento faz parte dos sete sacramentos da Igreja, angariando um *status* de “cuidado especial” por parte da mesma. Nessa premissa, nota-se a preocupação por parte da Igreja Católica com a pós-modernidade e com o pensamento capitalista, que propiciam impactos profundos aos vínculos amorosos. Nesse viés, esses vínculos amorosos podem ser contemplados sob uma estrutura fugaz, de efemeridade ou nos termos de Bauman, amores líquidos. A partir dessa perspectiva, o discurso religioso utilizado pela Igreja Católica, e mais propriamente pelo ECC, tenta em contrapartida fortalecer o matrimônio de seus adeptos. Dessa forma, a partir da necessidade de uma fonte bibliográfica referente ao discurso religioso utilizado pelo ECC Católico, este estudo utilizou-se da obra *Encontro de Casais com Cristo*, com o intuito de compreender melhor o discurso desta ação pastoral. Assim, diante dessas instâncias sociais e religiosas, se instaura a questão deste estudo, que trata da proposta do ECC de fortalecer os vínculos matrimoniais de seus fiéis, partindo da premissa de uma *ressignificação* do casamento. Neste sentido, observa-se que a ação pastoral Católica, proposta pelo ECC dialoga com o pensamento difundido por Zygmunt Bauman. Segundo o referido autor, a sociedade contemporânea vive em tempos líquidos, que fragilizam os vínculos amorosos, nesse contexto se origina sua obra *Amor Líquido*. Partindo da análise do discurso utilizado por Bauman (2004), pôde-se articular ao seu pensamento crítico a postura adotada pela ação pastoral do ECC. Deste modo, pode-se perceber que as reflexões realizadas por Bauman (2004), e pelo discurso religioso do ECC, salientam os impactos advindos da sociedade contemporânea sobre os vínculos amorosos; e, sobretudo, ambos discorrem sobre a necessidade da resignificação do amor nos relacionamentos.

**Palavras-chave:** ECC. Discurso religioso. Igreja Católica. Amor líquido.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Ciências da Religião na PUC-Minas. cottadenis@gmail.com Bolsista da PUC-Minas (Bolsa Assistencial Stricto Sensu).

## INTRODUÇÃO

O discurso religioso presente em uma determinada tradição religiosa é dotado de uma extrema importância para seus adeptos, e conseqüentemente validado pelos mesmos a partir de seus dogmas e crenças.

Nesse viés, se apresenta o tema desta pesquisa, que é o estudo do discurso religioso difundido pelo Encontro de Casais com Cristo (ECC) da Igreja Católica Apostólica Romana. Pode-se dizer que esse discurso preza, sobretudo, pela evangelização da família e pelo fortalecimento dos laços matrimoniais de seus participantes.

Nesse contexto, o discurso utilizado pela Igreja Católica e, mais propriamente, a ação proposta pelo ECC, segue em uma direção oposta a concepção de “relacionamento líquido” da sociedade contemporânea. Nesse viés, o que se pretende neste estudo é propor o diálogo entre o conceito de “amor líquido” de Bauman, e a proposta da ação pastoral do ECC Católico que visa superar esta “liquidez” dos vínculos amorosos, através da resignificação<sup>2</sup> deste sentimento, a saber, o amor.

### 1 O DISCURSO RELIGIOSO DO ECC CATÓLICO

Na premissa de promover “o cuidado matrimonial” dos casais paroquianos, surgiu o Encontro de Casais com Cristo. Essa ação pastoral familiar foi idealizada nacionalmente pelo Padre Alfonso Pastore, que iniciou esse projeto em 1970, na Paróquia Nossa Senhora do Rosário, na Vila Pompeia, em São Paulo-SP. Segundo Pastore (2000), o propósito do ECC seria, de uma forma geral, realizar um “chamado da igreja” para que seus fiéis se atentassem à importância da família e do casamento.

Nessa guisa, para Pastore (2000) o ECC Católico enquanto prática religiosa possui como uma de suas particularidades a paroquialidade<sup>3</sup> de seu ser-

---

<sup>2</sup> Neologismo que se refere à atribuição de um novo significado de algo.

<sup>3</sup> Segundo seu idealizador, Padre Alfonso Pastore essa é a característica fundamental do ECC: sua essência paroquial.

viço escola. Nesse intuito ocorre a empregabilidade de uma liturgia específica em prol do matrimônio; que em um primeiro momento preza pela manutenção e vivência no paradigma cristão.

A 1ª etapa é caracterizada por desempenhar o “quebra-gelo”, é o momento da convocação dos casais afastados da igreja e do início do processo de ressignificação do matrimônio. A 2ª etapa é o reencontro, tratando da proposta de compromisso com a Igreja, foca-se no engajamento de casais da paróquia no ECC. A 3ª etapa possui um enfoque na reflexão das estruturas injustas da sociedade. Nesse sentido, este trabalho se focou na 1ª etapa, que é constituída de uma série de palestras e ritos litúrgicos católicos que possuem como finalidade a ressignificação do casamento por parte dos casais envolvidos.

Outro aspecto a ser destacado é o perfil a quem se dirige o ECC. A priori esse serviço escola é destinado aos casais batizados, casados e abandonados pela igreja. Como esclarece Pastore (2000) essa ação visa convocar os casais afastados da igreja, ou aqueles que só se dirigem a paróquia por necessidade ou tradição (Batismo, missa do sétimo dia, entre outros). A igreja nesse contexto se preocupa com o fator evangelização, em outros termos, promover a salvação de Cristo para todos os que se encontram afastados de uma experiência mais próxima de Deus. Nessa premissa vale salientar: “Como serviço da Igreja, O ECC tem uma mensagem de esperança para todos. Os que não pertencem ao credo católico também podem participar desde que saibam que o Encontro é um serviço da igreja Católica.” (PASTORE 2000, p.18-19). Nessa premissa compreende-se que o intuito dessa ação paroquial é o de propiciar a ressignificação do matrimônio, onde o amor egocêntrico deve ser superado pelo amor altruísta.

## **2 O CONCEITO DE AMOR LÍQUIDO DE ZYGMUNT BAUMAN**

Através de uma análise sociológica, Zygmunt Bauman (1925-2017), enfatiza que na contemporaneidade as relações interpessoais estão pautadas pela fragilidade de seus laços, a qualquer momento podem ser rompidas devido ao seu caráter efêmero, que o mesmo apresenta como líquido. Nessa guisa, o autor compreende que esta “liquidez” pode ser contemplada no âmbito dos relacionamentos amorosos, onde os mesmos se encontram suscetíveis a fugacidade/

descartabilidade no contexto sócio-cultural da atualidade.

Bauman (2004), em seu livro *Amor líquido*, discorre sobre a forma que determinado público (como alguns jovens casais, por exemplo) tem se referido atualmente sobre a experiência de amar. As pessoas chamam de amor às múltiplas experiências de relacionamento vividas com ampla troca de parceiros em curto espaço de tempo, sem garantia de uma vivência duradoura saudável. O mesmo, em contraposição a esse entendimento atual analisa que:

Sem humildade e coragem não há amor. Essas duas qualidades são exigidas, em escalas enormes e contínuas, quando se ingressa numa terra inexplorada e não-mapeada. E é a esse território que o amor conduz ao se instalar entre dois ou mais seres humanos. (BAUMAN, 2004, p. 12).

Tal declaração enfatiza o investimento em longo prazo que exige o amor, para que as pessoas se conheçam mais profundamente. Considera-se que o amor deve construir-se e reconstruir-se no tempo, o que leva a um processo contínuo do ato de conhecer a si mesmo como uns aos outros e requer consciência das limitações de ambas as partes como também firmeza para se enfrentar as mais variadas situações vividas. Logo, na visão do autor anteriormente referido, tratar do amor e do estabelecimento de um casamento como uma experiência fugaz, descaracteriza, deforma o que em tese significa profundamente, levando ao equívoco do sentido original.

### **3 ANÁLISE DO DISCURSO RELIGIOSO DO ECC CATÓLICO EM DIÁLOGO COM O CONCEITO DE AMOR LÍQUIDO DE ZYGMUNT BAUMAN**

Através da dialética entre o conceito de amor líquido de Bauman (2004), e da análise do discurso da ação pastoral Católica do ECC, é possível estabelecer a proposta de ressignificação do matrimônio. Ou seja, o discurso do ECC, sobretudo em sua 1ª etapa procura instaurar em seus participantes (encontristas), a necessidade de mudança de pensamento/postura e de suas ações, com o intuito de aprimorar seu relacionamento amoroso.

Segundo Bauman (2004), os aspectos oriundos da sociedade capitalista contemporânea fragilizam os vínculos amorosos, tornando-os fugazes, efêmeros; em seus termos: líquidos. Nesse contexto, a ação pastoral do ECC realiza o diálogo com a crítica realizada por Bauman, em que os vínculos amorosos precisam ser repensados, para que desta forma o matrimônio adquira um novo significado para o casal.

Outra questão pertinente entre o pensamento de Bauman (2004) e o discurso proferido pelo ECC, diz respeito a fragilidade dos laços na contemporaneidade. O referido autor, crítica a fugacidade e a efemeridade dos vínculos amorosos, utilizando-se do termo amor líquido para sintetizar seu pensamento sobre os relacionamentos contemporâneos. A partir deste prisma, o autor salienta que:

E assim é numa cultura consumista como a nossa, que favorece o produto pronto para uso imediato, o prazer passageiro, a satisfação instantânea, resultados que não exijam esforços prolongados, receitas testadas, garantias de seguro total e devolução do dinheiro. (BAUMAN, 2004, p.11).

Nessa guisa, o discurso do ECC Católico prioriza a conservação do matrimônio, através de liturgias específicas e com enfoque na reestruturação do casamento de seus participantes. Assim, por meio de um ciclo de palestras e depoimentos, o ECC visa à consolidação do casamento dos casais participantes (encontristas), por intermédio da proposta de ressignificação. Ou seja, a ação pastoral do ECC visa “combater” as inferências/impactos da sociedade capitalista contemporânea, através de sua proposta de atribuição de um novo significado para o matrimônio; em que o amor egocêntrico daria lugar ao amor altruísta.

#### **4 O ECC CATÓLICO: DIALÉTICA COM A PERSPECTIVA DAS CIÊNCIAS PSICOLÓGICAS DA RELIGIÃO**

É de suma importância inicialmente realizar um aporte teórico da

presente pesquisa sob a perspectiva das Ciências Psicológicas da Religião<sup>4</sup>, e sua interpretação da subjetividade e da conduta dos indivíduos em contexto religioso. Assim, uma psicologia da religião não deve se pautar pela crítica ou pela defesa da religião, mas pelo seu serviço de conhecimento científico. Em outros termos, trata-se de realizar “[...] o estudo científico, descritivo e objetivo, do fenômeno religioso no que se refere ao comportamento humano.” (RODRIGUES; GOMES, 2013, p. 333).

Com base nessa premissa, a psicologia da religião se orienta por um distanciamento entre o pesquisador/psicólogo e os sujeitos que observa, assim como preza pela neutralidade e objetividade em sua escuta e observação. (BELZEN, 2013).

Dessa forma, a partir de uma análise psicológica da religião, o pesquisador poderá compreender as manifestações psíquicas e a subjetividade dos participantes do ECC Católico. Através de uma escuta e observação qualificada, será possível verificar os efeitos psíquicos produzidos pelo discurso religioso do ECC sobre seus participantes. E para compreender as manifestações religiosas oriundas dessa ação pastoral, é de suma importância ressaltar o estado emocional em que se encontram seus participantes, em sua maioria casais que estão passando por algum tipo de crise matrimonial.

Nesse sentido, este estudo se focou na 1ª etapa, que é constituída de uma série de palestras e ritos litúrgicos católicos que possuem como finalidade a ressignificação do casamento por parte dos casais envolvidos.

Ao se pensar nas problemáticas e dilemas que levaram esses indivíduos a participarem desse encontro para casais, pode-se analisar os possíveis impactos emocionais gerados (inicialmente) nesses indivíduos, ao serem submetidos a esse discurso religioso, discurso que é pautado pela figura de um Deus amoroso e que se preocupa com a união da família e, sobretudo, com o sacramento<sup>5</sup> do matrimônio.

Como referenciado anteriormente, esses encontros podem instaurar em seus participantes a importância da empatia em um vínculo amoroso, em que

---

4 Durante o avanço deste estudo, foi verificada a necessidade da realização de recorte teórico sobre o tema na subárea das ciências Psicológicas da Religião, baseado, sobretudo na formação acadêmica do pesquisador na área da psicologia.

5 A definição de Sacramento é atribuída a Santo Agostinho e é resumida como um sinal externo e visível de uma graça interior e espiritual. (NOVO DICIONARIO DE TEOLOGIA, 2011).

o amor narcísico dá lugar ao amor anaclítico. E é aqui neste exato ponto que se vislumbra a contribuição teórica de Freud para o presente estudo.

Segundo a concepção psicanalítica freudiana, o amor narcísico pode ser entendido em um sentido egocêntrico, no qual o sujeito só ama alguém que reflete sua imagem, como o reflexo de um espelho. Em outros termos, no amor narcísico o sujeito só ama quando se reconhece no Outro. Pode-se dizer que ama a si mesmo refletido no parceiro (a).

Outro tipo de amor apresentado por Freud [1914]/(1996)<sup>6</sup> é o anaclítico, em que ao contrário do *narcísico*, o sujeito identifica no outro a diferença, e dessa forma, ama a diferença do outro. Esse tipo de amor pode ser compreendido como um enfoque no outro, ou seja, o sujeito é ciente das diferenças entre ele e a outra pessoa, não necessitando ver refletida sua imagem no parceiro (a) para amá-lo (a), até pelo contrário, o que ele deseja é a diferença.

Em suma, com base na teoria psicanalítica de Freud é possível associar a proposta do ECC Católico por meio da concepção de ressignificação do casamento. Nesse viés, a hipótese deste trabalho analisa o processo de atribuição de um novo significado para o matrimônio, que se dá por meio do discurso religioso do ECC. Nessa premissa, o amor narcísico precisa ser superado, extinguido do casamento, para que dessa forma possa dar lugar ao amor anaclítico.

## CONCLUSÃO

A partir do estudo realizado, foi possível iniciar reflexões críticas acerca da estrutura religiosa que compõe o ECC Católico, assim como o intuito de sua ação pastoral e de suas particularidades. Atentou-se também quanto à validade e aplicabilidade de seu discurso religioso (ECC), que prioriza a ressignificação do matrimônio nos moldes cristãos da tradição Católica. Também se observa o contraponto deste discurso relacionado a uma sociedade contemporânea imersa entre valores seculares e de uma premissa essencialmente capitalista, na qual até mesmo os casamentos podem ser vislumbrados como bens de consumo.

---

<sup>6</sup> A data entre colchetes indica o ano de publicação original da obra, e data entre parênteses indica a data da edição consultada.

Assim, no presente estudo a análise realizada pela psicologia da religião não está direcionada à comprovação de um intermédio divino de Cristo sobre os casamentos fragilizados. Antes se direciona a observação dos efeitos psíquicos gerados sobre os envolvidos mediante o discurso religioso difundido pelo ECC, e, sobretudo, da possibilidade da ressignificação do matrimônio dos participantes.

## REFERÊNCIAS

BAUMAN, Z. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BELZEN, J. Constituição histórica da Psicologia Científica da Religião. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2013. p. 325-328.

FREUD, S. Sobre o narcisismo: uma introdução. In: FREUD, S. **A história do movimento psicanalítico, artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos**. (Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud). Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 14. p. 89-119.

PASTORE, A. **Encontro de Casais com Cristo**: serviço de pastoral familiar paroquial. 11. ed. São Paulo: Paulinas, 2000.

RODRIGUES, C. C. L.; GOMES, A. M. A. Teorias clássicas da Psicologia da Religião. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2013. p. 333-340.



# Movimento ecumênico no Brasil: Passos dados em favor da unidade

*Kedma Aparecida Alves Soares<sup>1</sup>*

## RESUMO

As Campanhas de Fraternidade Ecumênicas desempenham um importante papel na consolidação dos movimentos ecumênicos. Com o intuito de aprofundar, à luz do Evangelho, o diálogo e a colaboração entre a Igreja e a sociedade, as campanhas ocorrem a cada cinco anos. No Brasil mobilizam-se dioceses e paróquias católicas além da participação de outras tradições cristãs. Um exemplo desta consolidação é o Movimento Ecumênico de Londrina (MEL) que atua na busca do diálogo, defesa dos direitos humanos e na promoção de uma cultura da paz. Em virtude da Carta Encíclica *Laudato Si* e da Campanha da Fraternidade Ecumênica de 2016 – Casa comum, nossa responsabilidade, os dois últimos anos foram de maiores empenhos acerca do cuidado da casa comum, aspecto concretizado no cuidado de praças, fundo de vales, jardins, parques, etc. Além disso, teve espaço uma campanha de conscientização realizado em cultos e missas acerca do combate ao mosquito da dengue. Destaca-se a importante participação de crianças e jovens nas ações mais dinâmicas. Neste processo, percebemos que a realização de celebrações, cultivando a identidade cristã, possibilita o diálogo, o encontro, a reflexão e a partilha de vida.

**Palavras-chave:** Ecumenismo. Consolidação ecumênica. Diálogo. Movimento Ecumênico de Londrina. Ecologia Integral.

## INTRODUÇÃO

Muitos passos foram dados em favor do Ecumenismo, da Unidade. E o Concílio Vaticano II muito colaborou no diálogo e fez com que fosse pensado na possibilidade da não punição e sim dar as mãos. Até porque outras denominações religiosas deram passos antes do Concílio. Para entrar no assunto propriamente proposto, é de pertinência estudar o que significa algumas palavras fortes do título, o que vem a serem as três palavras chaves:

<sup>1</sup> Mestranda do Curso de Teologia e Evangelização da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. kedma-soares@hotmail.com.

Consolidação – substantivo feminino, ou seja:

1. Ato ou efeito de passar (uma substância) do estado líquido para o sólido; solidificação, endurecimento.

Movimentos – substantivo masculino – 1. Ato ou efeito de mover (-se).

Ecumênico – adjetivo – 1. Que se refere a toda a Terra habitada; de âmbito geral, universal.

Sabe-se que o ecumenismo é uma ação em conjunto, ou seja, tem a *origem no vocábulo grego oikoumene*. É derivado da palavra *oikos*, que significa casa, lugar, espaço, onde se desenvolve a vida doméstica, a convivência e o bem comum.

Antes do Concílio Vaticano II, às vezes nas Conferências, autoridades eclesásticas recusavam o convite para participarem das iniciativas ecumênicas. Entre outras: em 1910, pela ocasião da Conferência de Edimburgo, em 1948 na assembléia de fundação do Conselho Mundial de Igrejas. A primeira vez que a Igreja romana enviou delegados oficiais num encontro ecumênico foi em 1961, na assembléia do Conselho Mundial de Igrejas, em Nova Delhi. E na sensibilização certamente com João XXIII que estava convicto pela reforma, novos ares, no clima do Vaticano II (1962 a 1965) integrado aos dezesseis documentos foi escrito o decreto chamado *Unitatis Redintegratio* e mais além para integrar o espírito ecumênico, inter-religioso e cultural. Há mais cinco documentos como: *Ad Gentes* e *Orientalium ecclesiarum* (decretos), *Nostri Aetate* e *Dignitatis humanae* (declaração) e *Gaudium et Spes* (constituição), para contemplar o sentido e a proporção do futuro da Igreja. Dos dezesseis documentos que se dividem em quatro constituições, nove decretos e três declarações trouxeram a preocupação em atualizar toda a Igreja, assim também com as Igrejas irmãs. Sabemos que não foi um caminho fácil, porque exigiu da Igreja Católica reaproximação das Igrejas e aos “irmãos separados”. Separados por quê? Porque houve duas grandes cisões no passado da Igreja Católica que divergiu com quem pensava diferente e assim excomungava-os. E as cisões aconteceram “com a separação da Igreja Ortodoxa em 1054, com Martinho Lutero e as Igrejas Protestantes no século XVI”, ambas excomungadas pela Igreja Católica (BRIGHENTI, 2016, p. 98).

No Vaticano II houve um avanço muito significativo, tanto para a Igreja

Católica e Protestante. Pode-se perceber que a ação foi acontecendo em uma reciprocidade de que a Igreja não é de um determinado grupo fechado em si mesmo, mas em processo de salvação em unidade no Espírito Santo que conduz interna e externamente na fé.

O Concílio foi uma ação de forma reconciliadora, que convidou as várias denominações religiosas para participarem. Quem convida tem um dever maior de acolher e aproximar. E o convidado espera algo diferente, não se falou a respeito, mas é bem provável que se tenha feito um trabalho prévio antes do concílio para este fim.

## **1 OS FRUTOS DO DIÁLOGO**

Esses fatos mostram a profundidade e as transformações ocorridas na relação da Igreja católica com as demais Igrejas. O rosto católico passou a ser um “rosto de irmão” para elas, e vice-versa. Os cristãos separados não mais se consideram estranhos, concorrentes ou inimigos, mas “irmãos” e “irmãs”, linguagem desconhecida até bem pouco tempo.

Em sua encíclica sobre o ecumenismo, o papa João Paulo II reconhece que é a “primeira vez na história que a ação em prol da unidade dos cristãos assumiu proporções tão amplas e se estendeu a um âmbito tão vasto” (UT UNUM SINT, 1996, p. 33).

O clima de diálogo que o Concílio possibilitou à Igreja católica em todo o mundo repercutiu entre seus fiéis no Brasil. Contribuiu para isso o interesse com que alguns bispos presentes no Concílio acompanharam as discussões sobre o ecumenismo, sobretudo no pensar a unidade e a oração.

Um dos teólogos interessado no crescimento e desenvolvimento do diálogo é Karl Rahner, homem moderno ligado com os desafios dos novos tempos, foi um visionário do futuro que enxergou grande possibilidade externo e interno e viu de forma inteligente o entrelaçar da espiritualidade e a modernidade.

Nesta perspectiva, segundo Faustino disse a respeito de Rahner que percebeu a onda dos novos tempos não só chegava a Igreja Católica e sim para

todas as Igrejas, então o momento foi propício consolidar na atualização também as marcas do ecumenismo. No princípio Deus criou tudo, o Universo e a vontade de salvação são de Deus, só Ele pode com a autocomunicação fazer a grande árvore dar frutos de partilha dos dons e a prática comum que há em todas as religiões.

O ser espiritual, já de partida é situado nesta atmosfera salvífica. Isto não significa que o amor seja para todos uma fatalidade ontológica, mas é fruto “de uma liberdade e de uma doação a Deus”. Deus é amor que se oferece a uma liberdade humana, e homens e mulheres podem exercer tal liberdade humana como recusa deste amor. (TEIXEIRA, 1993, p. 145).

O ser humano sempre está em busca do significado em sua relação com o outro e a natureza. Esta interação, ele encontra aos seus olhos, mais precisamente em seu coração.

Pode-se verificar os frutos do diálogo mais detalhados que evidenciam o ecumenismo no livro elaborado pela Dimensão Ecumênica e o Diálogo Inter-religioso na CNBB:

Há cristãos de Igrejas diferentes que não se vêem mais como inimigos, até o vocabulário está mudando: já não queremos mais chamá-los de “irmãos separados”, são apenas outros cristãos; diretório para aplicação dos princípios e das normas sobre o ecumenismo; às vezes, os edifícios de culto são emprestados entre Igrejas; oferecem-se bolsas de estudo para a formação de ministros das Comunidades mais carentes; defendem-se outros cristãos e grupos religiosos injustamente acusados; reconhece-se o único batismo que torna todos os membros da mesma família; lutam-se juntos na defesa de direitos e necessidades e todos, especialmente dos mais desprotegidos; traduções ecumênicas da Bíblia; algumas Igrejas não-católicas abandonaram o hábito de celebrar a Ceia do Senhor apenas em poucas ocasiões e passaram a celebrá-la dominicalmente (CNBB, 1997, p. 49-50).

Todo o trabalho realizado aconteceu, porque foi o sonho de muitas pessoas, que antecederam na história e aos poucos foram gerando vida, esperança, e o Espírito Santo está sempre atuando no caminho e na história do povo e das

lideranças das igrejas em geral.

A respeito acrescenta-se o “Credo Apostólico” o que no lugar de dizer “Creio na Igreja Católica” se diz “Creio na Igreja Universal”, para assim convergir o sentido de pertencimento único em Deus (CONIC, 2005, p. 14).

E os sacramentos? Na concepção da Igreja Católica se define em sete sacramentos e “nas Igrejas da Reforma afirmam a existência de apenas dois sacramentos, Batismo e Eucaristia. A razão é Bíblica. E segundo essas Igrejas, nas Escrituras têm apenas esses dois sacramentos vinculados a Jesus Cristo” (WOLFF, 2002, p. 292).

## **2 EXPERIÊNCIAS VIVENCIADAS**

Neste sentido, será citado o trabalho realizado pelo teólogo Elias Wolff, que faz parte da Coordenação da Comissão Teológica do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil e nas áreas de pesquisa: ecumenismo, diálogo inter-religioso, pluralismo religioso, espiritualidades e novos movimentos religiosos. No seu artigo “O ecumenismo no horizonte do Concílio Vaticano II” – no subtítulo “Incidências na realidade brasileira” fazem referências as igrejas que fazem ecumenismo desde a parte histórica desenvolvida no Brasil.

A CNBB desenvolve relações ecumênicas com Igrejas do protestantismo, do anglicanismo, da ortodoxia, e busca também diálogo com grupos pentecostais e os não cristãos. O processo é lento e a intensidade do diálogo não é a mesma com todos os interlocutores. É com as Igrejas integradas na Coordenadoria Ecumênica de Serviços (CESE, 1973) e no Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC, 1982), que o diálogo é mais estável e estruturado. (WOLFF, 2011, p. 419)

Todo processo de caminhada no início é complexo, conturbado, permeia a desconfiança, mas na medida em que alcança o diálogo e o chão dos pontos se tornam conhecidos, comuns e desaparece o medo e a insegurança. A partir da assimilação de cada uma das partes envolvidas surgem às lideranças, emergem projetos que alimentam a expressam forças afins.

É possível verificar nessas iniciativas os elementos que configuram o empenho ecumênico da CNBB em três principais horizontes: *a) horizonte histórico*: no final da década de 60 do século XX, o Secretariado Nacional de Teologia da CNBB, que incluía o “Setor Ecumenismo”, foi o responsável pela divulgação das orientações ecumênicas do Concílio. *b) horizonte teológico*: O ecumenismo é motivado por princípios de fé e não por fatores circunstanciais. Esses princípios são contextualizados na realidade local, nas iniciativas que impulsionam o diálogo, a convivência pacífica, a cooperação e a unidade dos cristãos. *c) horizonte pastoral*: Ecumenismo e evangelização se implicam mutuamente: “que todos sejam um... para que o mundo creia” (Jo 17, 21). O horizonte pastoral do ecumenismo no Brasil manifesta-se por três elementos: 1) a necessidade da cooperação intereclesial diante dos gigantescos desafios da evangelização; 2) a vinculação entre unidade cristã e promoção humana; 3) o redimensionamento do universo semântico (significado das palavras - linguística) de “ecumenismo”, inserindo na unidade cristã e do diálogo cultural e na sociedade brasileira o horizonte pastoral do ecumenismo mostra o seu caráter profético, buscando o testemunho da unidade em meio à sociedade dividida entre classes sociais, etnias, gêneros e culturas que vivem tensões e separações profundas (WOLFF, 2011, p. 422).

Assim, as formas litúrgicas, as devoções populares, a celebração dos sacramentos são também consolidação de tradições teológicas, eclesiais e pastorais em oposição ao confronto.

Outra questão muito pertinente para perceber em âmbito internacional, regional e local depende muito das pessoas que iniciam a caminhada ecumênica. Quando surge uma nova cidade ou bairro, por exemplo: as pessoas vão se identificando umas as outras, em levantamento estatístico. É normal se deparar com a informação, “o fulano que mora a minha direita é crente”! Ou seja, pode acontecer vice e versa que as pessoas respeitam uns aos outros pela crença que praticam. Para outros a situação ecumênica pode ser extremamente confusa e complicada, quando a diversidade de situações culturais: sociais, políticas, religiosas se ramificam em outras vertentes que enfraquecem a verdade de cada um.

“Muitos baluartes confessionais estão prestes a ser desmantelados. Embora nestes últimos tempos a questão da identidade confessional tenha sido reproposta às vezes de modo mais rude, essa reproposição se dá num contexto ecumênico (VERCRUYSSSE, 1998, p. 94-95)”. Os cristãos cientes do mundo em volta ao que foi descoberto ficaram transformados e foram se envolvendo com

a leitura de mundo e das verdades que poderiam ser iguais. E umas delas é o ecumênico.

### **3 ANÁLISE DA CONSOLIDAÇÃO**

Quando fala em consolidação, se parece no primeiro momento algo simples, tudo pensado e resolvido com o mínimo de tempo. Em uma análise inicial, rudimentar ou não, mas de suma significância para todos envolvidos, o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs – CONIC – teve o seu papel importantíssimo na definição da metodologia e da estrutura. Para funcionar não basta reunir o que é ecumênico, mas exige empenho, ouvir, conhecer principalmente as pessoas, criar vínculos de amizade e respeito para com todos. Se o cristão cre de um jeito diferente, não significa que ele é menor ou maior, são pessoas que creem de um jeito diferente.

Para fortalecer o ecumenismo e a promoção humana é de suma importância enxergar as necessidades “imediatas dos movimentos sociais que atingem as pessoas nas essências”, por exemplo, as ONGs, as agências de serviços e segundo o autor “um forte aliado são as Comunidades de base” (WOLFF, 1999, p. 106).

Em termos práticos, isso implica no fortalecimento das iniciativas ecumênicas em algumas principais direções: no cotidiano dos fiéis, onde já existe uma prática espontânea de aproximação na vida do povo cristão, sobretudo nos meios que promove a dignidade humana, a justiça e a paz; a consolidação das iniciativas institucionais, como a Dimensão 5 da CNBB, as comissões bilaterais de diálogo, as comissões diocesanas, regionais e nacional; a formação ecumênica, tanto dos ministros ordenados quanto das comunidades dos fiéis; a conjugação entre o teológico e o pastoral na reflexão e na prática ecumênica; a participação efetiva nos organismos e a comunhão na solicitude pastoral.

A Igreja peregrina é chamada por Cristo a essa reforma perene. Como instituição humana e terrena, a Igreja necessita perpetuamente desta reforma. Assim, se em vista das circunstâncias das coisas e dos tempos houve deficiências, quer na moral, quer na disciplina eclesiástica, quer também no modo de enunciar a doutrina

- modo que deve cuidadosamente distinguir-se do próprio depósito da fé - tudo seja reta e devidamente restaurado no momento oportuno (UR, 1984, p. 317).

O caminho se faz com a participação cuidadosa em respeito e comprometimento pelo grupo. As Igrejas crescem e se desenvolvem na cultura do diálogo e na abertura para a criatividade e prática de vivencial.

#### **4 AVANÇOS NAS CAMPANHAS DA FRATERNIDADE**

Na perspectiva de caminhada pela 4ª vez se celebra a Campanha da Fraternidade Ecumênica (CFE) que coordenada pelo CONIC (Conselho Nacional das Igrejas Cristãs) e todas as igrejas que integram este Conselho. Romi Márcia Bencke, secretária-geral disse em uma de suas entrevistas que: “O cuidado com a Casa Comum requer a ação conjunta de todas as igrejas e para isso, precisamos cultivar e cuidar da unidade na diversidade que é o grande valor ecumênico”, se referindo a (CFE, 2016). Lembra-se que ao longo da história da Campanha da Fraternidade já aconteceram três Campanhas da Fraternidade Ecumênicas: 2000, 2005 e 2010.

Desta forma, a Campanha apoia projetos e ações voltadas para a melhoria de vida das pessoas e comunidades, sob o viés da participação popular e da cidadania. A realização de celebrações, o colorido das danças, o canto coral, a Palavra de Deus introduzida no meio do povo fortalece o anúncio e integração de projetos em favor das crianças, adolescentes e jovens.

Por ser um momento propício de divulgação dentro das Igrejas houve conscientização de estender o respeito e o cuidado com os irmãos/ãs nas escolas, nas ruas, no trabalho, nos parques, no trânsito, condomínios, comércio entre outros.

A inserção de pastoras presidente da celebração dentro da Igreja Católica é um avanço muito grande. No final da celebração realizou-se o grande abraço da fraternidade entre todos os que estavam presentes.



## CONSIDERAÇÕES EM PERCURSO

A presente comunicação tem o objetivo de evidenciar a caminhada que o movimento ecumênico realizou no mundo e no Brasil, que foram vários passos dados como frutos ecumênicos. Era uma separação quase impossível de retorno, no entanto para alguns no passado não foi possível dar passos para a libertação e diálogo. O foco de Deus na caminhada das igrejas é dinâmico, flexível, movedor e fez à diferença nos conselhos, nas conferências, no concílio, nas comunidades. No interior deste processo, para que possa crescer cada vez mais, é necessário cultivar o que já se tem e conquistar novas possibilidades, nas convivências de grupos afins, escolas, clubes, condomínios, associação de moradores, grupos de estudos, esportes, lazer, viagens, etc. Enfim, há muitas oportunidades de conhecer e ser conhecido para que o diálogo possa entrelaçar na mente uns dos outros, em amizade para ir ao coração verdadeiramente ecumênico.

## REFERÊNCIAS

BRIGHENTI, A. **Em que o Vaticano II mudou a Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2016.

CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS CRISTÃS NO BRASIL - CONIC. **Compartilhando a Fé Comum**. São Paulo: Paulinas, 2005.

CONIC. <<http://www.a12.com/noticias/detalhes/conic-fala-sobre-campanha-da-fraternidade-ecumenica-2016>> Acesso em: 15 jun. 2016.

CNBB. **O que é ecumenismo? Ajuda para trabalhar a exigência do diálogo**. São Paulo: Loyola, 1997.

COMPENDIO ECUM. VAT. II. **Unitatis Redintegratio**. Petrópolis: Vozes, 1984.

JOÃO PAULO II. **Ut Unum Sint**. São Paulo: Paulus, 1996.

TEIXEIRA, F. L. C. **Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo Inter-religioso**. São Paulo: Paulinas, 1993.

VERCRUYSSSE, Jos. **Introdução à Teologia Ecumênica**. São Paulo: Loyola, 1998.

WOLFF, Elias. O ecumenismo no horizonte do Concílio Vaticano II. **Atualidade Teológica**, n. 39, 2011.

\_\_\_\_\_. **Caminhos do Ecumenismo no Brasil.** São Paulo: Paulus, 2002.

\_\_\_\_\_. **O Ecumenismo no Brasil.** São Paulo: Paulinas, 2002.

# O distrito de São Pedro de caldas: o catolicismo como experiência socioidentitária

*Isaías Gabriel Franco<sup>1</sup>*

## RESUMO

A ocupação do território onde se localiza o distrito de São Pedro de Caldas, município de Caldas, estado de Minas Gerais, teve início no final do século XVIII. A vila que deu origem ao distrito, contudo, só foi criada, em termos político-administrativos, em 19 de abril de 1941, tendo as práticas religiosas dimensão crucial na legitimação deste processo – mostraram-se impactantes, para os moradores, a missa campal, a bênção do cruzeiro, a procissão. A seguir, os habitantes, em mutirão, logo se dispuseram a edificar a igreja Matriz. Através dos relatos dos moradores, num recurso às narrativas de viés memorial, é possível perceber que a dimensão religiosa mostrou-se fundamental não somente por ocasião da criação da vila (daí a prioridade à ereção do cruzeiro e da igreja-Matriz), mas perdura até a atualidade. Por que tal relevância ao religioso, nas memórias acerca do distrito? Considera-se para tanto contribuiu a faceta aglutinadora do catolicismo ali praticado: reconheciam-se como “católicas” diversas expressões da cultura da localidade, incluindo-se festas promovidas na extensão de celebrações dedicadas aos santos, à Virgem Maria e a Deus (entre as quais destacasse a Folia de Reis), benzeduras, romarias etc. Criou-se, assim, uma sociabilidade religiosa inclusiva, ainda que por vezes tensional, também apoiada em um protagonismo dos agentes leigos locais (dada também a não existência de uma figura eclesiástica que resida e atue de forma permanente no distrito).

**Palavras-chave:** Identidade. Catolicismo. São Pedro de Caldas.

## INTRODUÇÃO

Fundada em 19 de abril de 1941, a vila que posteriormente veio a constituir o distrito de São Pedro de Caldas - localizado no município de Caldas - MG - teve na Cruz seu primeiro símbolo de legitimação e expectativa social. Nisso,

---

<sup>1</sup> Graduado de História pela Universidade Federal de Ouro Preto. E-mail: isaiasgabriel franco@hotmail.com

ela aproximou-se da maioria das vilas e cidades mineiras, que também tiveram na maior simbologia católica o seu marco fundador.

Tem-se aí uma problemática: o quê os elementos e símbolos religiosos presentes no espaço, nos eventos e vivências revelam sobre a constituição histórica de uma localidade?

Lidar com essa pergunta inicial permite o levantamento da hipótese de que o catolicismo é elemento marcante e delineador de parte da mentalidade e conseqüentemente das sociabilidades locais. Ou seja: é um fator destacado na constituição identitária local.

Para sustentar tal hipótese foi necessário recorrer não só à bibliografia pertinente ao tema, mas sobretudo a várias narrativas de viés memorial, bem como a depoimentos, relatos e entrevistas, os quais permitiram a construção dessa comunicação.

## **1 A SIMBOLOGIA RELIGIOSA E ESPAÇO SOCIAL**

A criação da vila contou com a presença do pároco (que se deslocou especialmente para isso por várias dezenas de quilômetros), a celebração de uma missa (em uma fazenda da localidade) e a fixação do cruzeiro como marco inicial da povoação nascente (Projeto Pedagógico GDP – Patrimônio, 2008, p. 2). Logo, desde o início, e até o tempo presente, a experiência religiosa católica apresentou-se como crucial à experiência histórico-cultural da localidade.

Passado o ato fundador, seguiu-se a construção de uma igreja no local:

E, dando seqüência à formação da vila, logo veio a construção da igreja. A comissão, comandada pelo então Oscar José Franco, convocou todos os fazendeiros, sitiantes que tinham carros de boi para carregamentos de tijolos, madeiras para andaimes e para travamento das paredes da igreja, em construção, tudo de uma só vez [...] o que foi muito bonito (FRANCO, 2007a, p. 2).

Isso mostrava que o religioso incidiu sobre a própria configuração espa-

cial do local, uma vez que foi a partir desse primeiro templo que os demais edifícios foram então sendo posteriormente erguidos, dinâmica, aliás, recorrente à história das pequenas povoações mineiras, como indica o historiador Sérgio da Mata: no entorno das igrejas e capelas, ao longo dos séculos, eram abertas as praças, “espaço de socialização no qual os habitantes do arraial e os que vêm das redondezas travam contato, fazem as festas do padroeiro” (MATA, 2002, p. 150). Daí ser o templo católico “o eixo simbólico de uma povoação” (Ibidem), condição para trânsitos e encontros de pessoas, ideias, projetos e transformações.

Pode-se inferir que a espacialidade do local solidificava de certa forma no plano material os anseios da religiosidade. Dessa forma, além da matriz, foram também erguidas, de forma dispersa pelas sendas e veredas dos entornos, pequenas edificações de cunho sagrado: as capelas e cruzes de beira de estrada.<sup>2</sup>

## 2 TRÂNSITOS ENTRE A VIDA E A MORTE

A causa do erguimento desses símbolos religiosos nos rincões da região reporta-se à religiosidade da população no que diz respeito à relação com a morte. Esses “monumentos fúnebres” serviam (e ainda servem) para demarcar o local onde faleceram pessoas, seja por meios acidentais ou atos violentos, a fim de que naquele lugar ficasse preservada a memória dos mortos e para que servissem como local de oração. Um desses locais, na Vila, é a igreja do “alto do buracão”:

Dando sequência nas histórias de São Pedro, não poderia deixar de falar daquela “igrejinha velha” abandonada, lá no pasto do “buracão” à beira das estradas antiga e abandonada, na ligação das cidades de Caldas e Campestre [...] Pois bem, há algum século atrás, houve naquele local uma fatalidade que segundo as pessoas da época, uma mulher e duas crianças morreram naquele lugar atingidos por uma faísca de um raio. Eram pessoas que moravam no bairro dos “Emboabas” [...] Segundo as pessoas da região, o corpo da mulher e das duas crianças foram enterrados ali [...] No local foram levantadas três cruzes e uma cobertura feita de madeira e coberta com telhas

---

<sup>2</sup> Sobre as capelas e cruzes de beira de estrada ver: REIS, 1997, p. 98.

comuns que mais tarde serviam de abrigo aos viajantes que por ali trafegavam entre Caldas e Campestre, até mesmo os agentes dos Correios vindos das duas cidades lá paravam para fazer suas preces. [...] No final dos anos sessenta, o Sr. Orozimbo Ferreira da Silva, me disse que queria cumprir uma promessa, fazendo uma igreja por menor que fosse naquele local (FRANCO, 2007b, p.1).

Mais ainda: toda uma circulação era promovida em torno do sobrenatural e do sagrado, não se restringindo apenas a edificações e espaços físicos. As romarias à Aparecida, por exemplo, até hoje bastante concorridas, bem o expressam. Elas são empreendidas sob as mais diversas condições, com diferentes meios de transporte e, principalmente, os mais diversos motivos, desde pagar promessas feitas à Santa (deixando-se então objetos, fotografias e outros tantos objetos na Basílica), até agradecer ou simplesmente visitar a imagem de Maria encontrada nas águas do Rio Paraíba do Sul em 1717.

### **3 UMA VIVÊNCIA FESTIVA**

Outra sociabilidade religiosa de grande receptividade na vila de São Pedro eram as Falias de Reis.<sup>3</sup> Nesse rito, os foliões não somente rememoram (sob sentidos muito próprios) a visita dos Magos a Cristo, mas também encarnam uma troca simbólica de bens e dons, representando um sobrenatural que apesar de ser visto como solícito para com as promessas, é também temido: “nenhuma casa “que pediu a bandeira” pode ficar sem a visita dos Reis. Por outro lado, o imaginário do Sertão sempre guarda a memória de castigos às vezes incríveis enviados a quem recusou receber a Folia” (BRANDÃO, 1981, p. 26),

Não obstante, a mais importante das sociabilidades religiosas do lugar é a Semana Santa. Isso por ser muito tradicional em Minas Gerais, e porque, nessa ocasião, em tempos passados, a Vila, tão parca de gente, enchia-se de visitantes do entorno rural. Episódios semelhantes repetiram-se ao longo da

---

<sup>3</sup> “A Folia de Reis é um grupo precatório de cantores e de instrumentistas, seguidos de acompanhantes e de viajores rituais que transita entre casas de moradores rurais, durante um período anual de festejos dos Três Reis Santos, entre 25 ou 31 de dezembro e 6 de janeiro [...] é um espaço camponês simbolicamente estabelecido durante um período de tempo igualmente ritualizado, para efeitos de circulação de dádivas – bens e serviços [...] por onde ele circula”. (BRANDÃO, 1981, p. 36)

história mineira, desde o final do século XVIII: “Às vezes, a cidade não tem vida senão nos dias de missa, nos domingos, durante as festas [...] Durante a semana, a cidade fica vazia, quase todas as casas estão fechadas, os habitantes retornam para suas fazendas; denominam-se tais aglomerações *Vilas de domingo*” (MATA, 2002, p.159).

Segundo Izabel Cristina Franco,<sup>4</sup> a Semana Santa era a única época do ano em que “A igreja lotava, era a única época do ano que a igreja nossa ficava pequena, porque não cabia gente”, sendo “uma data comemorada em São Pedro com muito respeito e amor” (FRANCO, 2016). Efetivamente, essa Semana era esperada ansiosamente: “a chegada do padre era uma festa”,<sup>5</sup> e durante sua permanência na Vila, era carinhosamente acolhido pelas famílias, almoçando nas residências e convivendo com os moradores.

Um dos costumes associados a esta festa religiosa era o das procissões, nas quais as crianças e adolescentes vestiam-se de santos e apóstolos. Cleusa Alves, por exemplo, lembrou-se que se vestia de São João.<sup>6</sup>

#### 4 INVENTIVIDADES DA FÉ

No entanto não só de práticas aceitas pela igreja constituíam-se as sociabilidades religiosas. Moradores descrevem, junto com seus episódios biográficos, orações para benzer doenças nos terreiros de Galinha,<sup>7</sup> plantas que segundo a tradição protegeriam contra o mal olhado,<sup>8</sup> preces para dormir após pesadelos, simpatias para retirar “cisco” dos olhos, o hábito de colocar “pinga” e água para santos,<sup>9</sup> a crença em seres sobrenaturais (como fantasmas, lobisomens, ou ainda mulheres que se transmutavam em animais, relatada na lenda de Catarina Valeira<sup>10</sup>), o costume de fazer promessas para certos santos

---

4 FRANCO, Izabel Cristina. Entrevista concedida a Isaías Franco em 8 de janeiro de 2016.

5 Como a Vila não consistia em Paróquia, não contava com assistência diária de um religioso que por lá ficasse, a não ser por ocasião das Semanas Santas.

6 ALVES, Cleusa Divina Silva. Entrevista concedida a Isaías Franco em 8 de janeiro de 2016.

7 A oração referida chama-se “Estrela do Céu”.

8 Há duas plantas conhecidas na região que segundo os moradores detém esse poder mágico de proteção: elas são chamadas por eles de guiné e espada de São Jorge.

9 Colocar pinga para santo Onofre era um hábito muito comum em São Pedro e região.

10 Catarina Albino de Jesus “Conta-se que Catarina Valera teve vários filhos e matava-os assim que nas-

e de dançar para outros, sendo emblemático o bailado de São Gonçalo... Eram práticas herdadas por muitas gerações, e que se mostravam importantes para aqueles que as promoviam. Simbolicamente, elas dizem algo que não é afirmado de maneira explícita: “quando se percebe que não se está entendendo alguma coisa [...] particularmente significativa [...]. existe a possibilidade de se descobrir onde captar um sistema estranho de significação, a fim de decifrá-lo” (DARNTON, 1986, p. 106). Assim, enquanto ao padre cabia rezar missas, aos curandeiros e benzedoras cabia o papel de quase “sacerdotes do povo” que costumeiramente recorriam a preces, chás e unguentos contra quebrantos.

## CONCLUSÃO

Pode-se dizer assim que inúmeras foram as experiências religiosas de cunho católico que demarcaram e delineararam a mentalidade e identidade da população da localidade aqui estudada. Isso resultou em grande medida em permanências nas categorias de pensamento e interpretação de mundo das gerações que se seguiram à fundação. Contudo – e aqui tomo Michel de Certeau como referência - nem sempre as apropriações foram as esperadas pelas instâncias de poder eclesíásticas, o que confere aos indivíduos o papel de sujeitos que por meio de suas estratégias e táticas vivenciam alguma coisa de maneira muito própria e não de meros receptáculos de uma ordem dominante. Talvez aí esteja a potencialidade das pessoas – e deste sujeito coletivo que é a vila de São Pedro de Caldas -, uma potencialidade em parte subversiva e que permite aos indivíduos recriarem-se continuamente. Nesse processo, a fé católica mostrou-se, para os moradores da Vila, como recurso simbólico e relacional potencializador de suas expectativas, de suas lutas, de suas realizações.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Cleusa Divina Silva. Entrevista concedida a Isaías Gabriel Franco em 8 de janeiro de 2016.

---

ciam, fincando uma agulha na cabeça deles e jogava-os em um brejo ainda vivos. Devido a uma maldade dessas, ela virava uma porca de leitões” FRANCO, Sem data.



- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Sacerdotes de Viola**. Petrópolis: Vozes, 1981.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do Cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 2008, 14.ed.
- DARNTON, Robert. **O Grande Massacre de Gatos, e outros episódios da história Cultural francesa**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- FRANCO, Izabel Cristina. Entrevista concedida a Isaiás Gabriel Franco em 8 de janeiro de 2016
- FRANCO, Oswaldo Borges. **Algumas Memórias de São Pedro de Caldas**. São Pedro de Caldas, 12 out. 2007a. Mimeo.
- FRANCO, Oswaldo Borges. **Mais Algumas Memórias de São Pedro- igreja (alto) do buracão**. São Pedro de Caldas, 10 nov. 2007b. Mimeo
- FRANCO, Oswaldo Borges. **Catarina Valera**. s.d. Mimeo
- MATA, Sergio da. **Chão de Deus: catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais, Brasil, Séculos XVIII-XIX**. Berlin: WVB, 2002.
- Projeto pedagógico GDP – Patrimônio, elaborado por professores e alunos da Escola Estadual José Franco**. São Pedro de Caldas, nov. 2008.
- REIS, J.J.;. (O Cotidiano da Morte no Brasil Oitocentista.) In: **História da Vida Privada no Brasil**, L. F. Alencastro, Ed.: Companhia das Letras (ed.). São Paulo, 1997; Vol.2

# FT 9 - Psicologia e espiritualidade – interfaces e perspectivas

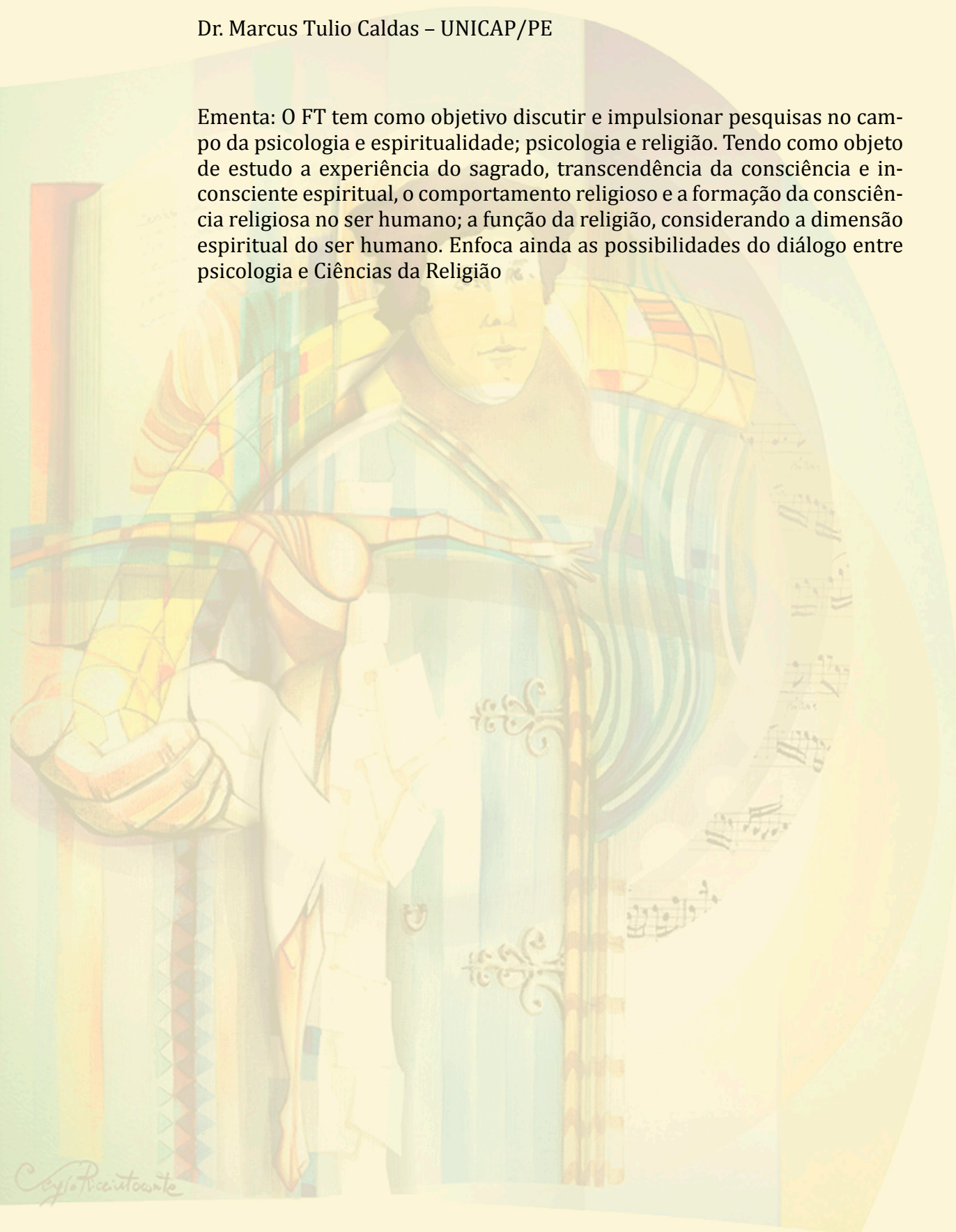


## Coordenadores:

Profa. Dra. Maria Jeane Alves – UFS/SE

Dr. Marcus Tulio Caldas – UNICAP/PE

**Ementa:** O FT tem como objetivo discutir e impulsionar pesquisas no campo da psicologia e espiritualidade; psicologia e religião. Tendo como objeto de estudo a experiência do sagrado, transcendência da consciência e inconsciente espiritual, o comportamento religioso e a formação da consciência religiosa no ser humano; a função da religião, considerando a dimensão espiritual do ser humano. Enfoca ainda as possibilidades do diálogo entre psicologia e Ciências da Religião



*Ceyla Picante*

# A Criança no Contexto Social Religioso

*Aline Fátima de Souza<sup>1</sup>*

## RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo demonstrar o resultado de um estágio vivencial realizado em um ambiente religioso, tendo como objeto de estudo o comportamento de crianças com idade entre 3 e 10 anos, que são submetidas ao processo de evangelização. Por isso, visando atender as expectativas da disciplina de Vivência Supervisionada II, do curso de Psicologia, foi realizada uma pesquisa de cunho qualitativo e transversal, a partir da observação naturalista. Esta vivência teve duração de 16 horas distribuídas em 9 encontros seguidos, de aproximadamente, 1 hora e 30 minutos, aos sábados. Em razão disso foram estabelecidos alguns critérios descritos neste estudo, para análise desses sujeitos, com vistas, a responder três indagações básicas: O contexto social religioso influencia o desenvolvimento da criança no processo de socialização? Existe diferença na brincadeira livre realizada no contexto religioso, dos demais microssistemas (escola, casa, rua, etc.)? E por fim, a atividade de colorir ou desenhar pode ajudar a compreender o pensamento da criança? Para encontrar essas respostas, além de ir a campo, recorreu-se a algumas teorias relacionadas a renomados autores que estudaram o desenvolvimento da criança: Bronfenbrenner, Piaget, Vygotsky, Fowler, Erickson e Widlöcher. Portanto, constatou-se que o contexto social religioso possibilita a criança progredir cognitiva e socialmente conforme constatado por meio do método observacional.

**Palavras chave:** Criança; Contexto Social Religioso; Estágio Vivencial.

## INTRODUÇÃO

Como objeto desse estudo, foi proposta a observação da criança, da segunda e terceira infância, no contexto social religioso. Dessa forma, a investi-

---

<sup>1</sup> Especialista em Gestão de Recursos Humanos (FMS/JF) e Gestão de Negócios (IBMEC). E-mail: aline-jfbrasil@gmail.com

gação que se fez acerca do tema está diretamente relacionada a alguns critérios que foram identificados no primeiro dia de observação através do comportamento percebido das crianças. E a partir disso tomou-se como base de análise para os demais dias os seguintes critérios: Interação; falta de interação; Isolamento; evolução do desenho; identificação de cores; nomes e sobrenomes; permanência na atividade; representação mental (função simbólica); exploração ativa. Todos esses critérios de caráter qualitativo foram vistos pelo olhar do observador com vistas a relacioná-los com a função social do desenvolvimento da criança. Definidos os mesmos e o foco de averiguação dessa pesquisa, apresenta-se o contexto religioso em que foi conduzido este trabalho: a Instituição Casa Espírita que se encontra na região central de Juiz de Fora. Ao expor à Direção da Casa o teor da pesquisa, houve de imediato uma aprovação, visto que, trata-se de um estudo que pode despertar um novo olhar para a compreensão do desenvolvimento da criança, apesar do pouco tempo proposto para o exercício.

## **1 EMBASAMENTO TEÓRICO**

Exposto o contexto social que se refere esse estudo bem como o objeto de observação, será apresentado o embasamento teórico em que se fundamentou essa vivência a fim de que se encontre resposta para as indagações.

Segundo Bronfenbrenner (PAPALIA, 2006, p.76), a pessoa não é meramente uma resultante do desenvolvimento, mas também alguém que molda esse desenvolvimento por meio de suas características biológicas e psicológicas, seus talentos, habilidades, deficiências e temperamento. Nesse âmbito, com base na Teoria Bioecológica de Urie Bronfenbrenner que visa demonstrar em diversos aspectos, em especial o social, como ocorre esse progresso. Sendo que, nesse contexto, dentre o mais importante encontra-se o microsistema, por ser aquele da convivência diária relacionando-se face a face com os pais, a família, colegas de classe, professores, vizinhos etc. Dessa forma promovendo a socialização com o outro, iniciando um novo olhar com a construção de alteridade. Nesse caso, destaca-se, especificamente, o espaço religioso.

Outro fator imprescindível para a socialização é destacado pela Teoria dos Estágios Cognitivos de Jean Piaget. Nessa perspectiva, Piaget (MUNARI,

2010, p.134) nos apresenta uma forma de compreensão acerca de como funciona o pensamento da criança para entender e agir como protagonista em seu mundo, assumindo o papel ativo de exploradora. Segundo esse autor, o desenvolvimento cognitivo começa com uma capacidade inata de se adaptar ao ambiente. Esse crescimento cognitivo ocorre através de três processos inter-relacionados: organização, adaptação e equilíbrio.

Assim como Piaget, outro psicólogo que enfatiza o envolvimento ativo da criança com seu ambiente através da Teoria Sociocultural é Lev Semenovich Vygotsky (PAPALIA, 2006, p.76). No entanto, Piaget se concentrou na descrição da mente da criança, enquanto Vygotsky se preocupou com outra forma de crescimento cognitivo: a interação social. Para este, atividades compartilhadas ajudam a criança a internalizar os modos de pensar da sociedade, cujos hábitos passam a serem seus hábitos. Além disso, Vygotsky criou um termo denominado ZDP (Zona de desenvolvimento proximal) definido como: a distância entre o que a criança já é capaz de fazer sozinha e o que pode realizar com assistência (IVIC, 2010, p.30).

Contou-se também com a colaboração do autor James W. Fowler (AMATUZZI, 2000, p. 20-21), acerca do tema: Estágios da Fé, estabelecendo um comparativo com duas teorias: a Teoria do Desenvolvimento Psicossocial de Erick Erickson (PAPALIA, 2013, p.62) que abrange oito estágios ao longo do ciclo de vida, abordando o que Erickson chamou de crise na personalidade, onde Fowler buscou sua inspiração; bem como os Estágios Cognitivos de Piaget das segunda e terceira infância citados neste trabalho.

Quadro comparativo das teorias: Erickson x Fowler x Piaget.

Estágios:	<i>Erick Erickson</i>	<i>James Fowler</i>	<i>Jean Piaget</i>
2ª infância (2 a 6 anos)	Iniciativa vs. Culpa: a criança desenvolve a iniciativa quando experimenta novas atividades e não é dominada pela culpa. (PAPALIA, 2006, p.64). Virtude: propósito	Fé intuitivo-projetiva: O que caracteriza a fé neste estágio é a capacidade de unificar e captar o mundo da experiência em poderosas imagens e conforme ele é apresentado em histórias que registram as compreensões e sentimentos intuitivos da criança no tocante às condições últimas da existência (AMATUZZI, 2000, p. 20).	Pré-operatório: A criança desenvolve um sistema representacional e utiliza símbolos para representar pessoas, lugares e eventos. A linguagem e o jogo imaginativo são importantes manifestações desse estágio. O pensamento ainda não é lógico. (PAPALIA, 2006, p.64).
3ª infância (7 a 11 anos)	Produtividade vs. Inferioridade: a criança deve aprender as habilidades da cultura ou enfrentar sentimentos de incompetência. (PAPALIA, 2006, p.64). Virtude: habilidade	Fé mítico-literal: A pessoa começa a assumir para si as histórias, crenças e observâncias que simbolizam pertença à sua comunidade. As crenças são apropriadas com uma interpretação literal, assim como as regras e atitudes morais. (...) A história torna-se o principal meio de dar unidade e valor à experiência (AMATUZZI, 2000, p. 20).	Operatório-concreto: As crianças podem resolver problemas logicamente se estiverem focadas no aqui e agora, mas não consegue pensar abstratamente. (PAPALIA, 2006, p.64).

*Nota:* Adaptado de Desenvolvimento Humano, de Papalia, Diane E. ; FELDMAN, Ruth Duskin. 12ª. ed. Porto Alegre: AMGH, 2013. p.62. O desenvolvimento religioso: uma hipótese psicológica, de AmatuZZi, Prof Dr Mauro Martins, 2000. 16 f. Rev. Estudos de Psicologia (Psicologia)- PUC, Campinas, 2000.

Por fim, outra categoria de análise do processo de desenvolvimento da criança está relacionada ao desenho. Através do mesmo é possível identificar o que a criança comunica com o mundo externo. O desenho, enquanto sistema expressivo revela a dimensão afetiva da criança pelo tipo de grafismo, temas,

cores, formas, posicionamento na folha, etc. Através do desenho, a criança revela: capacidades práticas e traços da sua personalidade, (WIDLOCHER, 1971, p.29).

## 2 DESENVOLVIMENTO

A vivência ocorreu em três ciclos separadamente, ou seja, em diferentes faixas etárias: *Pré-jardim 1*: 3 e 4 anos – Dias: 25/03; 01, 08, 15 e 22/04/2017; *Pré-jardim 2*: 5 e 6 anos – Dia: 06/05/2017; *2º Ciclo*: 9 e 10 anos – Dia: 29/04/2017; *Todos os ciclos*: 3 a 12 anos: 13/05/2017. Abaixo segue a Análise dos critérios estabelecidos e observados por via naturalista:

**2.1 Critérios 1 e 2 – Interação e Falta de Interação:** Foi observado maior predomínio de características egocêntricas, de acordo com o estágio Pré-Operacional de Piaget (MUNARI, 2010, p.134). Apreendeu-se que a partir do momento que a criança torna um hábito o processo de socialização com as mesmas crianças, essa característica tende a diminuir, conforme foi visto no próximo ciclo, de 5 e 6 anos, quando iniciou-se uma identificação com o outro. E vale destacar que havia uma maior interação entre as meninas e entre os meninos, não sendo percebida uma aproximação entre crianças de sexo oposto. E já no 2º Ciclo (9 e 10 anos), todas as crianças interagem umas com as outras.

**2.2 Critério 3 – Isolamento:** Essa característica não foi predominante nesta vivência e neste contexto social. É importante destacar que o período que as crianças permaneciam ali enquanto seus pais estavam na reunião pública era de aproximadamente 1h e 30 minutos, e que era preenchido de atividades que se referiam a aprendizado da doutrina e seus costumes. A única percepção que se teve nesse processo foi que as crianças ao chegarem pela primeira vez à evangelização ficavam mais tímidas e, nesse caso, tendiam a se isolar, mas com o intuito de observar aquele novo ambiente que lhe foi proposto para interação. A diferença entre as idades é que vai ser um referencial nesse ponto, pois as crianças de 9 e 10 anos sabiam acolher a criança novata, ou seja, sabiam a regra que predominava naquele ambiente, “ que quando chega alguém novo é preciso recebê-lo”. Diferentemente, das crianças de 3 a 6 anos, que ficavam apenas olhando e analisando aquele novo “intruso” no seu ambiente comum



dos dias de sábado. Vale destacar aqui, que a linguagem e o jogo imaginativo são importantes manifestações desse estágio. O pensamento ainda não é lógico Piaget (MUNARI, 2010, p 135). O oposto é válido para as crianças da 3ª infância que, a pessoa começa a assumir para si as estórias, crenças e observâncias que simbolizam pertença à sua comunidade. As crenças são apropriadas com uma interpretação literal, assim como as regras e atitudes morais (AMATUZZI, 2000, p. 20).

**2.3 Critério 4 – Evolução do Desenho:** Constatou-se uma grande diferença entre os ciclos. No pré-jardim 3 e 4 anos, verificou-se a forma de expressão da fase da Garatuja (rabisco), passando ao Realismo Fortuito – reconhecimento das formas que rabisca, e também, a fase expressa por uma justaposição e incoerência dos elementos pictóricos chamada de Realismo Gorado – Tentativa de expressão corporal. O que nos confirma que o desenho pode dizer muito de uma criança. É uma forma de comunicação e simbologia com o mundo dela, podendo revelar capacidades práticas e traços de personalidade, segundo Widlöcher (1971, p.34-57).

E as crianças do 2º Ciclo – 9 e 10 anos, é possível identificar que o desenho delas ganhou perspectiva e proporção, instalando-se o Realismo Visual e o desenho começa a representar aquilo que se vê, por exemplo, o ambiente da casa, escola ou da religião.

**2.4 Critérios 5 e 6 – Identificação de cores e Nomes e Sobrenomes:** Neste período da idade infantil, a criança fala bastante, e já é capaz de falar seu nome e sobrenome. Por meio do valor expressivo é possível identificarem o significado da escolha da cor, por exemplo, a cor tem valor expressivo, no qual cada cor e as suas combinações têm efeitos próprios e exprimem uma tonalidade emocional. Inicialmente, a criança usa as cores indiscriminadamente; ao longo do tempo irá usar as cores reais dos objetos que quer representar. Progressivamente, a riqueza do jogo de cores corresponde a uma libertação da afetividade. Widlöcher (1971).

**2.5 Critério 7 – Permanência:** Quanto menor a idade, maior a dificuldade de disciplina. Foi detectado que a permanência e a concentração em atividades que demandam a compreensão de uma história, ou um raciocínio para se atingir determinado objetivo, é mais difícil nessa faixa de 3 a 6 anos de idade. Observou-se que as crianças querem participar, no intuito de serem ouvidas, destacando o egocentrismo dessa idade. Não querendo ceder seu espaço para outra criança falar, e às vezes, até a evangelizadora perde seu espaço para que a criança exponha sua ideia, sua fala, mesmo que desconexa ou sem sentido. Sendo que no 2º ciclo (9 e 10 anos), ocorre o comportamento oposto.

**2.6 Critério 8 – Representação mental – função simbólica:** Na 2ª infância, essa fase é marcada pelo desenvolvimento da representação mental, conforme Piaget. Três características básicas foram vistas nessa vivência: Imitação diferida (Ex. as crianças se imitavam sempre, quando a evangelizadora perguntava algo, uma respondia e todas as outras repetiam a mesma resposta; ou se uma delas fazia algum gesto as demais repetiam utilizando a expressão corporal). Atividade lúdica: as crianças imaginavam que um objeto representava algo completamente diferente daquilo que o mesmo significava. Ex. a brincadeira de sopa de legumes com as peças do brinquedo de montar, ou imaginavam que estavam montando um castelo; ou a Dinâmica Geral, quando as crianças invertiam os papéis com os pais e davam comida na boca deles. Linguagem: através da fala e consciência corporal a criança expressa suas emoções e sentimentos através de uma fantasia, inventando uma estória, por exemplo, Piaget (2010, p.129-134).

Na 3ª infância, nas crianças de 9 e 10 anos, essa função simbólica se transforma. Conforme nos apresentou Piaget (2010, p.137), essa fase é marcada pelas operações concretas. Por isso, a capacidade delas de usar os símbolos ocorre de maneira sofisticada através de atividades mentais. Ou seja, o pensamento é sistemático e de caráter lógico. Nesse estágio, as crianças conseguem fazer classificações, seriações, operações mentais para resolver problemas e raciocinar.

**2.7 Critério 9 – Exploração Ativa:** No final de toda atividade as crianças da

segunda infância tinham tempo livre para a brincadeira. A criança ter a oportunidade de explorar o ambiente a sua volta e poder descobrir os objetos, as pessoas, e tudo mais, auxilia no desenvolvimento cognitivo, motor, físico e a comunicação. Esse momento é rico, por ser tempo de aprender a conhecer sozinho o mundo.

## **CONCLUSÃO**

No início desta pesquisa apoiou-se em alguns questionamentos acerca do desenvolvimento da criança em um ambiente religioso, que serão respondidos a seguir. Sobre o primeiro questionamento: O contexto social religioso influencia o desenvolvimento da criança no processo de socialização? Pôde-se constatar conforme critérios, em especial os relacionados à interação social, que o referido ambiente proporcionou oportunidades de contato. Deste modo houve uma conexão entre os processos de construção da linguagem e conhecimento do outro de forma a dar significado, ou seja, simbolizar novos conceitos e por isso aprender e reforçar novas categorias de pensamento. Esse comportamento foi visto, principalmente na 2ª infância. Na próxima fase, notou-se que a criança já interpretou o ambiente em que se relaciona, e de fato, a interação social com o outro é efetiva.

Em relação ao segundo questionamento: Existe diferença na brincadeira livre realizada no contexto religioso, dos demais microssistemas (escola, casa, rua, etc.)? Destaca-se que essa pesquisa ocorreu apenas dentro de uma instituição religiosa, e não houve análise vivencial dentro de outros ambientes, como, escola ou residência das crianças no mesmo momento. No entanto, sabe-se através da experiência escolar que todos vivenciam em sua infância que esse ambiente proporciona ou deveria proporcionar interação social, como um de seus objetivos principais, além do aprendizado. Contudo, as crianças “trazem” a escola e a casa para dentro do ambiente religioso, através das experiências vividas por elas, verbalizadas no momento da evangelização, como por exemplo, os problemas que enfrentam de relacionamento, referindo-se aquelas que estão na 3ª infância; e as da 2ª infância, expressam-se a todo momento através de novas palavras e conceitos aprendidos com a família, citando os pais como referência, ou a professora da escola.

E a respeito do terceiro questionamento: A atividade de colorir ou desenhar pode ajudar a compreender o pensamento da criança? Constatou-se também que a atividade de desenhar/colorir apresenta características específicas em cada fase de crescimento da criança. Dessa forma, é possível iniciar uma compreensão do pensamento dela acerca dos padrões básicos estabelecidos em nossa sociedade, além de refletir se há apreensão da imagem corporal mesmo na fase primeva de sua ontogênese.

## REFERÊNCIAS

AMATUZZI, Prof. Dr. Mauro Martins. O desenvolvimento religioso: uma hipótese psicológica. Rev. Estudos de Psicologia (Psicologia) - PUC, Campinas, v. 17, n. 1, p. 15-30, janeiro/abril 2000.

BRUNOW, Cristiane A. Escola Espírita de Evangelização Célia Lucius. Disponível em: <http://casaespiritajf.org.br/departamento/evangelizacao-da-crianca/>. Acesso em: 18mar, 2017.

IVIC, Ivan. COELHO, Edgar Pereira (org.). Lev Semionovich Vygotsky – Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.

MUNARI, Alberto; tradução e organização: Daniele Saheb. Jean Piaget – Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.

PAPALIA, Diane E. ; FELDMAN, Ruth Duskin. Desenvolvimento Humano. Porto Alegre: AMGH, 2006.

VYGOTSKY, L. S. Pensamento e Linguagem (J.L.Camargo Trad.). São Paulo: Martins Fontes. 2008.

WIDLOCHER, Daniel. Interpretação dos Desenhos Infantis. Vozes, 1971.

## A fé antropológica

*Sheyla Cristina de Souza da Rocha*

No passado, a fé era tratada como meramente religiosa que abarcava um sentido espiritual, de transcendência e místico. Atualmente muito tem se falado sobre uma conotação diferente para o termo fé. Nos estudos mais recentes, o termo ganha uma aplicação bem distinta, já que a fé possui também uma perspectiva antropológica. Destarte, percebe-se que o termo fé ainda possui algumas limitações devido à sua aplicação no cotidiano. Este é um dos problemas encontrados ao conceituar fé, dado que o imaginário relativo a este tema, numa cabível generalização, ainda indica uma dimensão religiosa. Então, chama-se a atenção para a distinção entre fé na dimensão religiosa e fé na dimensão antropológica, esta última é o que vamos tratar a seguir. Como elucidação, a fé discorrida aqui pode ser um estado de ser, uma tomada de posição diante da vida, meio ou caminho para alcançar o sentido último, conforme a interpretação de cada autor que trata do tema.

A fé na sua dimensão antropológica pode ser explicada de muitas maneiras, como tentaram alguns teólogos, filósofos, psicólogos e sociólogos. Mesmo utilizando palavras diferentes, tratam o termo fé com a mesma prudência, percebendo o cuidado que se deve tratar um termo que teve sua conotação tão específica à religião por tanto tempo. Já declarou Segundo, teólogo latino, que o "pensamento moderno no qual nossa palavra fé, enquanto dimensão antropológica, é com frequência substituída, não sem certas razões, pela palavra religião" (1983, p.37).

As tentativas de discutir a fé na dimensão antropológica é o reflexo do quanto se torna difícil conceituar o que é inato, essencial e indispensável ao ser humano, observando que o conceito do que aqui está sendo discutido não consegue atingir uma definição tão clara quanto a expressiva necessidade da fé na vida do ser humano. Como assegura Tillich, teólogo alemão: "a fé precede a todas as tentativas de derivá-la de alguma outra coisa, pois essas tentativas já pressupõem a fé (1985, p.10).

Investigando a necessidade de todo humano em possuir fé para direcio-

nar-se rumo ao que lhe oferece sentido, AmatuZZi, psicólogo brasileiro, afirma que esta fé está atrelada ao homem, independente de possuir ou não religião, crença ou experiência com o transcendente. Pois "assim, entendida, podemos dizer que cada um de nós tem uma fé, independentemente de ela ser religiosa ou não, isto é, independentemente de ela se referir a uma dimensão transcendente, absoluta ou divina." (2001, p.30). Segundo, também, afirma isto, dizendo que "ao falar de fé, estamos referindo a uma dimensão antropológica, isto é, tão universal como a espécie humana, tenha-se ou não religião. (SEGUNDO, 1983, p.25). E, de acordo com Fowler, teólogo e psicólogo americano, a preocupação com a fé ultrapassa opção religiosa, está entrelaçada a toda percepção humana, a toda busca individual, porque

a fé é uma preocupação humana universal. Antes de sermos religiosos ou irreligiosos, antes de nos concebermos como católicos, protestantes, judeus ou muçumanos, já estamos engajados em questões de fé. Quer nos tornemos incrédulos, agnósticos ou ateus, estamos preocupados com as formas pelas quais ordenamos nossa vida e com o que torna a vida digna de ser vivida. (FOWLER, 1992, p.16-17)

Logo, independente ser religioso ou não religioso, o ser humano está entrelaçado a questões de fé. Sempre há no ser humano uma busca pelo que torne a vida digna, uma preocupação que perpassa a necessidade íntima de amar, valorizar e respeitar. Isso não depende do senso religioso.

A fé antropológica "é nossa confiança básica, aquilo pelo que vivemos. Seu oposto seria uma forma básica de não confiar, e conseqüentemente de fechar-se."(AMATUZZI, 2001, p.30). O ser humano que não possui fé se torna aprisionado pelo medo, pela angústia do que ainda não vivenciou e "sem fé o homem fica estéril, desesperançado e amedrontado até o próprio âmago do seu ser." (FROMM, 1974, p.170).

AmatuZZi desenvolve teorias a respeito da religiosidade e do senso religioso, e, conseqüentemente, escreve a respeito da fé antropológica, fé natural ou humana. Ele apresenta a fé como sendo uma tomada de posição básica diante da vida. Ele aponta a fé como o que define o ser humano, sendo uma busca pelo que lhe oferece sentido, mesmo sendo algo que não mereça essa dedicação, mas que lhe oferece satisfação em alcançar.

A expressão tomada de posição básica diante da vida refere-se a escolha mais estruturalmente central e definidora de nós mesmos (em termos psicológicos e designada independentemente do enfoque religioso). O termo fé, em geral, ou fé humana, também relaciona com essa tomada de posição básica diante da vida. Refere-se àquilo que para a pessoa na prática, lhe dá sentido último de viver, seja lá o que for; seja de alguma coisa que realmente mereça fé, seja alguma coisa que não o mereça. (AMATUZZI, 2001, p.30)

Fromm também discute a fé antropológica como atitude básica diante da vida, uma atitude interior, mas acrescenta que esta fé elimina as ilusões, isto poderia ser devido à segurança que esta fé proporciona. Contudo, ao homem, sempre surgem incertezas, fraquezas e subjeções no decorrer da vida, então a fé poderia ser associada a uma firmeza, conforme o autor, o que garantiria uma expressiva estabilidade diante das tristes influências das experiências vividas:

a fé como a atitude básica de uma pessoa, o traço de caráter que impregna todas as suas experiências, que capacita o homem a enfrentar a realidade sem ilusões, e, no entanto, a viver por sua fé. É difícil pensar-se em fé sem ser primordialmente como fé em algo, e sim como uma atitude interior cujo objeto específico é de importância secundária. Pode ser útil recordar que o termo "fé" como é empregado no Antigo Testamento - "Emanah" - quer dizer "firmeza", e portanto significa certa qualidade da experiência humana, um traço de caráter, e não o conteúdo de uma crença em algo. (FROMM, 1974, p.171)

Esta firmeza está no interior do ser humano, independe de apoio secundário para existir, ultrapassa o sentido de apoiar-se em algo externo ou real, palpável, para tornar-se existente. Seria justificável afirmar que esta fé, assim apresentada, ultrapassa a confiança em algo, estaria embutida no próprio ser, é ontológica. Tillich estabelece a fé a uma potência, como um estado de apoderamento do que não pode ser verificável, transcende tudo que é passível de afirmação ou análise. Essa potência do ser-em-si está no ser humano, é o que lhe confirma capacidade de ultrapassar barreiras contidas até em si mesmo. Para ele, "a fé não é uma opinião, mas um estado. É o estado de ser apoderado pela potência de ser que transcende tudo que é capaz de afirmar-se porque sabe que está afirmado pela potência do ser-em-si" (TILLICH, 2001, p.134).

Tillich estabelece uma relação entre fé antropológica e sentido último,

quando a retrata como uma preocupação última ou fundamental. Ele estaria falando de algo que ofereça sentido, uma finalidade para a vida que justifique e centralize as atitudes ou reações para alcançar este objetivo. A preocupação última, assim como caminho, posição básica é o que direciona as atitudes do ser humano. Isto reflete-se em um ser humano que almeja alcançar a fama. Sem dúvida alguma, ele estará disposto a percorrer um longo e árduo caminho para alcançá-la, derrubando ou desviando-se de todo obstáculo que o impeça. Então, para atingir a preocupação última, "a exigência de dedicação total àquilo que perfaz a preocupação última" (TILLICH, 1985, p.07), é válida, em razão de que todo esforço é atenuado se propõe satisfação. Uma consideração torna-se significativa aqui, se esta preocupação não obtém sucesso, logo o sentido da vida torna-se uma calamidade, um drama, o que acarretaria numa perda de sentido.

Segundo explica que enquanto vive-se há uma construção de valores, estes tornam-se princípios significativos, elementos e sentimentos que possuem valor para a construção da história. Essa estrutura de significação, que Segundo associa à fé, para ele é o meio, o caminho escolhido pelo homem para atingir sua satisfação, sua realização pessoal, distinta e única, que estrutura todas as ações e oferece sentido. Seria uma base de apoio para toda escolha que se faz no decorrer da vida. Mesmo sem conhecer o fim, deve-se confiar que este caminho é o ideal e o mais adequado à sua satisfação e que assegurará um sucesso ao final da caminhada. Esta fé "possibilita que o ser humano estabeleça uma escala de valores e oriente sua vida por eles, estimulando o equilíbrio salutar entre racional e emocional. Nisso, emergem forças e especificidade próprias, pois auxilia a construir, naturalmente, a vida com sentido."(PANASIEWICZ, 2013, p.60). Este caminho propõe riscos, portanto, pede uma dose de fé ou uma aposta para alcançar, corre-se o risco de obter ou não o que se deseja. Isto significa que escolher a fé, o caminho, a estrutura significativa da vida, implica abandonar outros caminhos, outras possibilidades, outras opções e outras maneiras de vida. O que resumiria a idéia de Segundo é que, a estrutura de significação aponta o caminho, as escolhas definem o trajeto, a fé antropológica sustenta a perspectiva do sentido último.

Posto que a fé é correntemente associada à confiança, se tomado o sentido de confiança que pode ser depositada ou condicionada a algo ou a outro, a fé antropológica desvincula-se desse significado, já que a fé não pode depender de outro e deve estar concentrada no próprio eu. Visto que, "fé com efeito, se



bem considerarmos, tem na linguagem do povo um aspecto mais essencial do que confiança” (SEGUNDO, 1983, p.37). Seria mais apropriado relacionar a fé a uma confiança incondicionada, esta confiança básica de todo ser humano, que independe de outro, a confiança que há em si mesmo, não um sentimento de crença em algo, mas de acreditar que se possui capacidade para alcançar o que se deseja:

a fé, ou se quiser, a confiança incondicionada, enquanto estrutura significativa de cada ser humano não pode ter como objeto a realidade, isto é, o conjunto de circunstâncias, coisas e pessoas, mas somente pessoas determinadas. [...] a criança abandonada a si mesma terá um sistema de valores mais superficial e imediatista, mas terá a mesma confiança fundamental. (SEGUNDO, 1983, p.36).

Depositar a fé no outro significa ou implica riscos, já que o outro não pode ser desvendado em seu íntimo. Crer no outro ou depositar fé é o mesmo que apostar que o outro atenderá suas expectativas projetadas nele. Para que esta fé no outro exista é necessário que ele apresente sinais de credibilidade. É o que ocorre com a criança, desde que nasce aprende a confiar e crer em quem demonstra cuidado e ocupa-se em zelar pelo seu bem, ela o faz mesmo que inconscientemente. Os sinais emitidos pelo outro podem ser enganosos, e também são mutáveis, assim como a percepção do fiel é falível. Libânio fala a respeito disso reportando que “a fé humana implica necessariamente risco. A razão está na impossibilidade de penetrar o interior da outra pessoa. [...] Entre a extrema credulidade e a desconfiança enrustida, aprendemos a crer nas pessoas a partir de sinais de credibilidade” (LIBANIO, 2004, p.14). A dificuldade de se depositar fé no outro pode ser conseqüência de traumas de abandono ou de super proteção na infância, ou até mesmo na fase adulta, após traição por quem se depositava fé. Tanto a insegurança quanto a auto confiança são limitadores da fé humana.

A fé irracional, uma fé que se apóia em outros e em algo, não pode garantir sentido último. Como explica Fromm, “o homem não pode viver sem fé. A questão crucial para nossa geração e as seguintes é saber se essa fé será uma fé irracional em chefes, máquinas, sucesso, ou a fé racional no homem fundada na experiência de nossa própria atividade produtiva.” (FROMM, 1974, p.179). Esta fé irracional seria apoiada em evidências nem sempre verificáveis por si,

mas por outros, o que seria uma confiança cega e indevida, já que não teve o acesso direto à experiência. E confiar em outro ser humano também poderia ser irracional, pois as experiências do outro não servem para estruturar o sentido da sua própria existência. Ele explica que, "por fé irracional entendo a crença em uma pessoa, idéia ou símbolo, que não resulta da experiência própria da pessoa, de pensamento ou sentimento, mas se funda, na sua submissão emocional a uma autoridade irracional" (FROMM, 1974, p.173). Melhor seria falar-se em fé racional, uma fé provinda de experiências vividas, de aprendizado, de superação em si mesmo. Uma fé expressiva e decorrente duma decisão interior, como explica Fromm: "a fé racional é baseada em nossa própria experiência produtiva, nada pode ser seu objeto que transcenda a experiência humana". (FROMM, 1974, p.179).

Observando uma certa concordância entre os autores citados, caberia afirmar que há fé em todo ser humano, porém, não uma fé direcionada a outro ou a algo, mas, uma fé no interior que é uma necessidade de confiança em si mesmo, de aposta, de assegurar-se independente da circunstância. Viver sem esta fé seria viver sem rumo, perdido, sem objetivações ou sentido e aleatório ao que a vida lhe propuser. Seria audacioso afirmar que a crise de fé tem se tornado um grande problema que afeta a humanidade no contexto atual? Pois esta fé é o apoio para afirmar as escolhas feitas no decorrer da vida, não possuir esta fé antropológica seria não confiar em si mesmo, nos outros ou não confiar em absolutamente nada, seria descartar todas as possibilidades de escolhas que a vida proporciona por medo de arriscar-se para o incerto, visto que a todo ser humano o futuro é imprevisível. Esta fé o faz apostar que sua escolha, seu trajeto o levará a algum fim plausível.

## **REFERÊNCIAS**

- FOWLER, James W. Estágios da fé. A psicologia do desenvolvimento humano e a busca de sentido. São Leopoldo, Sinodal, 1992.
- TILLICH, Paul. A coragem de ser. São Paulo: Paz e Terra. 6ª ed., 2001.
- TILLICH, Paul. Dinâmica da fé. São Leopoldo: Sinodal. 3ª Ed. 1985.
- SEGUNDO, Juan Luiz. Fé e ideologia: as dimensões do homem. São Paulo: Loyola, 1983.

FROMM, Erich. Análise do homem. Rio de Janeiro: Zahar, 9ª ed, 1974.

AMATUZZI, Mauro Martins. Esboço de teoria do desenvolvimento religioso. In: PAIVA, José de Paiva (Org.). Entre necessidade e desejo: Diálogos da psicologia com a religião. São Paulo: Loyola. 2001.

LIBÂNIO, J. Batista. Fé. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2004

PANASIEWICZ, Roberlei.

# A religião na perspectiva da psicanálise – crítica de Hans Kung a Freud

*Marco Antonio Marcon<sup>1</sup>*

## RESUMO

Conforme avançaram as pesquisas nas áreas da arqueologia e filologia algo inquietou a comunidade científica: a onipresença da Religião nas sociedades humanas. Sigmund Freud, no início do século XX, claramente influenciado pelo avanço da medicina e pelas filosofias do século XIX - em especial de Nietzsche, Feuerbach e Marx - colocou em check a importância real da religião na vida humana. Colocando-a num patamar de adolescência da humanidade e que para os tempos vindouros, de amadurecimento sob as novas perspectivas da psicologia do profundo ou a psicanálise, ela deixaria de ter relevância. Chegou o fim do século XX e com o fenômeno do “retorno do Sagrado” do século XXI pensadores como o teólogo Hans Kung questionam agora a pertinência futura aos escritos do Pai da psicanálise. Então este artigo tem como objetivo expor a crítica de Kung em sua obra “FREUD E A QUESTÃO DA RELIGIÃO”. Entende-se que a religião receberá as lapidações das críticas freudianas, que de forma alguma podem ser descartadas integralmente, visto que expressões atuais de religiosidade expostas a violência constante (como o extremismo do grupo ISIS) podem se encaixar na lógica do Complexo de Édipo; quando nações dominantes se impõem em culturas locais e estas reagem diante da figura de um “pai opressor”. Este “pai” pode vir de fora ou estar no interior da sociedade em questão.

**Palavras-chave:** Religião; psicanálise; Hans Kung, Sigmund Freud

## 1 MOTIVAÇÃO DE UM TEÓLOGO PARA ESCREVER SOBRE FREUD

No princípio de sua obra de crítica sobre as teorias psicanalítica de Sigmund Freud o teólogo Hans Kung parte do privilégio de se viver as consequências das teorias freudianas e principalmente o advento da revolução sexual dos anos 60 e 70. Pensadores que revolucionaram uma época por vezes são colocados num patamar de referenciais absolutos, como se suas teorias permaneces-

---

<sup>1</sup> Bacharel e Mestre em teologia (PUCPR); [marcon777@gmail.com](mailto:marcon777@gmail.com)

sem válidas apesar do teste do tempo. É verdade que submetido a este teste algumas proposições se confirmam e até mudam a direção de comportamentos sociais. Sem dúvidas o diagnóstico de Freud sobre as neuroses ligadas as repressões sexuais foram não somente confirmadas como malélicas, principalmente para as mulheres, como também influenciou consideravelmente a revolução que viria nas décadas seguintes. Levando isto em consideração Kung quer analisar o que aconteceu após as repressões sexuais terem sido libertas e como a psicanálise, a psicologia e a psiquiatria tratam a religião. Ele pergunta se a nova repressão não seria então sobre a religião (KUNG, 2010, p.9). Visto a falta de conteúdos relevantes em pesquisa; sobre religião e psicologia/psicanálise/psiquiatria, assim como a justificativa pela falta de interesse seja porque a própria religião é uma grande responsável por “males” que afligem a psique humana, a qual eles se esforçam em tratar. Isto claro com bases nas teorias freudianas. No entanto, Kung (2010, p.9) expõe a realidade das últimas décadas do século XX onde uma sociedade cada vez mais globalizada e informada se aprofunda nas religiões seja sob perspectivas progressistas ou conservadoras; o fato é que a “morte da religião” não se cumpriu e os profetas do século XIX e início do século XX que inclui Freud ficaram sob suspeita. Isto não impede que Kung (2010, p.10) reconheça a importância das teorias freudianas para o amadurecimento do ser religioso e com isto quer uma aproximação de ambos os estudos; Teologia-Psicanálise (psicologia e psiquiatria) como áreas do conhecimento humano que podem ser complementares para um melhor entendimento do fenômeno religioso. Com isto o diálogo ganha lugar mais importante que um distanciamento nocivo para ambos.

## **2 A CRÍTICA DE SIGMUND FREUD A RELIGIÃO**

Na segunda metade do século XIX a turbulência entre naturalismo e teologia torna o relacionamento entre fé e ciência algo incompatível. Kung (2010, p.12) descreve o contraste de época entre as decisões da Igreja católica em, por exemplo, declarar o dogma da Imaculada Conceição de Maria (1854) e a “controvérsia do materialismo”, onde as teorias fisiológicas ganham força para explicar a Criação. Assim como para o desenvolvimento do pensamento humano, Deus pode ter se tornado supérfluo e em meio a isto nasce o judeu Si-

gismund Freud (1986) numa cidade católica de Freiberg, onde apenas 2% eram judeus ou protestantes (KUNG, 2010, p.13).

Ao expor nuances da vida pessoal de Freud e seu contexto histórico Kung realiza uma crítica em sua obra com base nas vivências do pai da Psicanálise, o que possa ter influenciado suas teorias, afinal o próprio Freud revela que seus estudos têm base nas análises de si mesmo. Então permite que outros o critiquem com bases fidedignas. Na perspectiva de Kung (2010, p. 13-17) o que o fundador da psicanálise não teve a oportunidade de ver em si mesmo foi algo que somente as décadas seguintes revelariam; aquelas afirmações de superação da espiritualidade ou religiosidade em prol das ciências naturais se cumpriram de forma incompleta e aquilo que ele estava vivendo estava completo de lacunas. Novas roupagens tornaram as religiões atrativas a novas gerações, muito do que a ciência prometeu não se cumpriu e outras descobertas inesperadas surgiram. No contexto do jovem Freud recém-formado em medicina se tornou improvável que sua forma de pensar não estivesse alinhada com o ateísmo crescente; suas frustrações com a ama católica, perseguições religiosas e imposições rituais da família judaica apenas impulsionaram as teorias de aversão a religião. Ele encontrou muita base real para isto, principalmente ao encontrar na libido seu santo graal.

Em 1905 Freud reuniu suas surpreendentes descobertas sobre a vida sexual humana em Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, que nas edições subsequentes foram sempre corrigidas e ampliadas. Para Freud esse é o livro mais importante, ao lado de A interpretação dos sonhos. Por fim, em 1916-17, ele pode escrever Conferências introdutórias sobre psicanálise, uma grande síntese, consistindo de três partes: lapsos, sonhos e teoria geral da neurose, que em 1933 foram completadas por Novas conferências introdutórias sobre psicanálise (KUNG, 2010, p. 28-29).

Ao cruzar suas descobertas sobre as pulsões sexuais; como as religiões controlavam seus adeptos neste quesito e ao visualizar as sociedades como um todo; influenciadas pelas doutrinas religiosas, isto contribuiu para uma lógica seletiva de que a religião era a protagonista pelas repressões. Quando Freud se ocupou de responder as questões; qual a origem da religião, e qual a essência dela, ele viu que há uma interrelação (KUNG, 2010, p.30). No desenvolvimento da teoria sobre o Complexo de Édipo desde a infância onde a criança de primei-

ra infância quer a mãe ou o pai; Freud leva isto para as doutrinas religiosas em especial a judaica-cristã onde um “superpai” cumpre a função repressora, então nasce de demandas psicológicas primitivas a religião que desde sempre fez parte das relações humanas. Este “pai” que controla tudo e pune aqueles que não cumprem suas obrigações na sociedade assume papel importante; seja para o desenvolvimento das neuroses ou o simples controle social. Então a existência de Deus ganha uma única justificativa: o homem o criou para auxiliar suas próprias demandas psíquicas e assim se cria o Totem. Basicamente “uma explicação psicológica para religião” (KUNG, 2010, p.35).

## **2.1 CRÍTICOS DE FREUD SOBRE SUA POSIÇÃO ACERCA DA RELIGIÃO**

Enquanto seus estudos estavam sob análise da comunidade científica e a posição de aversão a religião ganhava adeptos, outros que realizavam estudos semelhantes se opuseram; foi o caso de Alfred Adler e Carl Jung (KUNG, 2010, p.49). Os estudos recentes da ciência das religiões, que envolve etnografia, filologia, pesquisa comparada de mitos, etc... reforçarão posteriormente a posição de rejeição ao surgimento das religiões por um exclusivo impulso vindo de demandas psicológicas. Segundo Viktor Frankl

O homem é dominado não só por um inconsciente instintivo (Freud) ou por um inconsciente psíquico (Jung), mas também por um inconsciente espiritual, ou por uma espiritualidade inconsciente. De acordo com Frankl, em sua prática diária o psicoterapeuta também sempre se confronta com questões ideológicas e espirituais, que como tais precisam ser absolutamente levadas a sério. Estas questões não devem de antemão ser desmascaradas como sublimação da libido (Freud), ou interpretadas como expressão pessoal de um inconsciente coletivo (Jung). Elas se concentram na questão, inteiramente negligenciada por Freud e psicologizada por Adler e Jung, do sentido da vida (KUNG, 2010, p.96).

Freud claramente rejeitou o cristianismo e expôs seu ateísmo em diversas declarações, mas as mais fortes vieram quando tratou do amor. A questão do amor vinculado exclusivamente a questões fisiológicas libidinais ou então que era irrealizável, exposto em seu Mal-estar na civilização confirmam isto.

Contudo o extremo que a posse de Adolf Hitler na Alemanha causou, revelou uma outra faceta de Freud ao escrever uma carta aberta a Einstein conclamando a humanidade “ao amor sem objetivos sexuais: A psicanálise não precisa envergonhar-se por falar aqui de amor, pois a religião diz o mesmo: Ama teu próximo como a ti mesmo” (KUNG, 2010, p.99).

## 2.2 CRÍTICAS E CONTRACRÍTICAS

Em se aprofundando nos pontos da teoria freudiana rechaçasse os extremos. Quando Freud fala que tudo está ligado a libido, principalmente ao associar as atividades infantis, nos sonhos ou que tudo que é esquecido é reprimido. Assim como “a transferência de teorias científicas, fisiológicas ou de mecânica cerebral para acontecimentos psíquicos” (KUNG, 2010, p. 85). Estas são questões complexas demais, que envolvem uma diversidade de fatores que ao atribuir ou fechar num único conceito, como uma ciência natural, se mostra falha na quantidade de exceções evidenciadas. Isto não quer dizer que não seja importante estudar uma sexualidade perturbada. Ela “é causa de muitas neuroses que apresentam também manifestações religiosas (por exemplo, escrupulosidade doentia, agressividade, piedade afetada e fanatismo)” (KUNG, 2010, p.86). Outra questão a ser debatida foi a supervalorização de Freud a experiência da primeira infância e os fatores ambientais, que novamente entra um dogmatismo sobre a qualidade das experiências da primeira infância no trato sexual em relação a vida adulta, cada qual devendo ser posto em seu lugar; isto novamente não quer dizer que o cuidado com a fase inicial da vida não tenha a devida importância no desenvolvimento do pensar, sentir e agir, assim como sua religiosidade (KUNG, 2010, p.86). As demais críticas que envolvem o tratamento psicanalítico como único solucionador de demandas psicológicas, assim como o próprio Complexo de Édipo como um mito a ser perseguido pelo psicanalista por memória seletiva ou induzida nos pacientes. Querer encaixar o paciente numa teoria por vezes causa mais dano que solução, mesmo no processo de transferência onde pode ajudar a criar fixação no médico, por vezes motivações escusas da necessidade do analista em manter o cliente. Situações apresentadas no ambiente religioso, que foi assumido também por este meio. Existe desta forma um interesse mútuo, de troca de conhecimentos e práticas para que



haja uma complementação na busca por auxiliar o ser humano que sofre nesta integração de si (KUNG, 2010, p 88-89).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Um teólogo se coloca numa posição muito difícil ao criticar Freud, pois este em primeiro lugar criticou aqueles que oficiam em prol das religiões ou são religiosos, com grande parcela de razão. Sua marca registrada foi taxar os religiosos de viverem no período de infantilidade ou na melhor das hipóteses adolescência da humanidade. Então pode-se considerar quando um teólogo critica o pai da psicanálise como a criança birrenta que é contrariada em seus desejos mais instintivos ou aquele adolescente revoltado. No entanto, na obra Freud e a questão da religião, Hans Kung traz luz as teorias freudianas para o meio religioso, questiona se tal ou qual informação é correta. Então, num itinerário que parece desqualificar Freud contribui para que o estudioso da religião conheça autores e teorias diversas, assim como contribui para valorizar áreas do conhecimento como a psicanálise, a psicologia e a psiquiatria. Estas aconselhadas para entender fenômenos religiosos discrepantes como fanatismos e afetações. Não é estranho para quem está ativo em meio a comunidade religiosas e estuda fenômenos como o extremismo islâmico perceber que é necessário tratar alguns adeptos; seja com métodos terapêuticos ou mesmo com medicamentos. Encarar atitudes estranhas como parte do ser religioso, sem antes levar em consideração um tratamento psicológico, pode se tornar perigoso para o grupo social em questão. Se para comunidades complexas a caminho de integração dos seus adeptos numa comunidade global a teoria freudiana do Complexo de Édipo é superficial, quando se olha casos de grupos extremistas onde os seguidores se veem como encarnação de um deus punitivo, que mata aquele que pensa diferente e acolhe aqueles que pensam igual; torna-se irresistível não dar razão as teorias psicanalíticas que criticam a religião. Por fim, ao se desafiar no livro, Kung deixa claro o interesse em aproximar as áreas do conhecimento, por justa razão, ao perceber que pós revolução sexual ainda se percebe focos de repressão social, mas agora com maior intensidade no ser religioso. A pessoa humana sente a necessidade de expressar sua religiosidade ou mesmo sua espiritualidade e se depara com um meio hostil, que a colocará por vezes num patamar de pessoa intelectual-

mente de segunda categoria. Em alguns meios isto se tornou mais evidente, em outros o julgamento é velado, assim como na repressão sexual as justificativas para tal atitude eram dogmas religiosos, hoje os dogmas vêm de outras áreas.

## **REFERÊNCIA**

KUNG, Hans. **Freud e a questão da Religião**. Campinas: Verus Editora , 2010.

# CRE-Breve: Escala de *Coping* Religioso-Espiritual Abreviada: um instrumento importante na interface Psicologia e Espiritualidade.

Fabiana de Fátima Brito<sup>1</sup>

## RESUMO

Definir “Saúde” tem sido há algum tempo um grande desafio. O conceito presente na Constituição de 1946 da Organização Mundial da Saúde (OMS) não se adéqua mais, visto que dinâmica social, estilo de vida, cultura e religiosidade de cada dia impõe mais seu peso no processo multifacetado de saúde/doença. Sendo assim, buscar apenas causas biológicas de sofrimento e adoecimento e possibilidades de tratamento está cada vez mais obsoleto. É preciso enxergar o indivíduo como um ser único, e neste aspecto a religiosidade/espiritualidade também desenvolve papel importante no adoecer e no processo de cura (religiosidade e espiritualidade muitas vezes são colocadas como sinônimas, porém existe diferença conceitual substancial). Neste sentido, Panzini e Bandeira em 2005 traduziram e adaptaram para o Brasil a Escala de *Coping* Religioso-Espiritual (CRE) e, posteriormente, a CRE-Breve (Escala de *Coping* Religioso-Espiritual Abreviada), um instrumento composto de quarenta e nove questões com cinco alternativas cada, uma escala de valores que vai de “nem um pouco” (1) a “muitíssimo” (5). Esta escala busca identificar se e o quanto se utiliza a religião e a espiritualidade para enfrentar as situações de estresse da vida. O presente artigo apresenta esta escala CRE-Breve e traz uma possibilidade de aplicação do mesmo, unindo as áreas de Saúde (Medicina), Psicologia e Teologia.

**Palavras-chave:** Psicologia e Espiritualidade. *Coping* Religioso-Espiritual. CRE-Breve.

## INTRODUÇÃO

---

1 Graduação em Medicina pela Universidade Federal de Uberlândia (1993). Graduação em Teologia - Faculdade Católica de Uberlândia (2013). Residência Médica em Medicina Preventiva e Social - Hospital das Clínicas da Faculdade de Medicina de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (1996). Especialização em Homeopatia para Médicos - Sociedade Médica de Uberlândia (2001). Atualmente é médica da Universidade Federal de Uberlândia e mestrande do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia-MG. [fabianafbrito@terra.com.br](mailto:fabianafbrito@terra.com.br) / [fabianafbrito@ufu.br](mailto:fabianafbrito@ufu.br)

Definir “Saúde” tem sido há algum tempo um grande desafio. O conceito presente na Constituição de 1946 da Organização Mundial da Saúde (OMS) não se adéqua mais, visto que dinâmica social, estilo de vida, cultura e religiosidade de cada dia impõe mais seu peso no processo multifacetado de saúde/doença. Sendo assim, buscar apenas causas biológicas de sofrimento e adoecimento e possibilidades de tratamento está cada vez mais obsoleto.

Neste novo cenário, percebemos que a parede entre medicina e espiritualidade está ruindo: médicos e demais profissionais de saúde têm descoberto a importância da prece, da espiritualidade e da participação religiosa na melhora da saúde física e mental, bem como para responder a situações estressantes de vida (Epperly, 2000).

É preciso enxergar o indivíduo como um ser único, e neste aspecto a religiosidade/espiritualidade também desenvolve papel importante no adoecer e no processo de cura. Estes termos - religiosidade e espiritualidade - muitas vezes são colocados como sinônimos, porém existe diferença conceitual substancial entre eles.

Taunay et al (2012) adotou como referência teórica a obra de Koenig et al.(2001), na qual os autores descrevem os conceitos de religião, religiosidade e espiritualidade da seguinte forma:

- Religião: é o sistema organizado de crenças, práticas, rituais e símbolos designados para facilitar o acesso ao sagrado (Deus, força maior, verdade suprema);
- Religiosidade: refere-se ao quanto um indivíduo acredita, segue e pratica uma determinada religião e
- Espiritualidade: trata-se de uma busca pessoal de compreensão relacionada a questões existenciais maiores (por exemplo, o fim e o sentido da vida) e suas relações com o sagrado e/ou transcendente. Esse processo não necessariamente resulta no desenvolvimento de práticas religiosas ou na formação de comunidades religiosas.

Para Ross (1995), a dimensão espiritual depende de três componentes nas necessidades: a) de encontrar significado, razão e preenchimento na vida; b) de ter esperança/vontade para viver; e c) de ter fé em si mesmo, nos

outros ou em Deus.

A primeira necessidade, apontada por Pargament (1997) como um dos objetivos-chave da religião e do CRE (*Coping* Religioso-Espiritual), é considerada uma condição essencial à vida, pois quando um indivíduo se sente incapaz de encontrar um significado, ele sofre em função de sentimentos de vazio e desespero (Ross, 1995).

Neste sentido, Panzini e Bandeira em 2005 traduziram e adaptaram para o Brasil a Escala de *Coping* Religioso-Espiritual (CRE) e, posteriormente, a CRE-Breve (Escala de *Coping* Religioso-Espiritual Abreviada), um instrumento composto de quarenta e nove questões com cinco alternativas cada, uma escala Likert de valores que vai de “nem um pouco” (1) a “muitíssimo” (5). Esta escala busca identificar se e o quanto se utiliza a religião e a espiritualidade para enfrentar as situações de estresse da vida.

Este artigo apresenta a escala CRE-Breve e traz uma possibilidade de aplicação da mesma, unindo as áreas de Saúde (Medicina), Psicologia e Teologia.

## **1 A ESCALA DE *COPING* RELIGIOSO-ESPIRITUAL NO BRASIL**

*Coping* é uma palavra inglesa que não possui tradução literal em português, podendo significar “lidar com”, “manejar”, “enfrentar” ou “adaptar-se a”. *Coping* religioso, portanto, descreve o modo como os indivíduos utilizam sua fé para lidar com o estresse e os problemas de vida (Wong-McDonald & Gorsuch, 2000).

*Coping* é concebido como o conjunto das estratégias utilizadas pelas pessoas para se adaptarem a circunstâncias adversas ou estressantes (Antoniazzi & cols., 1998).

Na perspectiva da Psicologia da Religião, “*coping* é uma busca por significado em tempos de estresse” (Pargament, 1997, p.90), um processo pelo qual os indivíduos procuram entender e lidar com as demandas significantes de suas vidas (Pargament & cols., 1990).

Raquel Panzini em 2004 defendeu sua Dissertação de Mestrado com o seguinte tema: “*Escala de Coping Religioso-Espiritual (Escala CRE): tradução, adaptação e validação da Escala RCOPE, abordando relações com saúde e qualidade de vida*”, sob orientação da Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Denise Ruschel Bandeira da Universidade Federal do Rio Grande do Sul - Instituto de Psicologia. A importância do *coping* religioso espiritual (CRE) nas áreas da saúde e qualidade de vida (QV), e a falta de instrumentos brasileiros para avaliá-lo são apontadas pela literatura científica.

O objetivo do trabalho de Panzini foi tentar cobrir tal lacuna, traduzindo, adaptando e validando a escala americana de *coping* religioso/espiritual RCOPE (Pargament & cols., 2000) para a realidade brasileira, na intenção de contribuir para futuras pesquisas nas áreas da Psicologia da Religião, *Coping*, Saúde e Qualidade de Vida, entre outras.

Pargament (1998, 2000, 2001) na RCOPE Scale - Escala de *Coping* Religioso-Espiritual Americana classificou as estratégias de CRE em Positivas e Negativas:

- CRE Positivo: estratégias que proporcionem efeito benéfico/positivo ao praticante, como: a) procurar amor/proteção de Deus ou maior conexão com forças transcendentais; b) buscar ajuda/conforto na literatura religiosa; c) buscar perdoar e ser perdoado; d) orar pelo bem-estar dos outros; e) resolver problemas em colaboração com Deus e f) redefinir o estressor como benéfico etc
- CRE Negativo: estratégias que geram consequências prejudiciais/negativas ao indivíduo, como: a) questionar existência, amor ou atos de Deus; b) delegar a Deus a resolução dos problemas; c) sentir insatisfação/descontentamento em relação a Deus ou frequentadores/membros de instituição religiosa; d) redefinir o estressor como punição divina ou forças do mal etc

Quanto aos estilos, Pargament et al. (2000) classificou para o CRE Positivo: autodireção, colaboração e renúncia e para o CRE Negativo: delegação e súplica.

Panzini (2004), entretanto, propõe nova classificação como: súplica positiva (respeita a vontade de Deus) e negativa (ora, tentando modificar a vanta-

de divina).

A pesquisa de Panzini (2004) foi desenvolvida em duas fases: a primeira constou de tradução por especialistas da RCOPE, adaptação à cultura brasileira, teste piloto com 50 estudantes de nível médio e superior. A segunda abrangeu teste de campo e processo de validação. Os 616 participantes (65% mulheres), foram acessados em instituições religiosas ou grupos espirituais (74,4%), universidades (13,5%), clínicas para tratamento de saúde (9,1%) e Web Mail (2,9%), com preenchimento dos instrumentos: Consentimento Livre/Esclarecido, Questionário Geral (questões demográficas, socioeconômicas, religiosas, de saúde), Escala CRE, Escala de Atitude Religiosa e WHOQOL-bref.

Após análises fatoriais, uma Escala CRE foi gerada com duas dimensões: CRE Positivo (CREP) (8 fatores, 66 itens) e CRE Negativo (CREN) (4 fatores, 21 itens). As médias CREP e CREN, os escores de CRE TOTAL e Razão CREN/CREP foram os critérios para avaliar os participantes. Testes Qui-quadrado e t de Student foram aplicados, demonstrando que a Escala CRE é válida e apresenta bons níveis de fidedignidade. Qualidade de Vida e CRE TOTAL estiveram positiva e significativamente correlacionados, com maior uso de CREP por parte daqueles que tiveram altos níveis de QV.

Comparando o número de itens em cada uma destas Escalas, tem-se: a RCOPE Scale com 110 itens; a Escala CRE na 1ª versão com 92 itens e na 2ª versão com 87 itens e a Escala CRE-Breve com 49 itens.

## **2 DETALHAMENTO DA CRE-BREVE**

Na CRE-Breve, os 49 itens estão distribuídos da seguinte forma: a) CRE Positivo: 07 fatores e 34 itens e b) CRE Negativo: 04 fatores e 15 itens.

2.1 Os Fatores Positivos da CRE Breve e seus itens são assim representados (a numeração que antecede cada item corresponde à posição na Escala CRE-Breve):

2.1.1 FATOR P1 – Transformação de si e/ou de sua vida [09 itens]

47. Tentei mudar meu caminho de vida e seguir um novo - o caminho de Deus

- 08. Pedi a Deus que me ajudasse a encontrar um novo propósito na vida
- 29. Procurei por um total re-despertar espiritual
- 25. Orei para descobrir o objetivo de minha vida
- 16. Voltei-me a Deus para encontrar uma nova direção de vida
- 49. Refleti se não estava indo contra leis de Deus e tentei modificar minha atitude
- 20. Pedi para Deus me ajudar a ser melhor e errar menos
- 21. Pensei que o acontecido poderia me aproximar mais de Deus
- 35. Pedi perdão pelos meus erros

#### 2.1.2 FATOR P2 – Ações em busca de ajuda espiritual [05 itens]

- 05. Procurei ou realizei tratamentos espirituais
- 36. Participei de sessões de cura espiritual
- 42. Recebi ajuda através de imposição das mãos (passes, rezas, bênçãos, magnetismo, reiki, etc)
- 27. Busquei proteção e orientação de entidades espirituais (santos, espíritos, orixás, etc)
- 15. Procurei me aconselhar com meu guia espiritual superior (anjo da guarda, mentor, etc)

#### 2.1.3 FATOR P3 – Oferta de ajuda ao outro [05 itens]

- 04. Procurei trabalhar pelo bem-estar social
- 14. Pratiquei atos de caridade moral e/ou material
- 39. Envolvi-me voluntariamente em atividades pelo bem do próximo
- 18. Tentei proporcionar conforto espiritual a outras pessoas
- 01. Orei pelo bem-estar de outros

#### 2.1.4 FATOR P4 – Posicionamento positivo frente a Deus [05 itens]

- 43. Tentei lidar com a situação do meu jeito, sem a ajuda de Deus



- 17. Tentei lidar com meus sentimentos sem pedir a ajuda de Deus
- 02. Procurei o amor e a proteção de Deus
- 30. Confiei que Deus estava comigo
- 06. Procurei em Deus força, apoio e orientação

#### 2.1.5 FATOR P5 – Ações em busca do outro institucional [04 itens]

- 40. Ouvi e/ou cantei músicas religiosas
- 10. Realizei atos ou ritos espirituais (qualquer ação especificamente relacionada com sua crença: sinal da cruz, confissão, jejum, rituais de purificação, citação de provérbios, entoação de mantras, psicografia, etc.)
- 45. Participei de práticas, atividades ou festividades religiosas ou espirituais
- 26. Fui a um templo religioso

#### 2.1.6 FATOR P6 – Busca pessoal de conhecimento espiritual [03 itens]

- 31. Comprei ou assinei revistas periódicas que falavam sobre Deus e questões espirituais
- 46. Procurei auxílio nos livros sagrados
- 34. Busquei ajuda ou conforto na literatura religiosa

#### 2.1.7 FATOR P7 – Afastamento através de Deus, da religião e/ou espiritualidade [03 itens]

- 24. Entreguei a situação para Deus depois de fazer tudo que podia
- 38. Tentei fazer o melhor que podia e deixei Deus fazer o resto
- 12. Fiz o melhor que pude e entreguei a situação a Deus

### 2.2 Os Fatores Negativos são apresentados da seguinte forma:

#### 2.2.1 FATOR N1 – Reavaliação negativa de Deus [05 itens]

- 37. Questionei se Deus realmente se importava

- 32. Pensei que Deus não existia
- 33. Questionei se até Deus tem limites
- 48. Culpei Deus pela situação, por ter deixado acontecer
- 19. Fiquei imaginando se Deus tinha me abandonado

#### 2.2.2 FATOR N2 – Posicionamento negativo frente a Deus [03 itens]

- 22. Não tentei lidar com a situação, apenas esperei que Deus levasse minhas preocupações embora
- 03. Não fiz muito, apenas esperei que Deus resolvesse meus problemas por mim
- 41. Sabia que não poderia dar conta da situação, então apenas esperei que Deus assumisse o controle

#### 2.2.3 FATOR N3 – Reavaliação negativa do significado [03 itens]

- 13. Convenci-me que forças do mal atuaram para tudo isso acontecer
- 09. Imaginei se Deus permitiu que isso me acontecesse por causa dos meus erros
- 23. Senti que o mal estava tentando me afastar de Deus

#### 2.2.4 FATOR N4 – Insatisfação com o outro institucional [04 itens]

- 07. Senti insatisfação com os representantes religiosos de minha instituição
- 44. Senti que meu grupo religioso parecia estar me rejeitando ou me ignorando
- 11. Tive dificuldades para receber conforto de minhas crenças religiosas
- 28. Imaginei se minha instituição religiosa tinha me abandonado

## **CONCLUSÃO**

A Escala de *Coping* Religioso-Espiritual - CRE-Breve - é um instrumento eficaz, válido e prático para pesquisas que buscam conhecer os vários proces-

tos interligados na dinâmica saúde-doença, reconhecendo a importância da linguagem religiosa e espiritual no enfrentamento das situações de estresse que todos estão sujeitos, apresentando correlação com Qualidade de Vida.

Como uma possibilidade de aplicação da Escala CRE-Breve, unindo as áreas de Saúde (Medicina), Psicologia e Teologia, a autora deste artigo está desenvolvendo sua Dissertação de Mestrado, com o título provisório: *“Influência da Homeopatia no Enfrentamento/Coping Religioso-Espiritual e na Qualidade de Vida”*.

Foi elaborado um questionário dividido em duas partes: uma com a Escala CRE-Breve e a outra com a escala de Qualidade de Vida – WHOQOL-Breve (também já validada no país), que será aplicado imediatamente antes da primeira consulta (na sala de espera da Unidade de Atendimento) e uma reaplicação do mesmo após quatro meses de tratamento.

Estimam-se trinta participantes adultos na pesquisa e espera-se, após análise comparativa das respostas das duas aplicações do questionário, comprovar uma influência positiva do tratamento homeopático na qualidade de vida e no *coping* religioso-espiritual dos participantes.

## REFERÊNCIAS

- ANTONIAZZI, Adriane S. DELL'AGLIO, Débora D. e BANDEIRA, Denise R. O conceito de coping: uma revisão teórica. *Estudos de Psicologia* 3(2), 273-294, 1998.
- PANZINI, Raquel G. Escala de coping religioso-espiritual (escala CRE): tradução, adaptação e validação da escala rcope, abordando relações com saúde e qualidade de vida. Dissertação de Mestrado - UFRGS. Porto Alegre: 2004.
- PANZINI, Raquel G e BANDEIRA, Denise R. Escala de coping religioso-espiritual (Escala CRE): elaboração e validação de constructo. *Psicologia em Estudo, Maringá*, v. 10, n. 3, p. 507-516, set./dez. 2005.
- PARGAMENT, K. I. & cols. God help me (I): Religious coping efforts as predictors of the outcomes to significant negative life events. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18(6), 504-513, 1990.
- PARGAMENT, K. I. *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York: Guilford Press, 1997.
- TAUNAY, T.C.D. et al. Validação da versão brasileira da escala de religiosidade de Duke (DUREL). *Revista de Psiquiatria Clínica*, 39 (4), 130-5. 2012

# Instrumento Psico/religioso na Clínica Pineal Mind: Técnica do desenho da Mandala

*Monalisa Dibo<sup>1</sup>*

## RESUMO

**Objetivo:** Apresentação de um instrumento Psico/religioso conhecido como Técnica do Desenho da Mandala. **Metodologia:** É uma pesquisa exploratória e qualitativa pois permite diagnosticar situações, explorar alternativas ou descobrir novas ideias. Propicia o aprofundamento da investigação das questões relacionadas ao fenômeno em estudo e das suas relações, buscando perceber a individualidade e os significados múltiplos. Este estudo foi realizado como tema de dissertação e tese na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo-PUC/SP no curso de Pós-graduação das Ciências da Religião. **Conclusão:** Comprovado cientificamente, é um instrumento Psico/religioso, desenvolvido por culturas milenares para proporcionar uma ligação do indivíduo com seu centro e com Deus, pode ser aplicado em escolas, clínicas e hospitais. A técnica é conhecida como expressão do Self facilitando a ligação entre o inconsciente e o consciente, ajudando na atenção concentrada e restabelecendo a totalidade psíquica do indivíduo.

**Palavras chaves:** Educação, Mandala, Psicologia, Religião, Técnica do desenho da mandala.

## INTRODUÇÃO

A proposta da técnica do desenho da mandala esta fundamentada e baseada na psicologia analítica junguiana e na área da psicologia da religião com a possibilidade de ser mais um instrumento que irá auxiliar e beneficiar as (re) descobertas do potencial criativo e simbólico do indivíduo, fazendo assim, parte

---

<sup>1</sup> monadibo@terra.com.br

das técnicas expressivas que visa um trabalho de profilaxia no campo da psicoterapia, educação. Sendo assim, esta proposta terapêutica/educacional pretende auxiliar o profissional tanto na área da psicoterapia como na área da educação.

O objetivo deste artigo é fazer a apresentação deste instrumento Psico/religioso conhecido como a técnica do desenho da mandala, consagrada na leitura como expressão do Self. E tem como proposta neste momento de ser utilizado como um instrumento de diagnóstico na Clínica Pineal Mand sensibilizando e viabilizando os processos de conscientização, expressão e criatividade do indivíduo com a tentativa de recuperar o equilíbrio, respeito por meio de uma comunicação mais fácil consigo mesmo e com a realidade exterior, promovendo um acesso mais livre para a busca de maior compreensão integrativa do paciente.

É importante destacar que a técnica do desenho da mandala poderá ser trabalhada por todos os indivíduos que queiram entrar em contato consigo mesmos visando sempre sua totalidade, seu bem-estar e o respeito para consigo e com os outros.

Mandala em Sânscrito significa *circulo* e na arte religiosa é utilizado para representar o *Todo*, o círculo da eternidade. Portanto, a mandala representa o Universo e está presente na natureza e nos símbolos utilizados desde a antiguidade nas mais diversas culturas e é entendida por: *Manda = essência e la = conteúdo, significa o que contem a essência ou a esfera da essência.*

Jung recorreu à imagem da mandala para designar uma representação simbólica da psique que é representa como um arquétipo da ordem, da integração e da plenitude psíquica, surgindo uma possibilidade de auto-cura. (Jung, 2002, p.58)

## **1. O INSTRUMENTO RELIGIOSO: TÉCNICA DO DESENHO DA MANDALA**

Este instrumento constitui no campo das técnicas expressivas como um facilitador para favorecer uma ligação dinâmica entre o inconsciente e a consciência e ajuda a restabelecer a totalidade psíquica do indivíduo.

Está constituída em estudos e observações clínicos de C.G.Jung (2002), Fincher. S (1998), Dahlke. R (1999), Edinger. E (1998) entre diversos estudiosos sobre religião. As observações e o estudo com os desenhos de mandalas foram relatados em diversas obras de Jung, mais precisamente no livro *Os arquétipos e o Inconsciente*, que apresenta um capítulo final como o título: *O simbolismo da Mandala*, publicado pela primeira vez em Zurique, 1950.

Jung chegou a perceber que a estrutura da psique humana é formada em torno de determinados “arquétipos” ou símbolos, e que as raízes fundamentais desses arquétipos alcançam as profundezas do inconsciente coletivo da humanidade, estando atuando na psique desde muito tempo nas civilizações. Identifica a mandala como o arquétipo de ordem e integração. Sua relação com a mandala nasce de pesquisas e vivências tanto as pessoais como os de seus pacientes.

Por meio de suas experiências pessoais e clínicas, do contato com as religiões orientais e ocidentais e da descoberta daquilo que parece motivar a função transcendente, Jung observou a existência de alguma coisa maior que o ego, que é o Self, mas para poder entender o Self precisou compreender a relação eixo Ego-Self. O ego é o centro da consciência enquanto o Self representa o inconsciente. O símbolo serve de mediador entre ego (eu) e o inconsciente (Self).

A função do ego no processo de individuação é de fundamental importância, pois para Jung, o caminho da auto-realização exige a participação do ego consciente. O ego desempenha um papel muito importante na integridade do indivíduo e funciona como um mediador possibilitando uma síntese da dinâmica consciente e inconsciente. Essa qualidade de integração depende da força do ego, e, com a aproximação, o fortalece. Desse modo, *não pode haver elemento consciente que não tenha o ego como ponto de referência* (JUNG, 2002, p.825-826)

Portanto, o que não se relaciona com o ego não atingirá a consciência. A partir desse dado, podemos definir a consciência como relação dos fatos psíquicos com o ego.

No caso de um ego frágil, o self não teve oportunidade de se estruturar, sendo esse o objetivo da técnica do desenho da mandala como um instrumento facilitador para recuperar o equilíbrio, ou melhor, a fragilidade, através de uma comunicação mais fácil com a realidade exterior. Buscando-se assim, o equi-

líbrio emocional sempre respeitando a si e o outro produzindo algo criativo, através das formas, cores.

Esta técnica também é profilática porque auxilia com medidas preventivas contra as diversas situações vivenciadas pelo indivíduo. É um processo lúdico, simbólico, meditativo e de (re) conexão que possibilita nos indivíduos a capacidade de imaginar, fantasiar, vivenciar e de criar fazer diferente. Esta situação permite extravasar as tensões e possibilitam novas aquisições, adaptações a novas realidades, melhor atenção concentrada, transformações e uma possibilidade de ampliação da consciência. Com esta nova proposta de diagnóstico com a técnica do desenho da mandala será favorecido um contato mais amplo e direcionado na problemática atual do indivíduo facilitando a integração paciente/terapeuta.

Utilizando esta técnica do desenho da mandala abre-se uma nova proposta de um processo de visualização e uma melhora na atenção concentrada proporcionando maior compreensão e atenção das atividades apresentadas na clínica Pineal Mind. Ajuda a minimizar ansiedade, proporciona um conectar com suas emoções mais profundas e inconscientes.

O símbolo é utilizado como um instrumento terapêutico/pedagógico e considerado um agente transformador porque reconcilia realidades opostas que geralmente se encontram dissociadas. Ao fazê-lo, viabiliza a capacidade de superar a tensão entre os opostos e de elaborar os conflitos até que esta possa ser elaborada com mais tranquilidades e com um campo de ampliação mais consciente. Esta capacidade gera novas atitudes, perspectivas, soluções e o processo criativo. O indivíduo poderá, então, vivenciar sua criatividade mais consciente.

O material é constituído por folhas de sulfites em branco, folhas de sulfites com impressões das mandalas, lápis de cor, canetinha, entre outros. O material dependerá da proposta de trabalho a realizar.

O terapeuta dá ao indivíduo a possibilidade de experimentar um espaço livre e protegido. *Livre*, porque o indivíduo tem liberdade para expressar o que quiser e *protegido* porque se baseia na aceitação incondicional da subjetividade do indivíduo sem interpretações sempre com a proposta de reflexão e compreensão.

O terapeuta vai observando as reações e o comportamento do indivíduo, construindo simultaneamente uma atmosfera de confiança e de compreensão do desenho, sem que seja necessária a explicação do mesmo.

É destinado a qualquer indivíduo que tenha um mínimo de capacidade para elaborar. Crianças, adultos, adolescentes e idosos podem desenvolver a técnica individualmente ou em grupo. A técnica do desenho da mandala como diagnóstico poderá ser realizada por psicólogos que vivenciaram a técnica e entraram em contato com o material específico oferecido e elaborado pela psicóloga Monalisa Dibo e pela equipe da Pineal mind. Não há limite de idade ou patologia.

Pessoas com dificuldade de expressão e comunicação, deficientes físicos, mentais leves, casos psiquiátricos, desordens psicomotoras, deficiências pedagógicas, pacientes terminais ou com moléstias graves, problemas familiares, problemas de atenção concentrada, etc. Devemos sempre lembrar de que a técnica está a serviço do bem estar do indivíduo.

As resoluções dos problemas e a integração de conteúdos inconscientes à consciência permitem que a criatividade volte a se desenvolver. A expressão artística do indivíduo em suas formas, cores, sons, movimentos, revela a disposição individual presente na estrutura psíquica do indivíduo. Através desses elementos existe a possibilidade de modificar a situação presente e liberá-lo para modificar a realidade externa. Neste momento uma possibilidade de integração e uma (re) conexão poderão surgir.

A técnica está voltada para o desenvolvimento da criatividade, atuando na estrutura da psique dos indivíduos, incorpora o processo de desintegração da unidade na multiplicidade, e da reintegração da multiplicidade na unidade. Ela é uma representação de um processo em transformação. É um método muito positivo para trabalhar a abordagem da totalidade.

Eis algumas indicações concretas já observadas em trabalhos científicos pela pesquisadora e autora em questão: proporcionam os indivíduos um mundo lúdico e criativo, desenvolver a auto-estima, através da criatividade, desenvolve novas formas de expressão, conduz a melhor atenção concentrada, expande o conhecimento e a imaginação, conduz a descoberta de potencialidade que os



tornem em indivíduos felizes, conectados com sua própria essência, promove um meio de autodescoberta, possibilita um relacionamento mais equilibrado entre ego-Self, proporciona tranquilidade e bem-estar, respeito para consigo e com os outros, diminuiu o stress e a depressão, proporciona momentos de transformação emocional, de contato interior, de ordem, de centramento e de harmonia, o que implica em uma maior integração.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Ao desenvolver trabalhos educacionais em diversas escolas, clínicas e cursos de especialização em psicologia foram percebidos e visualizados pela pesquisadora/terapeuta/educadora que está técnica viabilizava um trabalho terapêutico/educacional de qualidade, com foco na expressão do ser por inteiro *alma/corpo/mente* proporcionando uma *re-conexão* com um espaço quase esquecido dentro de nós.

Esta *re-conexão* foi percebida por Jung que começa a recuperar o conhecimento existente nas antigas tradições espirituais, nos mitos na filosofia e reconhecendo, nesse saber e nos seus símbolos, um valioso instrumento de *re-conexão* com o Self e de promoção da saúde psíquica. E como esta proposta em mente foi realizada minha dissertação e tese no curso de Ciências da Religião PUC – SP.

Com a visão de cientista da religião verificava a cada etapa realizada com a proposta da técnica que a experiência psicológica e a experiência religiosa são indistinguíveis – tendo uma base comum, algo que se vive como unidade abrangente e como totalidade.

Esta totalidade poderá propor uma função religiosa natural, de natureza intuitiva, expressa na experiência individual como uma vivência da totalidade, que coloca como manifestas experiências imediatas do eu interior e processos vivos no inconsciente de cada indivíduo, que são numinosos.

Portanto esta numinosidade observadas nos indivíduos que realizavam

a técnica do desenho da mandala conduzia meus pensamentos para uma possível ligação no sentido exato do termo *religio*, que vem de *religare* e que significa reler atentamente os fatos (considerar cuidadosamente, examinar de novo, refletir bem), e na sua forma atual de *religare*, que seria o religar-se ao maior, ao Divino... *através de uma atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do numinoso*, assim foi relatado por Jung. (JUNG, 1999:10)

A conclusão das duas pesquisas realizadas com o foco na técnica do desenho da mandala, viabilizou a verificação da intervenção psicológica/educacional como uma técnica que proporciona uma atividade enriquecedora para a vida psíquica dos indivíduos que dela se beneficia, aumentando a atenção concentrada dos indivíduos e mobilizam momentos de melhor integração emocional de maior contato interior, ordem e harmonia, o que pode levar a integração e o *religar-se*. E também foi verificado que é um instrumento Psico/religioso, desenvolvido por culturas milenares com objetivo de proporcionar uma ligação do indivíduo com um centro e com Deus, possibilitando uma maior conexão com energias positivas de harmonia e paz.

Hoje implantado como uma técnica para diagnóstico na Clínica Pineal-Mind, verifico que esta possibilita a equipe um melhor panorama do paciente sempre visando o todo mente/corpo/espírito proposta de atuação da equipe e em consequência para o paciente uma forma mais livre e protegida de conexão com sua essência que no momento que busca ajuda nesta clínica apresenta-se muito fragilizado.

## REFERÊNCIAS

DIBO, M.; ARCURE. I. *Arteterapia e Mandalas: uma abordagem junguiana*. São Paulo: Editora Vetor, 2010.

DIBO, M. Prabhã Mandala: os efeitos da aplicação do desenho da mandala no comportamento da atenção concentrada em adolescentes, *Revista Último Andar*, São Paulo, n. 17, dez 2009. [www.pucsp.br/ultimoandar/index.htm](http://www.pucsp.br/ultimoandar/index.htm).

\_\_\_\_\_. Intervenção psicológica com mandalas: técnica do desenho de mandala em um grupo de crianças de 8 a 12 anos, vítimas de abandono, moradoras em casa de abrigo., 2011.380 p. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) São Paulo.PUC

\_\_\_\_\_. Prabhã Mandala: os efeitos da aplicação do desenho da mandala no comportamento da atenção concentrada em adolescentes, 2007.163 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). São Paulo. PUC.

\_\_\_\_\_. Mandala: um Estudo na Obra de C.G. Jung, São Paulo, *Revista Último Andar*, n. 15, p. 199-120, dez 2006. [www.pucsp.br/ultimoandar/index.htm](http://www.pucsp.br/ultimoandar/index.htm).

\_\_\_\_\_. Mandala como um recurso pedagógico utilizado no ensino médio, 2004. 80 p. Monografia (Especialização em Abordagem Junguiana: leitura e realidade e metodologia do trabalho). São Paulo. COGEAE/ PUC-SP.

EDINGER, F.E. Ego e Arquétipo. São Paulo. Ed.Cultrix,1998.

FINCHER, S.F.O autoconhecimento através das mandalas. São Paulo: Editora Pensamento,1998.

JUNG, C.G. Arquétipos e o Inconsciente Coletivo. Petrópolis,Ed.Vozes,2002.

JUNG, C. G. Vida simbólica. Petrópolis, Vozes, 2000.

JUNG, C. G. Aion: estudos sobre o simbolismo de si-mesmo. Petrópolis, Vozes, 1991.

NASSER, M.C.C. O uso de símbolos. Sugestões para a sala de aula. São Paulo. Editora Paulinas, 2006.

# FT 10 - Questões cristológico-pneumatológicas



## Coordenadores:

Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki, SJ – FAJE/MG

Prof. Dr. Paulo Sérgio Carrara, CSSR – ISTA/MG

Profª Dra. Áurea Marin Burocchi – PUC Minas/MG

Prof. Dra. Aparecida Maria de Vasconcelos – FAJE/MG

Ementa: O presente FT busca refletir e aprofundar a mútua fecundidade entre cristologia e pneumatologia enquanto raiz de toda tentativa de fazer teologia em contexto cultural plural. As comunicações deste FT deverão refletir sobre os fundamentos da teologia cristã, buscando suscitar e estabelecer diferentes tipos de diálogos que, em tempos de secularidade, descolonialidade, pluralismo cultural e religioso, favoreçam uma articulação coerente entre a pluralidade dos discursos sobre Deus (teologias) e a unidade do discurso de Deus: sua autocomunicação entre nós (Jesus Cristo - cristologia) e sua autocomunicação em nós (Espírito Santo - pneumatologia). Confrontando o pensamento e o discurso da teologia cristã com diferentes fenômenos contemporâneos, o FT haverá de acolher propostas de comunicações que privilegiem articulações inter e transdisciplinares onde as relações entre cristologia e pneumatologia apareçam como elemento estruturante da identidade cristã e, por isso, também do diálogo entre os cristãos (ecumenismo) e destes com os não-cristãos (diálogo inter-religioso). Algumas questões perpassam nossa proposta: Como a relação entre cristologia e pneumatologia pode influenciar (positiva ou negativamente) o diálogo ecumênico e as teologias católica e protestante? Que desafios o contexto pós-colonial, pluricultural e plurirreligioso como o nosso traz para a fé cristã? Qual é o coração dessa fé que ainda atrai homens e mulheres?

# A “maiêutica histórica” de Andrés Torres Queiruga como descoberta do Reino de Deus e sua contribuição para o Diálogo inter-religioso<sup>1</sup>

*Ozenildo Santos Xavier da Rocha<sup>2</sup>*

## RESUMO

A contemporaneidade está marcada pela presença da pluralidade cultural e religiosa. A mundialização favoreceu a troca de experiências entre as culturas, mesmo as mais remotas, o que possibilitou o encontro gerador de diversidade e que atinge de maneira profunda as culturas e religiões. Diante deste quadro as opções pela aproximação que tem por pressuposto a alteridade é um caminho a ser considerado. Por outro lado, a radicalização e a intolerância podem se constituir em respostas que vão em direção oposta ao diálogo, negando a presença do outro como possibilidade de ampliação da identidade pessoal. No campo religioso surgem reflexões diversas que buscam atenuar o problema da intolerância e da violência propondo uma cultura de alteridade e de paz. Andrés Torres Queiruga dedicou estudos específicos no campo da teologia tentando soluções à problemática do diálogo inter-religioso. A pesquisa em um primeiro momento descreverá as principais obras do autor dando acento específico ao seu conceito de “revelação”. Da constatação de que Deus é amor “sempre aí” e “sempre maior”, a maiêutica histórica como um “cair na conta”, apresentada pelo autor abrirá caminho para a compreensão do Reino de Deus encontrado nas tradições religiosas. Em um terceiro momento, intuir-se-ão elementos éticos que podem contribuir para o diálogo inter-religioso, dando sua contribuição ao tema da pluralidade religiosa na contemporaneidade.

**Palavras-chave:** Queiruga; Revelação; Diálogo Inter-religioso; Tolerância.

## INTRODUÇÃO

A mundialização enquanto fenômeno implicou em desdobramentos culturais, sociais e religiosos (LIBÂNIO, 2003). Os desafios decorrentes de tais

<sup>1</sup> A presente comunicação é parte da pesquisa em andamento no doutorado em sua fase inicial.

<sup>2</sup> Doutorando em Ciências da Religião pela PUC Minas. Mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Teologia e Filosofia. Bolsista pela Capes. E-mail: [ozenildosantos@yahoo.com.br](mailto:ozenildosantos@yahoo.com.br)

mudanças chegam às religiões que são provocadas a nomearem respostas plausíveis às questões levantadas pelo novo paradigma que ora passa a surgir. Libânio ainda afirma que “não é pensável um Cristianismo no futuro fora do diálogo ecumênico e inter-religioso. Qualquer paroquialismo religioso não responde à nova consciência mundial de tolerância, de respeito ao pluralismo e ao movimento ético do consenso” (2003, p.95).

O advento do século XXI trouxe consigo um universo de possibilidades e desafios para se pensar a religião (VIGIL, 2006). Mesmo antes de seu limiar, no século anterior, o mundo presenciou tensões no nível econômico, social e religioso, as quais alavancaram questões de onde se destaca a pergunta pelo sentido da vida, da existência, da história, etc., tentando refletir acerca de tais questões. Neste sentido, “a mundialização, [...], testemunha a favor da unidade do espírito humano e pela solidariedade e desenvolvimento entre os povos” (PANASIEWICZ, 2007, p.11).

Sabe-se que a religião na modernidade configurara o seu discurso a partir do fórum privado, sendo tal perspectiva um desdobramento da constituição do sujeito moderno (LIBÂNIO, 2003). A ênfase na subjetividade, elemento constitutivo da experiência religiosa moderna, introduziu uma nova maneira de ser, pertencer e agir sociais, o que resultara em transformações diversas no seio da sociedade e, nesta, alterações significativas para a compreensão da religião e de seu estatuto enquanto tal (GEFFRÉ, 2001).

Tanto no horizonte Católico quanto Protestante, guardadas as peculiaridades das respostas de ambos aos fenômenos modernos, a religião se viu na linha tênue que, ora respondem-se de maneira reativa as questões apontadas pela racionalidade moderna, ora direcionam-se na busca do diálogo que intenta uma ação propositiva da fé frente aos desafios de seu tempo (GIBELLINI, 2002).

O período que compreende o fim da Segunda Guerra mundial até os nossos dias foi marcado por releituras teológicas e revisões históricas do modo como as religiões têm se comportado e, especificamente, em como o cristianismo tem se posicionado face aos desafios presentes no encontro com outras religiões. Surge destas reflexões o problema do lugar das religiões em contexto de pluralidade cultural e religiosa.

De acordo com Teixeira (2012), historicamente, as respostas cristãs no

âmbito do diálogo inter-religioso se deram a partir do paradigma “exclusivista”, do “inclusivista” e, mais recentemente, do “pluralista”. Em todos eles e, em cada um, há a reflexão em torno da afirmação da identidade em contextos de pluralidade. Dentro desta percepção, Panasiewicz (2003) aponta que a busca do diálogo pode se dar de quatro formas ou níveis, a saber, Existencial, Místico, Ético e Teológico. Em cada uma dessas categorias de diálogo pode-se emergir especificidades capazes de agir de maneira criativa dentro da tarefa que vem às mãos do buscador de diálogo.

Ao tratar da temática que versa do encontro do cristianismo com as religiões mundiais as respostas podem variar de acordo com as situações históricas e teológicas de cada grupo religioso e dessa maneira, verificados os desafios postos diante do cristianismo, as respostas carecerão de fundamentação sólida ante aos fatos que se nos anunciam na atualidade.

Teixeira (2012) aponta que “a teologia do século XXI encontra-se diante de um desafio fundamental que pode ser traduzido como acolhida do pluralismo religioso enquanto valor irreduzível e irrevogável” (p.163-4). As teologias do Terceiro Mundo contribuíram de maneira original à questão encarando as realidades contextuais e globais as respondendo com responsabilidade e compromisso histórico (GIBELLINI, 2002).

Em sua obra “Pneumatologia integral” Moltmann (2010) prefacia a discussão afirmando que “O espírito de Deus é chamado de “Espírito Santo” porque ele torna viva esta vida aqui, não porque seja distante e estranho da nossa vida. Ele coloca nossa vida na presença do Deus vivo e na corrente do eterno amor. A fim de nos mostrar a unidade entre experiência de Deus e experiência de vida”.

A experiência da vida regida pelo Espírito caracteriza-se pela prática da humanização e da justiça (TILLICH, 2011). Tendo o Espírito como agente da vida, pode-se reconhecer o vento do Espírito em sopro presente na história dos povos em suas expressões ético-culturais e religiosas.

## **2. AS REFLEXÕES DE ANDRÉS TORRES QUEIRUGA ANTE O PLURALISMO CULTURAL E RELIGIOSO**



A reflexão da modernidade e os impactos dela recebidos não passam despercebidos no pensamento de Queiruga. É deste chão cultural e religioso que o autor aventura em sua construção teológica com vistas a dar respostas às questões levantadas na atualidade. De acordo com ele,

“o futuro bate às portas da atualidade, mas ninguém pode ainda compreender nem muito ainda esboçar seu perfil concreto. A humanidade caminha, com efeito, rumo a novas configurações sociais, econômicas, políticas e religiosas de tão radical novidade que rompe com todos os esquemas do presente” (QUEIRUGA, 1998, p.6).

Nesta direção entende que as construções teológicas que se colocam como definitivas carecem de renunciar a tais formulações em busca de uma conversão contínua de seus postulados (QUEIRUGA, 1998, p.7). Sua preocupação com relação aos problemas encontrados no presente contexto global situa-se no fato de que [...]

Encontramo-nos diante de um problema profundo, de encadeamentos delicados e de implicações transcendentais. A presença de fundamentalismos, a instrumentalização dos credos religiosos para fins horrivelmente bélicos e – num nível mais íntimo, mas nem por isso mesmo importante – a inquietude espiritual que para muitos supõe a presença em paralelo, e muitas vezes hostil, das religiões num mundo como o atual, que as coloca de modo irremediável em contato crescente, não permite fechar os olhos diante do mesmo” (QUEIRUGA, 2007, p.14) .

Percebe-se nas reflexões empreendidas pelo autor uma intensiva dedicação na direção de tornar inteligível a mensagem cristã para a atualidade, sem perder de vista seu conteúdo fundamental. É o caso de sua reflexão cristológica. De acordo com ele, a fundamentação teológica que se baseava em perspectiva mítica tem seu apogeu até a crítica iluminista que coloca sobre o discurso da fé a necessidade de uma reelaboração, tendo a dimensão hermenêutica como aliada neste processo.

Queiruga entende que, ao ruir os fundamentos da construção discursiva advinda da pré-modernidade, conceituada por ele como mítica, abre-se nova

possibilidade de construção – ou como ele mesmo afirma, de um “repensar” – dos conteúdos da fé, dando-lhes novas roupagens. Assim, sua opção cristológica é desde “baixo”, a qual

“trata-se, com estrito rigor, de uma autêntica *necessidade epocal*. Já não depende nem da vontade individual nem da consciência expressa do teólogo. Está impressa na trama de nossa cultura, conquistou o imaginário coletivo e habita as profundezas de nossa consciência” (QUEIRUGA, 1998, p.266).

Ao trazer à tona tal problema, nosso autor quer alertar para o fato do imaginário onde se construiu a passagem escriturística e, em releitura, atentar para o olhar consciente do homem moderno. Assim, a contribuição hermenêutica trazida pela modernidade a partir da era iluminista poderá auxiliar ao cristianismo em sua reelaboração discursiva, uma vez que - o pondera - “a teologia não se move apenas no nível das assunções conscientes, mas está sempre intimamente marcada pelos pressupostos, alcançados na cultura onde habita” (QUEIRUGA, 1998, p.267).

Da contribuição hermenêutica empreendida pela crítica moderna, o autor passa a trabalhar temas centrais da fé cristã tais como “ressurreição”, “criação”, “salvação”, “o mal” e, de maneira interativa com a Cristologia “baixa” que desenvolve”, intenta repensar “a revelação de Deus na realização humana” (QUEIRUGA, 1995).

### **3. A “MAIÊUTICA HISTÓRICA” ADVINDA DO CONCEITO DE “REVELAÇÃO” COMO DESCOBERTA DO REINO DE DEUS.**

A modernidade, conforme salientado nos tópicos anteriores, trouxe grandes desafios para o cristianismo que sofreu as críticas mais radicais em sua estrutura teológica. Gibellini (1998, p.153ss) ao esboçar a problemática da crítica moderna aos fundamentos do cristianismo aponta que respostas das mais diversas surgem. Por um lado, iniciativas no sentido de abertura à nova consciência moderna e, por outro, persistência na conservação da mensagem,

conforme enunciação dogmática, sem diálogo com as ciências.

Na modernidade, de acordo com Libânio (2003, p.63) o embate cultural se deu entre a cosmovisão religiosa e a secular. Na primeira, a fé, desde dentro empreendeu resguardar-se das críticas iluministas. Na segunda, por força da crítica da fé pela razão, forçou-se o mundo religioso a buscar reelaboração de seus pressupostos, principalmente a partir da reinterpretação de textos bíblicos.

É da constatação do que o iluminismo apresentou como problema à fé que Queiruga elege uma pergunta a ser trabalhada em seu repensar do conceito de *revelação* que tem a escritura bíblica como parâmetro: “pode essa palavra humana ser simultaneamente palavra divina?” (QUEIRUGA, 1995, p. 76). Entende a tarefa do iluminismo como pendente em relação à certa *purificação* da fé. Justamente pelo fato de ver o problema da imanência e transcendência ainda, ora oscilando de um polo a outro dentro da teologia.

Assim, Queiruga quer fugir desta armadilha em que caiu o liberalismo e o neo-ortodoxismo, tendo como pano de fundo o repensar da revelação que, para ele possui acentuações na dimensão divina, dimensão subjetiva e dimensão histórica (QUEIRUGA, 1995, pp. 88-98). Seu conceito de Revelação perpassa a ideia de “maiêutica histórica”. Para construir tal categoria o autor apresenta no epílogo de seu livro algumas “intuições de base e ideias fundamentais”, a saber:

- 1) *a vontade divina da máxima revelação possível* que a) “trata-se da evidência-convicção de que Deus, como puro amor sempre em ato, está sempre se revelando ao homem na máxima medida que lhe é “possível”; de modo que os limites da revelação histórica não se devem a uma reserva divina, mas antes, uma incapacidade humana [...]. b) somente uma consideração superficial ou insensível à autêntica dialética do amor poderia ver aí uma negação da *liberdade* divina. [...] Deus é o que se determina a ser, Deus é contínua e irradiante pressão de amor no espírito da humanidade por que em sua liberdade absoluta – sem limites externos e sem condicionamentos internos – isto é o que ele quer ser. [...] (QUEIRUGA, 1995, p.409).

Da primeira intuição básica o autor apreende a categoria *maiêutica his-*

*tórica*. Tal conceito nasce da tentativa de síntese entre o problema da imanência-transcendência e a história e seu sentido. No primeiro, caso, está em jogo a autonomia humana e, no segundo, concebem-se os fatos históricos como “sentido adicionado não controlável pelo homem, só admissível por autoridade e, por fim, arbitrário; romper-se iam assim os postulados mais profundos e legítimos do iluminismo (QUEIRUGA, 1995, p.410).

Por isso mesmo, para o autor, a categoria *maiêutica histórica* advinda do conceito de revelação construído por ele se dá [...] “no lento processo e no longo caminho pelo qual o Senhor vai conseguindo fazer sentir sua presença” (1995, p. 414). Tal presença amorosa que interpela o humano é conceituada por Queiruga de estrutura maiêutica que consiste em “uma resposta real e concreta a perguntas humanas que, por isso mesmo, são sempre as nossas perguntas [...]. A Bíblia e o coração dizem a mesma coisa” (QUEIRUGA, 2007, p.18).

Panasiewicz (2016, p. 56) trabalhando a questão da revelação de Deus na história humana a partir de Queiruga, comenta que a

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.

Na medida em que o ser humano capta a revelação deste Deus-que-é-amor-sempre em sua estrutura pessoal e coletiva, entende-se desde dentro neste projeto de Deus que é adensar ao máxima a vida humana em qualidade e bem estar. Assim, a presença revelada desse amor e captada pelo ser humano é sempre imanente e transcendente, individual e histórica. Constitui-se em uma interação de planos em que de um lado Deus pressiona com seu amor ao limite do humano em sua autonomia e, por outro, o humano, em sua liberdade pode experimentar ou negar tal experiência do amor gratuito de Deus.

O projeto de Deus em tornar o humano em sua plenitude mesma a que foi chamado é refletido em Jesus de Nazaré no anúncio do Reino de Deus. Queiruga apresenta essa radicalidade apontando que “não é à toa que no próprio centro da mensagem de Jesus de Nazaré esteja a proclamação de que o Reinado chega, também, prioritariamente, para os pobres, ou seja, os que a sociedade submete a qualquer tipo de marginalização” (QUEIRUGA, 1997, p.49).

O Reino de Deus como garantia da superação humana de sua limitação foi a mensagem entendida pelos contemporâneos de Jesus. Nas palavras de Leonardo Boff, o Reino de Deus “[...] significava para os ouvintes de Jesus a realização de uma esperança, no final do mundo, de superação de todas as alienações humanas, da destruição de todo mal seja físico, seja moral, do pecado, do ódio, da divisão, da dor e da morte” (BOFF, 1985, p.42).

Da constatação do amor de Deus sempre presente, de modo específico, com o anúncio do Reino de Deus proclamado por Jesus como maximização da realização humana, a esperança pela superação dos limites torna-se uma utopia que impulsiona os humanos a irem em direção dessa superação que é real em Deus. O diálogo inter-religioso, tendo como base a premissa de que Deus se revela para além da comunidade particular cristã favorecerá essa aproximação consciente e transformadora. Tomando Reino de Deus como mensagem central captada e ensinada por Jesus, os cristãos, imbuídos do sentido desta mensagem, podem animar-se com aqueles que buscam a promoção do significado daquilo que na particularidade cristã convencionou chamar-se Reino de Deus.

## CONCLUSÃO

Vimos que a mundialização trouxe o problema da pluralidade cultural e religiosa. Tal problema pode ser enfrentado como possibilidade de humanização com alteridade ou afastamento que nega a presença do outro. No cristianismo, desde dentro, autores tem buscado responder à essa nova realidade com reflexões em torno do diálogo inter-religioso. A. Torres Queiruga tem desenvolvido a partir de suas reflexões buscas de diálogo com a cultura moderna e com as religiões não cristãs. A *maiêutica histórica* como dialética humano-divina possibilita ao humano chegar à sua plenitude em Deus e, dessa descoberta caminhar

na direção de descobrir-se no mundo sendo plenificado e testemunhando pelas ações de justiça e solidariedade a presença *sempre aí* do amor de Deus encontrado em si e no mundo.

## REFERÊNCIAS

GEFFRÉ, Claude. **A crise da identidade cristã na era do pluralismo religioso.** Concilium, v. 311, n. 3, 2005.

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX.** 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

LIBÂNIO, J. Batista. **Olhando para o futuro: Prospectivas teológicas e pastorais do Cristianismo na América Latina.** São Paulo: Loyola, 2003.

MOLTMANN, Jürgen. **O Espírito da Vida: uma Pneumatologia integral.** 2. ed. Petropolis, RJ: Vozes, 2010.

PANASIEWICZ, Roberlei. **Pluralismo Religioso Contemporâneo: diálogo religioso na teologia de Claude Geffré.** São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2007.

TEIXEIRA, Faustino. **Religiões e espiritualidade.** São Paulo: Fonte Editorial, 2014, pp. 13-50.

TEIXEIRA, Faustino. **Teologia e Pluralismo Religioso.** São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012.

TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática.** 6. ed. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2011.

VIGIL, José Maria. **Teologia do pluralismo religioso para uma releitura do pluralista do cristianismo.** São Paulo: Paulus, 2006.

QUEIRUGA, A. T. **O diálogo das religiões.** São Paulo, Paulus, 1997.

\_\_\_\_\_. **Repensar a Cristologia: sondagens para um novo paradigma.** São Paulo: Paulinas, 1998.

\_\_\_\_\_. **Recuperar a criação: por uma religião humanizadora.** São Paulo: Paulus, 1999.

\_\_\_\_\_. **Um Deus para hoje.** São Paulo: Paulus, 1998.

\_\_\_\_\_. **Autocompreensão cristã: diálogo das religiões.** São Paulo: Paulinas, 2007.

\_\_\_\_\_. **A revelação de Deus na realização humana.** São Paulo: Paulus, 1995.

\_\_\_\_\_. **Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano.** São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

# A originalidade da experiência cristã de Deus

*Luiz Carlos Sureki<sup>1</sup>*

## RESUMO

A teologia atual se caracteriza fundamentalmente por um notável esforço de ressignificação do universo conceitual no qual, por vários séculos, a experiência cristã de Deus havia encontrado sua expressão. A crise de credibilidade da mensagem cristã nestes tempos de secularização e pluralismo religioso tornou-se evidente. Por mais necessária que seja uma reformulação conceitual da linguagem dogmático-doutrinal de outrora, sabemos que ela não é suficiente para atender à busca de renovação espiritual nos âmbitos pessoal, eclesial e social. O caminho cristão vai da experiência de Deus à linguagem teológica, não ao contrário. Jesus Cristo não pregava uma doutrina sobre Deus, mas proclamava o reinado de Deus como um evento, como um eminente acontecer, cuja força transformadora se fazia experimentar pela acolhida do amor misericordioso de Deus. É essa ação de Deus em nós - que chamamos Espírito Santo - que precisamos redescobrir em nossa vida. O que propomos aqui é lançar algumas luzes sobre a originalidade da experiência cristã de Deus a fim de reencontrarmos nela a dimensão cristológica e a dimensão pneumatológica como dois aspectos indissociáveis da revelação divina e, por conseguinte, do ser-cristão.

**Palavras-chave:** Reinado de Deus, Jesus Cristo, Espírito Santo, Amor, Misericórdia.

## INTRODUÇÃO

A experiência cristã de Deus não tem o seu ponto de partida em um conceito de revelação divina ou em uma doutrina sobre Deus, mas sim na pessoa de Jesus de Nazaré, em quem se viu uma nova maneira de experimentar e de compreender Deus e, desde aí, de viver e de organizar a vida. O caminho vai da experiência de Deus à linguagem teológica, não ao contrário. Jesus Cristo não pregava uma doutrina sobre Deus, nem escrevia livros de teologia, mas proclamava o reinado de Deus como um evento, como um eminente acontecer, cuja força transformadora se fazia experimentar pela acolhida do amor misericor-

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia pela Leopold-Franz Universität Innsbruck 2014. Professor do departamento de teologia da FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia).



dioso de Deus. É essa ação de Deus em nós - que chamamos Graça ou Espírito Santo - que precisamos redescobrir em Jesus Cristo e em nossa vida.

## **1 BREVE PERCURSO HISTÓRICO**

A teologia cristã das últimas décadas tem se caracterizado por um notável esforço de ressignificação daquele universo conceitual no qual o cristianismo de outrora estava habituado a se expressar. Vários teólogos contemporâneos anunciaram, cada um à sua maneira e estilo, o fim do cristianismo pré-moderno e, com ele, a constatação de um tipo de crise ou “mal-estar” no cristianismo atual. Tornou-se demasiado evidente o descompasso entre a cosmovisão pré-moderna e a cosmovisão moderna, entre o paradigma cristão-teocêntrico de outrora e o paradigma antropocêntrico da Modernidade, e, desde aí, entre fé e razão, teologia e ciência, Religião e Estado.

A cultura medieval ocidental e o cristianismo se predicavam mutuamente. Civilização ocidental era civilização cristã. O cristianismo permeava todos os âmbitos da vida e, assim, “ser cristão” era algo dado por evidente. A compreensão teológico-cristológica de mundo, de homem e de sociedade fazia da teologia a mais nobre das ciências e da cristologia (do *logos*) a chave hermenêutica dessa “Sacra Doutrina” (para dizer com Santo Tomás) cujo assunto primeiro é Deus e depois tudo o mais por sua relação a Deus (ver: STh I, q.1, a.7). Fundamentalmente se tinha o seguinte: o Deus Uno e Trino criou o céu e a terra, e aí, o homem e a mulher à sua imagem e semelhança. O caminho do ser humano para Deus só poderia ser dado a conhecer ao homem por Deus mesmo. Tal caminho é Jesus Cristo, confessado e professado – na e pela sua única Igreja - como o Filho de Deus, por isso gerado, não criado, o único Senhor, o Mediador absoluto da salvação porque sendo verdadeiramente Deus, por nós e para nossa salvação, desceu do céu e se encarnou pelo Espírito Santo no seio da Virgem Maria, e se fez (também verdadeiramente) homem. Por ele, com ele e nele, por sua ressurreição dos mortos, a nossa humanidade está agora inserida na divindade. Com a esperança humana de salvação agora fundada e fundamentada no Filho de Deus, a teologia, sempre movida pela soteria, vai se convertendo em um discurso cada vez mais cristocêntrico e cada vez mais unilateral na medida em que

o Cristo divino da fé abarca, se impõe e mesmo deixa na sombra o Jesus histórico. Note-se que o Símbolo da Fé salta do nascimento para a paixão, sem nenhuma outra referência à vida concreta de Jesus com o qual o cristão é chamado a identificar-se, configurar-se, conformar-se. Uma das consequências foi que os cristãos tenderam ao cristomonismo, chegando à beira da heresia monofisista de Eutiques, contestada no Concílio de Calcedônia (451), mas ainda tão presente na cabeça de numerosos cristãos até nos dias de hoje. Com efeito, é muito difícil, senão impossível, para muitos cristãos, que aprenderam a ver em Jesus somente o divino, descobrirem a Deus no homem Jesus.

As consequências posteriores da chamada “cristandade” se resumem basicamente na incapacidade de perceber e de assimilar as transformações que mais tarde haveriam de surgir na cultura do Ocidente. A nova cultura viria a se caracterizar pelo antropocentrismo (primazia da subjetividade, da razão, da autonomia) fortalecido por um enorme avanço das ciências tecnológicas. Nesse novo contexto cultural, o ser humano passa a ser o ponto de referência, o critério orientador, a perspectiva a partir da qual se constrói o edifício do conhecimento seguro/científico, se toma o futuro como tarefa, se constrói a sociedade, se transforma o mundo. O cristianismo, com seus dogmas e verdades reveladas, já não era mais a expressão principal dessa cultura.

Com efeito, compreender a revelação divina e a fé cristã a partir da antropologia e das ciências havia se tornado o grande desafio à teologia do cristianismo na Modernidade. O interesse pelo Jesus histórico, que surgiu com vigor na teologia protestante do século XIX, se entende neste amplo contexto, afinal o ponto de partida antropológico exige que se busque e que se tome o homem de Nazaré, sua vida, sua humanidade, seu projeto como ponto de partida para pensar o cristianismo. A Igreja Católica, desde o Concílio de Trento, passando pelo Concílio Vaticano I, até a convocação do Concílio Vaticano II, havia tomado uma atitude claramente defensiva frente ao projeto moderno (Ver: CV I, Cânones 1816-1820), e assim foi também se afastando do homem e da mulher modernos, perdendo sua posição social e, com ela, a credibilidade de seu discurso.

O Concílio Vaticano II foi a grande tentativa de abertura e de diálogo da Igreja com o mundo moderno. Contudo, o mundo com quem a Igreja, a partir dos seus documentos conciliares, pretendia agora dialogar, já não era mais o mundo da cultura da cristandade de outrora, mas uma cultura que alguns, não

sem boas razões, denominaram simplesmente de “pós-cristã”. Por mais que o esforço para atualizar a linguagem da fé cristã (aggiornamento) tenha sido notável, não se podia, contudo, conciliar facilmente conteúdos dogmáticos elaborados e fixados pelos cristãos em tempos pré-modernos com o novo horizonte de compreensão do homem e da mulher modernos. Os tempos pós-conciliares mostraram que não basta harmonizar o teológico com o histórico em cristologia. É preciso ainda, para dizer com Paulo VI, que à cristologia e especialmente à eclesiologia do Concílio se siga um estudo renovado e um culto renovado do Espírito Santo, precisamente como complemento indispensável do ensino conciliar (Ver: Audiência Geral de 06 de junho de 1973: *Insegnamenti die Paolo VI*, XI (1973), p. 477).

## **2 “RETORNO” A JESUS: PARA ALÉM DO AGGIORNAMENTO**

É certo que animados pelo espírito de abertura do CV II, os teólogos e teólogas tornaram-se mais conscientes de sua tarefa de repensar, repropor, recuperar, resignificar aqueles conceitos centrais da linguagem cristã. Mas, ao mesmo tempo, também perceberam logo que essa tarefa só seria realizável com alguma repercussão concreta para a vida dos cristãos se partissem da experiência cristã de Deus em cuja origem está uma pessoa concreta, um acontecimento dinâmico, vivo e transformador que, como tal, é anterior à toda formulação dogmática e a todo exercício propriamente teológico: é a razão de ser tanto do dogma quanto da teologia. Com efeito, não é o dogma nem a teologia quem determina a revelação divina e a experiência cristã de Deus, mas antes é a partir da revelação divina, como experiência pessoal, dialógica, existencial e salvífica, que o dogma se forma e que o discurso teológico se justifica.

Na origem do cristianismo está a pessoa de Jesus de Nazaré, sua vida, sua práxis, seu anúncio do reinado de Deus, e o suscitado por ele naqueles e naquelas que estiveram com ele. O caminho originário da experiência cristã de Deus dos com-Jesus não partia a priori de um conceito de revelação de Deus para, então, se chegar a Jesus, mas partia de Jesus em quem perceberam, reconheceram, experimentaram e deram testemunho de uma nova experiência de Deus e, a partir dela, de uma nova maneira de viver e de organizar a vida em sociedade.

Jesus foi visto inicialmente como o propulsor de um projeto inovador. Por isso não se pode reconstituir a identidade cristã sem a retomada da experiência a ela subjacente, experiência de ser-conquistado afetiva e existencialmente pelo Deus de Jesus Cristo, o Abbá amoroso e misericordioso de Jesus, em síntese: pelo reinado de Deus que é o centro da mensagem, da práxis, da vida de Jesus.

Jesus proclamava a cercania do Reinado de Deus, a quem chamava Pai, como um evento, um eminente acontecer, cuja efetividade transformadora na vida de alguém também exigia dele uma mudança de mentalidade, uma “conversão”: “Cumpru-se o tempo, e o Reinado de Deus aproximou-se; convertei-vos e crede no Evangelho” (Mc 1,15). Essa conversão tem a ver com uma compreensão nova do modo de ser e de atuar de Deus, ao modo da compreensão de Jesus. Entrar no Reino ou no reinado de Deus significa, para Jesus, permitir que Deus seja Pai, que seu amor misericordioso, reine em nossa vida, faça morada em nós, e se mostre especialmente na promoção da dignidade humana, no cuidado pela vida, a começar por aqueles feridos na sua dignidade, açoitados pelas múltiplas faces da exclusão e da morte. Toda a vida e a práxis de Jesus é perpassada por esse amor misericordioso de Deus Pai, pelo Espírito de Deus: “O Espírito do Senhor está em mim/sobre mim, me ungiu e me enviou para”... anunciar a vida, pôr em marcha o projeto do reinado do Pai, para “botar fogo” na terra, transformar o mundo. Jesus compreende o “Reino de Deus” como a vida organizada tal como a quer o Pai amoroso e compassivo. Enquanto essa nova experiência de Deus, revelada em e por Jesus, como presença ativa amorosa, vivificante e salvífica de Deus, não encontrar lugar real e efetivo em nós, tampouco encontrará lugar real e efetivo na teologia que produzimos.

Do Espírito Santo se diz no Símbolo da Fé “Senhor que dá a vida”. Por isso o Filho, concebido pelo Espírito Santo, vem para que tenhamos vida e vida em abundância (cf. Jo 10,10), na Palavra estava a vida (Jo 1, 4). “Quem ouve a minha palavra, e crê naquele que me enviou, tem a vida eterna” (Jo 5,24). Quem não concebe a vida como dom de Deus Espírito Santo, tampouco poderá esperar dele a vida eterna, pois esta igualmente se inscreve no mesmo regime do dom. É a força do amor compassivo de Deus manifestado pelo Filho e presente em nossa vida que nos permite dizer: “creio na vida eterna”.

O teólogo russo Paul Evdokimov observava que a cristandade ocidental havia se caracterizado pela pobreza pneumatológica. A Palavra viva de Deus

tornou-se doutrina e dogma, a espiritualidade se separou da teologia e virou um campo restrito e misterioso acessível somente a místicos e especialistas, a fé deu lugar à crença e às credices, o vigário de Cristo já não era mais o Espírito, mas o Papa, o Corpo de Cristo já não era mais as pessoas, mas a hóstia consagrada, a Igreja já não era mais templo de pedras vivas, mas uma organização entre outras, a autoridade se transformou em domínio, a missão em propaganda, o atuar cristão em uma moral de escravos (cf. EVDOKMOV, 1967, p. 146).

Para o cristão, a pessoa de Jesus é fundamental para se falar em teologia, em identidade cristã em espiritualidade cristã. Mas esse - para a vida cristã - vital “retorno” à Jesus exige que retomemos o projeto de Jesus em sua gênese: o reinado de Deus, o Espírito de Deus, o Amor compassivo de Deus manifestado por e em Jesus, como um evento, como acontecendo, atuando, transformando, libertando, dando vida, salvando, ressuscitando. Se a teologia cristã não for igualmente movida e inspirada por essa ação divina em nós, em nossa vida, deverá desaparecer desintegrando-se nas ciências da religião. Por isso, ela deve ter por “assunto” o assunto de Jesus Cristo: o reinado de Deus na sua atualidade. E nesse caso a pneumatologia será fundamental para que a teologia seja viva, afinal Deus é Espírito e o Espírito é o Senhor que dá a vida, que põe em marcha o projeto de vida, que nos impulsiona à opção pela vida.

### **3 CRISTOLOGIA PNEUMATOLÓGICA**

Tomado como um conceito propriamente teológico, a pneumatologia se constitui pela união entre pneuma e logos, o Espírito vem unido à Palavra ou à Sabedoria de Deus. A Palavra revela o Espírito, e o Espírito porta a Palavra. “O Espírito não falará de si mesmo” (Jo 16,13). O “falar” do Espírito adota a “linguagem” do afeto filial, do amor, das moções interiores, do coração, da vida. O Espírito, como amor vivificante, faz com que nosso amor gere vida. Por isso, o Espírito nos faz sentir que o amor de Deus por nós dito por Deus mesmo em e por Jesus Cristo, sua Palavra, é verdadeiro, é vivificante, atuante transformador, libertador. O amor é o único mandamento dos cristãos.

Se a pneumatologia há de ser cristológica, porque a Palavra revela o Espírito, não é menos verdadeiro que a cristologia há de ser pneumatológica, por-

que não há Palavra sem Espírito, não há um Jesus sem ação e interação. De Deus dizemos “vivo e verdadeiro” porque vida e verdade se dizem respectivamente do Espírito e da Palavra em perfeita unidade. Assim, a palavra de Jesus é Espírito e Vida (cf. Jo 6,63).

Deus (Theós) é Espírito (Jo 4,24). Portanto na *teologia*, o logos não pode estar dissociado do pneuma. A antropologia teológica reflete o ser humano à luz da conformação deste à Cristo; mas quem é que conforma o ser humano a Cristo? A ética teológica fundamental reflete o agir cristão à luz da configuração com o agir de Cristo; mas quem é que configura nosso agir ao de Cristo? A escatologia fala da ressurreição de Cristo; mas como crer na ressurreição de Cristo e na própria ressurreição sem o Senhor que dá a vida e com ela a possibilidade de crer? A eclesiologia fala do Corpo de Cristo; mas quem é que nos incorpora a Cristo? Quem é que faz a Igreja?

Se a reflexão teológica é movida pela soteriologia, porque seu assunto é o reinado de Deus como boa notícia salvífica, e se a salvação que se espera é por referência à fé no Espírito que santifica, então a teologia deveria não somente ter um caráter mais pneumatológico, como também deveria ousar expressar-se numa linguagem mais poética. O Espírito, como dinamismo não se capta na estaticidade do conceito. O Espírito Santo é o modo de Deus se dar, morar em nós, atuar em nossa vida. Jesus falava do reinado de Deus não ao modo de um mestre da lei ou de alguém que ensina uma doutrina sobre Deus a ser depois divulgada como tal pelos seus discípulos. Jesus utilizava a linguagem dos poetas (que suspende a referência imediata, a função descritiva do discurso), falava em parábolas, se servia de imagens simples e belas do mundo da vida. A teologia sem poesia pode, no máximo, falar sobre o amor, mas não a partir dele.

## CONCLUSÃO

Sem o Espírito Santo, a Palavra fica sem força de transformação, sem vida, torna-se facilmente preceito, lei, decreto, doutrina, se petrifica. Sem pneumatologia, a cristologia vira cristomonismo, a fé fica sem dinamismo, sem criatividade, sem ânimo, sem transcendência. Crer no Espírito Santo é dizer que o amor compassivo e vivificante de Deus, que Jesus manifestou, me conquistou,

me envolveu, me fez renascer, me regenerou. “Os que são conduzidos pelo Espírito de Deus, esses são filhos de Deus: vós não recebestes um espírito que vos torne escravos e vos reconduza ao medo, mas um Espírito que faz de vós filhos adotivos e pelo qual nós clamamos: Abbá Pai!. Esse Espírito é quem atesta ao nosso espírito que somos filhos de Deus. Filhos e, portanto, herdeiros: herdeiros de Deus, co-herdeiros de Cristo” (Rm 8,14-17a).

Uma experiência nova de Deus como Pai amoroso e compassivo manifestada em Jesus e por Jesus como Evangelho está na origem do cristianismo. Imbuídos por essa experiência, os primeiros cristãos (com toda sua simplicidade) deram testemunho dela na força do Espírito. A partir dela surgiram os evangelhos, e é recorrendo a ela que podemos nos sintonizar com o projeto de vida de Jesus como alternativa aos projetos vigentes em nossos dias, retomar o estilo de vida de Jesus que é sempre possível em qualquer época e lugar por causa da atualidade do amor de Deus em nossos corações, do Espírito que nos permite dizer com o Filho: “Pai Nosso, venha a nós o vosso Reino”.

## **REFERÊNCIAS**

EBNER, Ferdinand. *Das Wort und die geistigen Realitäten, Pneumatologische Fragmente*. Berlin / Wien: Lit-Verlag, 2009.

EVDOKIMOV, Paul. *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*. Lyon: Xavier-Mappus, 1968.

José Antonio Pagola. *Voltar a Jesus. Para a renovação das paróquias e comunidades*. Petrópolis: Vozes, 2016.

Palacio, Carlos. *Cristianismo na América Latina. Discernir o presente para preparar o futuro*. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 36, n. 99, p. 173-196, (Mai/Ago 2004).

Palacio, Carlos. *A originalidade singular do Cristianismo*. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 26, n. 70, p. 311-339, (Set/Dez 1994).

# Cristologia e pneumatologia: uma reflexão teológica sobre o Espírito de Jesus Cristo

*Adriani Milli Rodrigues<sup>1</sup>*

## RESUMO

Um dos conceitos bíblicos que expressam de forma mais específica o profundo relacionamento entre a cristologia e a pneumatologia é a expressão neotestamentária Espírito de Jesus/Cristo (At 16,7; Rm 8,9; Fl 1,19; 1Pd 1,11; cf. Gl 4,6). À luz desse reconhecimento, a presente pesquisa objetiva refletir teologicamente acerca da profícua relação entre cristologia e pneumatologia com base no conceito neotestamentário de Espírito de Jesus/Cristo. Essa reflexão se dá em duas etapas, uma bíblico-teológica e outra sistemático-teológica. Em um primeiro momento, o presente estudo busca explorar, em diálogo com a interpretação bíblica de James Dunn, os contornos do conceito Espírito de Jesus/Cristo no NT. Na segunda etapa, o estudo procura estabelecer um diálogo com aspectos da cristologia pneumatológica de Jürgen Moltmann e de Walter Kasper. A conclusão do estudo ressalta o potencial universalizante que a perspectiva pneumatológica traz para a compreensão cristológica.

**Palavras-chave:** Espírito de Jesus/Cristo. Cristologia. Pneumatologia.

## INTRODUÇÃO

O cenário teológico dos últimos anos tem sido marcado pela presença de várias propostas de cristologia pneumatológica. Traços dessa cristologia podem ser identificados no NT. Contudo, como Rosato (1977) ressalta, no período pós-apostólico, a cristologia pneumatológica foi fortemente associada com a cristologia ebionita, de matriz adocionista. Como reação, a teologia ortodoxa ocidental se firmou na cristologia do logos. A despeito de sua eficácia no relativo silenciamento de perspectivas cristológicas consideradas historicamente como heréticas, os efeitos negativos associados ao domínio da cristologia do logos articulada pela ortodoxia se evidenciam pelo limitado desenvolvimento da pneumatologia e pela modesta relação desta com a cristologia. No

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia Sistemática (Andrews University, EUA). Professor de Teologia Sistemática no UNASP, campus Engenheiro Coelho-SP. [adriani.milli@unasp.edu.br](mailto:adriani.milli@unasp.edu.br)



entanto, esforços contemporâneos têm buscando reparar essa brecha. Claunch (2017) sugere uma útil taxonomia de propostas selecionadas, agrupadas como modelos revisionistas e modelos trinitários. O modelo revisionista inclui formas de adocionismo moderno (James Dunn, Geoffrey Lampe, Paul Newman e Roger Haight), ao passo que o modelo trinitário se subdivide em ênfases na humanidade de Cristo (Gerald Hawthorne, Klaus Issler e Bruce Ware), ênfases na trindade imanente e no ecumenismo (Ralph Del Colle e Myk Habets) e, finalmente, ênfases na teologia global (Clark Pinnock e Amos Young).

No amplo contexto dessa enriquecedora discussão, a presente comunicação pretende explorar brevemente a expressão neotestamentária Espírito de Jesus/Cristo, enquanto proeminente conceito bíblico para a reflexão teológica da interface cristologia- pneumatologia. Essa sucinta empreitada se inicia com uma breve descrição das ocorrências dessa expressão dentro de suas respectivas narrativas no NT, em diálogo com a interpretação de James Dunn. O diálogo, no entanto, não procura avaliar sua posição revisionista, mas busca se apropriar de *insights* significativos de sua leitura bíblica acerca do Espírito de Jesus/Cristo. A seguir, há um breve diálogo com aspectos das propostas de cristologia pneumatológica delineadas por Jürgen Moltmann e Walter Kasper. À luz da taxonomia de Claunch (2017), eles se alinham aos modelos trinitários com ênfase no ecumenismo, à semelhança de Del Colle (1994) e Habets (2010), que interagem com Moltmann e Kasper em suas obras.

## 1. O ESPÍRITO DE JESUS/CRISTO NO NOVO TESTAMENTO

Adotando a sequência canônica do NT, a primeira referência ao Espírito de Jesus/Cristo ocorre em At 16,7. No contexto da narrativa da chamada segunda viagem missionária de Paulo (At 15,36-18,22), há um paralelismo entre as expressões “Espírito Santo” e “Espírito de Jesus” em At 16,6-7: “Paulo e Silas percorreram a Frígia e a região gálata, pois o *Espírito Santo os impedira* de anunciar a Palavra na Ásia. <sup>7</sup>Chegando aos limites da Mísia, eles tentaram ir para a Bitínia, mas o *Espírito de Jesus não lho permitiu*” (ênfase suprida).<sup>2</sup> De fato, o v. 7 parece especificar o que é dito no v. 6. Enquanto o v. 6 indica que Paulo e Silas não puderam pregar na Ásia, o v. 7 especifica que eles não tiveram

<sup>2</sup> Todas as referências bíblicas seguem a *Bíblia - Tradução Ecumênica*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

permissão para ir à Bitínia. Ao passo que no v. 6, o Espírito Santo foi agente que impediu essa pregação, o v. 7 especifica que este é o Espírito de Jesus. Nesse paralelismo, o Espírito Santo é chamado de Espírito de Jesus.

Nas cartas paulinas se encontra a maior concentração dessas expressões na Bíblia. Em Rm 8,9, cujo capítulo reúne o maior número de referências ao Espírito em Romanos, o apóstolo Paulo menciona o “Espírito de Cristo” em um contexto de contraste entre o domínio da carne que gera morte e o domínio do Espírito que produz vida (Rm 8,5-13). Nesse contexto, a vida sob o domínio do Espírito é descrita por meio de várias afirmações paralelas. “O Espírito de Deus habita” na pessoa que vive sob domínio do Espírito. Em outras palavras, essa pessoa “tem o Espírito de Cristo” (Rm 8,9). Para usar outra expressão paralela, “Cristo está” nessa pessoa (Rm 8,10). Desse modo, “Espírito de Deus”, Espírito de Cristo”, e “Cristo” são utilizados de forma intercambiável (DUNN, 1980, p. 145), em um contexto onde o Espírito habita no crente para gerar vida. Esse contexto também indica que a vida conduzida pelo Espírito faz da pessoa um filho de Deus via adoção (Rm 8,14-17). Por meio do Espírito, essas pessoas clamam a Deus: “*Abbá, Pai*” (Rm 8,15). A implicação dessa ideia de filiação é a noção de herança. “Esse Espírito é quem atesta ao nosso espírito que somos filhos de Deus. *Filhos, e portanto herdeiros*: herdeiros de Deus, co-herdeiros de Cristo” (Rm 8,16-17, ênfase suprida).

Os temas de filiação, adoção e herança são enfatizados também em Gl 4. Nesse capítulo, Paulo explica que a adoção ocorre com base no fato de que o Cristo encarnado pagou “a alforria daqueles que estão sujeitos à lei, *para que nos seja dado ser filhos adotivos*” (Gl 4,5, ênfase suprida). Nesse contexto de filiação via adoção por meio de Cristo, o autor ressalta que “Deus enviou aos nossos corações o Espírito do seu Filho, que clama *Abbá – Pai!*” (Gl 4,6). A similaridade da articulação desses conceitos em Gl 4 com Rm 8 é ainda mais nítida ao notarmos que a mesma relação entre filiação e herança é identificada em Gl 4:7: “como filho, também és herdeiro”. É interessante notar também que, à semelhança de Rm 8, a linguagem de Espírito de Cristo, isto é, o Espírito do filho, é usada para destacar a habitação do Espírito no crente, visto que ele é enviado “aos nossos corações” e clama, de nosso coração, *Abbá*. Se em Rm 8,15 os crentes clamam *Abbá* por meio do Espírito, em Gl 4,6 essa ideia é intensificada com a linguagem de que é o Espírito em nosso coração que exclama *Abbá*. Somos, portanto, movidos pelo Espírito no reconhecimento de nossa filiação divina.

Se em Romanos e Gálatas o Espírito de Cristo atua no interior das pessoas, a atuação desse Espírito em Fl 1,19 tem como foco específico a experiência do próprio Paulo, à semelhança de At 16,7. Mas se Atos destaca um impedimento divino para Paulo em termos do direcionamento do Espírito, Filipenses ressalta a confiança dele na atuação do Espírito a despeito dos impedimentos humanos que se impõem sobre Paulo no cárcere (Fl 1,13-14). Como Silva (2005, p. 70) e O'Brien (1991, p. 108-110) destacam, a certeza de sua salvação escatológica ou vindicação divina independia do veredicto de seu julgamento diante de César, que poderia resultar na sua sentença de morte ou em sua liberdade física imediata (Fl 1,19-21). Tal vindicação ou salvação resulta da "assistência do Espírito de Jesus Cristo" (Fl 1,19). O'Brien (1991, p. 111-112) indica que a expressão grega (τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ) pode ser traduzida como genitivo objetivo ou subjetivo, isto é, o Espírito em si mesmo é a própria assistência dada à Paulo (genitivo objetivo), ou o Espírito é aquele que fornece a assistência (genitivo subjetivo). O comentarista opta pelo genitivo subjetivo, explicando que essa opção é consistente com a promessa de Jesus de que o Espírito Santo agiria para habilitar seus seguidores a falarem de forma adequada diante de acusações e julgamento (cf. Mc 3,11; Mt 10,20; Lc 12:12), o que parece se encaixar bem com a situação de Paulo em Fp 1,19.

Finalmente, a última referência explícita ao Espírito de Cristo na sequência do cânon do NT se encontra em 1Pd 1,11. Nessa passagem, o Espírito que atuava nos profetas do AT é chamado, em retrospecto, de "Espírito de Cristo".

Em síntese, com base nessa breve descrição das referências explícitas ao Espírito de Cristo no NT, é possível notar que as expressões Espírito Santo e Espírito de Cristo são usadas de maneira intercambiável para expressar o direcionamento divino das ações da pregação apostólica (At 16,7). Há também uma expectativa de que o Espírito de Cristo ofereça auxílio ao apóstolo, habilitando-o a enfrentar acusações e julgamentos humanos (Fl 1,19). A expressão Espírito de Cristo é utilizada também, em retrospecto, para a atuação do Espírito nos profetas do AT. Na vida das pessoas, em contraste com a condição humana de morte e ausência de liberdade, a habitação do Espírito de Cristo no coração gera vida, filiação adotiva em relação a Deus e uma herança divina.

À luz dessa breve descrição, que diálogos podem ser esboçados com a interpretação de Dunn acerca do Espírito de Cristo no NT? Um aspecto frutí-

fero desse diálogo é que ele não se concentra nas cinco referências explícitas delineadas no presente estudo, mas procura observar o relacionamento do Espírito com Cristo de uma forma mais ampla no NT. A partir da narrativa de Lucas-Atos, Dunn (1980, p. 142) identifica três estágios desse relacionamento: (1) encarnação – a vida humana de Jesus Cristo foi criada pelo Espírito (Lc 1,35); (2) ministério – Jesus Cristo foi ungido, empoderado e inspirado pelo Espírito em sua vida e ministério terrestre (Lc 3,22; 4:18; At 10,38; 1,2; cf. Is 61,1; Mt 12,28); (3) exaltação – por ocasião de sua ascensão e exaltação à direita de Deus, Cristo passa a derramar o Espírito sobre as pessoas (At 2,33; cf. Jo 7,39; 15,26; 20,22; 1,33; Mt 3,11; Lc 3,16). Dunn (1980, p. 142, ênfase suprida) detecta na transição da etapa 2 para a 3 uma significativa inversão: “por conta de sua ressurreição e exaltação, Jesus, o *homem do Espírito* se torna *Senhor do Espírito*”.<sup>3</sup> Aquele que na etapa 2 recebeu o Espírito, na etapa 3 se torna doador do Espírito. Isso significa que, com o início da etapa 3, a experiência pneumatológica dos seres humanos é, de fato, uma experiência cristológica. Esse ponto nos leva ao segundo aspecto da contribuição de Dunn para a reflexão acerca do Espírito de Cristo, a saber, o conceito de experiência.

De acordo com Dunn (1997, p. 318, 322), a experiência das pessoas com Espírito de Cristo é a realização da experiência do Espírito escatológico anunciada pelos profetas do AT (cf. Ez 36,26; 37,14; Jl 2,28-29). No nível da experiência das pessoas, não há qualquer diferença entre o Espírito e Cristo. Isso significa que a experiência de Cristo nas pessoas é pneumatológica e que a experiência do Espírito nelas é cristológica. Dunn (1997, p. 319) indica que essa concepção de experiência é melhor detalhada pela ideia paulina de filiação, que estabelece a experiência de filiação a Deus como a marca do Espírito na vida da pessoa. A experiência de se clamar “*Abbá, Pai*”, movido pelo Espírito (Rm 8,15; Gl 4,6) é um reflexo da própria experiência de oração do Jesus terrestre em seu relacionamento com o Pai (Mc 14,36). Paulo parece ser intencional nessa replicação da experiência de Cristo na experiência das pessoas, visto que em sua ênfase na conexão entre herança e filiação ele ressalta que somos co-herdeiros com Cristo (Rm 8,17). Assim, a atividade do Espírito escatológico molda as pessoas a partir do arquétipo da própria experiência do Jesus terrestre, empoderado pelo Espírito, em seu relacionamento com Deus (DUNN, 1997, p. 320, 325). Nesse sentido, Dunn (1997, p. 320-321) conclui que as noções paulinas de desenvolvimento da “mente de Cristo” nas pessoas e da comunidade

<sup>3</sup> Todas as citações diretas de obras em inglês seguem tradução livre.

carismática enquanto “corpo de Cristo” (Ef 4,12) expressam a transformação do Espírito na vida das pessoas, para que elas se tornem semelhantes a Cristo. É preciso destacar, no entanto, que, para Dunn (1997, 322; 1980, p. 146-147), a ausência de distinção entre Cristo e o Espírito (o Espírito de Cristo) se dá no nível da experiência religiosa humana, de limitada percepção, e não no nível ontológico de Cristo e o Espírito. De fato, no nível da realidade, Dunn assume um relacionamento triangular da pessoa com o Espírito, o Pai e Cristo (DUNN 1997, p. 326).

## **2. UM BREVE DIÁLOGO COM AS CRISTOLOGIAS PNEUMATOLÓGICAS DE MOLTSMANN E KASPER**

A cristologia pneumatológica de Moltmann aparece tanto em sua obra cristológica *Caminho de Jesus (Der Weg Jesu Christi, 1989)* como em seu trabalho pneumatológico *O Espírito da Vida (Der Geist des Lebens, 1991)*. Em Kasper, a cristologia pneumatológica é particularmente delineada em sua obra cristológica *Jesus o Cristo (Jesus der Christus, 1974)*. Petriano (1998), em sua tese doutoral sobre a cristologia de Kasper, observa uma mudança metodológica que se evidencia pela carência de uma articulação de cristologia pneumatológica na obra posterior de Kasper, *O Deus de Jesus Cristo (Der Gott Jesu Christi, 1982)*. Sem entrar na discussão para avaliar se Petriano está correto em suas conclusões, vou me deter na obra *Jesus o Cristo* e ressaltar que, na introdução à segunda edição em inglês de 2011, Kasper (2011, p. xvi) reafirma que essa obra apresenta uma cristologia pneumatológica e ressalta a importância desse tipo de empreitada no sentido de destacar tanto a singularidade quanto a universalidade de Jesus Cristo. As afirmações mais explícitas desse tipo de cristologia aparecem no último capítulo, intitulado “Jesus Cristo: mediador entre Deus e homem.” É no conceito de mediação que a cristologia pneumatológica de Kasper é mais evidente. Ele critica as tendências de uniteralidade na encarnação metafísica que caracterizam a teologia escolástica e afirma a necessidade de uma pneumatologia da encarnação (KASPER, 2011, p. 238). Essa perspectiva pneumatológica é fundamental para a compreensão de que, “no Espírito, Jesus Cristo se torna o mediador universal da salvação” (KASPER, 2011, p. 240). Com sua ênfase nessa mediação universal, Kasper (2011, p. xvii) ressalta a grande

importância da cristologia pneumatológica para os diálogos inter-religioso e ecumênico, especialmente porque o Espírito de Cristo atua fora dos limites visíveis da igreja. Ademais, a cristologia pneumatológica rompe com uma eclesiologia hierárquica monolítica, abrindo espaço para a ação múltipla do Espírito.

Se as contribuições de Kasper para o presente estudo se evidenciam principalmente pelas noções de mediação universal, eclesiologia e diálogos inter-religioso e ecumênico, Moltmann, que também está interessado nesses diálogos, enfatiza especialmente a perspectiva escatológica da cristologia pneumatológica. Ao afirmar a importância de uma cristologia vista por lentes pneumatológicas, Moltmann (1992, p. 69) salienta que a pneumatologia conecta a cristologia com a escatologia. É a partir do princípio epistêmico da escatologia pneumatológica que toda a história de Cristo deve ser entendida em retrospecto, uma história que começa com o Espírito criativo da vida e que tem seu clímax na ressurreição, o símbolo escatológico por excelência (MOLTMANN, 1990). Por outro lado, essa escatologia pneumatológica criativa e transformacional não deve ser proclamada em tons de triunfalismo. Ao passo que o Espírito empodera Jesus (cf. Lc 4,1), este é “conduzido pelo Espírito ao deserto, para ser tentado” (Mt 4,1). O Espírito não faz de Jesus um “super homem”. A vitória do Cristo cheio do Espírito se dá por meio do sofrimento, e não pela força da tomada dos poderes econômicos, políticos e religiosos (MOLTMANN, 1990, p. 93). Portanto, a reflexão sobre o Espírito de Cristo não somente informa a cristologia de uma perspectiva escatológica/pneumatológica (transformacional), mas também informa a pneumatologia a partir de uma cristologia do sofrimento, produzindo uma pneumatologia *crucis*. “Se o Espírito se torna o Espírito de Jesus Cristo, então esse Espírito é também o Espírito da paixão e o Espírito do Crucificado” (MOLTMANN, 1992, p. 62).

## CONCLUSÃO

Os diálogos esboçados nesse estudo revelam a profunda riqueza das reflexões acerca da cristologia pneumatológica. Uma breve descrição das referências explícitas ao Espírito de Cristo no NT indica que, para usar a linguagem moltmanniana de leitura em retrospecto de epistemologia escatológica, esse

Espírito atuou nos profetas do AT (1 Pd 1,11), guiou os apóstolos do NT (At 16,7; Fp 1,19) e habita em nós (Rm 8,9; Gl 4,6). A compreensão dessa habitação é particularmente enriquecida pela discussão de Dunn mais ampla acerca da íntima relação de Cristo com o Espírito e a noção da experiência da filiação. Por sua vez, o diálogo com Moltmann contribui para a perspectiva escatológica da cristologia pneumatológica, bem como a sugestão de uma pneumatologia *crucis*. Finalmente, a discussão de Kasper acerca de uma mediação universal ressalta o forte potencial da cristologia pneumatológica para os diálogos inter-religioso e ecumênico. A presença e atuação universal do Espírito de Cristo é uma inesgotável fonte de reflexão e experiência.

## REFERÊNCIAS

CLAUNCH, Kyle D. *The Son and the Spirit: The Promise of Spirit Christology in Traditional Trinitarian and Christological Perspective*. **Ph.D. Dissertation**. Southern Baptist Theological Seminary, Louisville (USA), 2017.

DEL COLLE, Ralph. **Christ and the Spirit: Spirit-Christology in Trinitarian Perspective**. New York: Oxford University Press, 1994.

DUNN, James D. G. **Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation**. Philadelphia: Westminster Press, 1980.

DUNN, James D. G. **Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997.

HABETS, Myk. **The Anointed Son: A Trinitarian Spirit Christology**. Princeton Theological Monograph. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2010.

KASPER, Walter. **Jesus the Christ**. New edition. London: T&T Clark, 2011.

MOLTMANN, Jürgen. **The Spirit of Life: A Universal Affirmation**. Minneapolis, MN: Fortress, 1992.

MOLTMANN, Jürgen. **The Way of Jesus: Christology in Messianic Dimensions**. London: SCM Press, 1990.

O'BRIEN, Peter T. **The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text**. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991.

PETRIANO, Thomas. Spirit Christology or Son Christology? An Analysis of the Tension between the two in the Theology of Walter Kasper. **Ph.D. Dissertation**. Fordham University, New York (USA), 1998.

ROSATO, Philip J. Spirit Christology: Ambiguity and Promise. **Theological Studies**, Santa Clara, CA, vol. 38, n. 3, p. 423-449, 1977.

SILVA, Moisés. **Philippians**. 2 ed. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005.



# Graça e dança: movimentos do Espírito

Lúcia Pedrosa-Pádua<sup>1</sup>

## RESUMO

O estudo articula um tema clássico da teologia cristã, a *graça*, com a arte da *dança*. Objetiva explorar a hipótese de que experiências estéticas presentes nas religiões e nas diversas culturas devem ser inseridas no esforço de reflexão teológica, por serem privilegiadas realidades em que a redenção-humanização, oferecida por Deus, pode ser experienciada, manifestada e compartilhada. O pressuposto teológico é o evento da encarnação, pelo qual conhecemos a dinâmica encarnatória da ação divina em Jesus Cristo, que se realiza, por seu Espírito, a partir de dentro das relações humanas, da história, das culturas e do cosmos, transformando-os e suscitando novas realidades. A reflexão adentra os termos envolvidos na inter-relação entre *graça* e *dança*. São ressaltadas a dimensão original da *graça* enquanto a experiência mais simples e corporal do que é encantador, bem como o seu princípio de excesso – gratuidade, desmesura e não merecimento. Por sua vez, a *dança* se apresenta como experiência estética fascinante que, em si, evoca e provoca uma experiência intensa de enraizamento no mundo corpóreo, com todos os seus limites e opressões, e, ao mesmo tempo, de abertura dinâmica ao “encantamento” de Deus e ao êxtase.

**Palavras-chave:** Graça. Encarnação. Mística. Dança

## INTRODUÇÃO

A arte e o corpo ocupam espaços privilegiados na cultura pós-moderna. São buscadas e aneladas, envolvem sonhos e experiências de expressão,

---

<sup>1</sup> Lúcia Pedrosa-Pádua: Doutorou-se em teologia sistemática (PUC-Rio), onde atua como professora e pesquisadora nas áreas de Antropologia Teológica, Mariologia e Espiritualidade. Graduiu-se em teologia pelo CES-Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (Belo Horizonte) e em economia pela UFMG. Dedicou-se também ao trabalho comunitário-pastoral e coordena o Ataendi-Centro de Espiritualidade da Instituição Teresiana, dedicado à formação humana e cristã de leigos e leigas. Autora de várias obras, entre elas “Santa Teresa de Jesus. Mística e humanização” (Paulinas, 2015). Em 2015, recebeu o “Premio Internacional Santa Teresa y el diálogo interreligioso” (CITeS-Ávila) por ensaio sobre a Yoga de Sri Yukteswar e Paramahansa Yogananda em diálogo com a mística teresiana. A presente comunicação se insere no projeto *Mística, Corpo e Arte* desenvolvido pelo *Grupo Moradas de Estudos Místicos* (GP certificado CAPES). E-mail: [lpedrosa@puc-rio.br](mailto:lpedrosa@puc-rio.br)

superação e redenção. Por isso, exigem um esforço de reflexão e qualificação teológica.

O estudo visa articular um tema clássico da teologia cristã, a *graça*, com a arte da *dança*. Explora a hipótese de que experiências estéticas, presentes nas religiões e nas diversas culturas, são privilegiadas realidades em que a redenção-humanização, oferecida por Deus, pode ser experienciada, manifestada e compartilhada.

Para isso, partiremos da noção da *graça* para, em seguida, analisarmos aspectos da dança que se articulam com o estudo anterior. Veremos que o Espírito, no interior das relações humanas, a partir de dentro da história, das culturas e do cosmos, transforma e suscita novas realidades através de lugares clandestinos – a dança é um deles.

## **1 GRAÇA: ENCANTO E EXCESSO**

Encanto, benevolência, gratidão, misericórdia – a palavra *graça*, tal como é utilizada na linguagem cristã, envolve noções diferentes, mas entrelaçadas, para designar a realidade nova vinda de Deus. É neste entrelaçamento que a realidade da graça é oferecida e experimentada.

Na formação desta complexidade de sentidos da palavra *graça*, como em toda formação da linguagem, há uma origem poética que parte de uma experiência simples e corporal. Isto observou, com agudeza, o teólogo uruguaio J. L. Segundo (1977). Apenas posteriormente ela se aplica, por analogia, a uma qualidade espiritual. A experiência primeira, que está na origem da palavra *graça*, é a da graciosidade ou do encanto corporal.

Uma pessoa encantadora, ou graciosa, leva em si algo de jovial, ou infantil. As crianças são sempre “uma graça”! E os mais velhos são encantadores se revelam algo da juventude em seu interior. Se lhes falta esta jovialidade, o senso comum os chamará por outros adjetivos. Serão solenes ou nobres, mas não encantadores. O encanto não frequenta o mundo marcado pela rigidez e pela dureza. Não é encontrado na sujeição a regras, burocracias, papeladas e arquivos, sem abertura à criatividade ou ao futuro. Não há graciosidade naquele que

está enrijecido em seus hábitos. O encanto conota flexibilidade, jogo, agilidade, bom humor, abertura para a transformação e liberdade.

Encontramos *graça* onde abunda a vida e no que provém da abundância interior, não no que é escasso, medido, contado, discreto, opaco. Santa Teresa de Jesus, no século XVI, experimentava que Deus transbordava todas as medidas, é um Deus desmedido. Por isso, todas as imagens para falar dele lhe eram insuficientes, todas fracassavam e muito ainda ficava por dizer. Sem identificar-se com as coisas, Teresa via a revelação da grandeza de Deus nas criaturas. A natureza era para ela um livro dos seus mistérios: “em cada coisa que Deus criou há mais do que se entende, mesmo que seja uma formiguinha” (1995, p. 477: 4M2,2). Em sua experiência agradecida, a Santa viu a Deus como o Amante que se doa a si mesmo, com amor desbordante. Seus dons e sua misericórdia não podem ser calculados. Deus, afirmava Teresa, ama com uma “bondade tão plena” e uma “misericórdia tão sem limites” (1995, p. 442: 1M 1,3) que ultrapassa os desejos e a mentalidade. Segundo os símbolos teresianos presentes nos livros *Vida e Castelo Interior* (1995), Deus faz da pessoa humana um misterioso jardim, cheio de perfumes e flores, ou um luminoso castelo de cristal ou diamante.

No Evangelho de Lucas, Jesus ressalta a dimensão da *graça* como gratuidade nas relações. No Sermão da Montanha pergunta: “se amais os que vos amam, que gratidão mereceis?” e “se fazeis o bem aos que vo-lo fazem, que gratidão mereceis?” (Lc 6,32-33). Em nenhum caso há gratuidade – por isso nestes casos a gratidão não é devida, pois as relações são calculadas e previsíveis. Ao contrário, elas são chamadas a ser espontâneas, gratuitas e mesmo superabundantes. Através de Paulo nos chegou a utilização da palavra *graça* para designar a realidade nova trazida por Jesus ao mundo, pautada pela gratuidade de Deus. Por misericórdia Ele perdoa, chama, dá-se a si mesmo, concede uma nova vida e a impulsiona a um futuro novo (cf. Gl 1,15-16).

O sugestivo teólogo belga, A. Gesché, verá na ação de Deus – *graça* – um “princípio de excesso” (2005, p. 8). A proclamação do dom do amor de Deus – que suscita a fé e convida ao perdão, à confiança, à liberdade – exige que a vida seja compreendida sob a perspectiva de um excesso. Mas esta percepção pede uma conversão do olhar. Deus não se encontra no nível de nossas necessidades, do que nos é devido, das nossas justas razões ou mesmo da desforra de nossos ressentimentos. Ele não está no reino da lei, mas no reino da fé, no nível do

dom, da gratuidade absoluta, do desejo. Este excesso é o que dá sentido radical aos nossos sentidos particulares, ele é fundamento dos sentidos.

Como este excesso pode ser apreendido? Gesché (2005) sugere penetrar em espaços dinâmicos que abrem horizontes, remetem à alteridade. Dentre eles, estão a liberdade e o imaginário. A liberdade inventa e cria e é chamada à convivência com Deus e seu projeto divino de amor concreto. Junto com a identidade, é reconquistada no combate ao mal. A liberdade decide diante de possibilidades marcadas não apenas pelo racional, mas também pela vontade, pela emoção, pela invenção. Por sua vez, o imaginário é lugar em que é possível criar, inventar. Lugar de lendas, de mitos e de ficção, fonte quase inesgotável onde procuramos renovar o sentido ou os sentidos das coisas e da vida. Lugar que nos lê e onde nos lemos.

A reflexão de A. Gesché não seria possível se não levasse a sério o fato da encarnação-humanização de Deus em Jesus Cristo. Deus deseja entrar radicalmente na humanidade, na história e no destino do cosmos, fazendo-se um de nós. Neste fato, conhecemos a lógica de encarnação da *graça* de Deus, que traz ao mundo um excesso consolador. Assim sendo, Deus não é apreendido a partir de fora de nós, da história e do cosmos. Ao contrário, é nas realidades humanas, históricas e cósmicas que apreendemos o excesso divino: amor, misericórdia, flexibilidade, gratuidade, criatividade, liberdade. Deus é dinamismo e é movimento recriador. É *graça* encantadora, é excesso. Em nós, ele inaugura uma nova existência em *graça*. Nas palavras de Juan L. Segundo, Deus “confere o caráter do gratuito e do gracioso, encantador à existência profunda do homem” (1997, p.13). Para viver neste dinamismo, o ser humano possui o que procede da própria vida de Deus – o Espírito. Espírito que é o Espírito de Cristo, o grande vento divino que sopra em nós e nos conduz a um novo nascimento (cf. Jo 3,8. 3). Para isto, o Espírito abre em nós caminhos de transformação para viver, de fato, algo da liberdade e da gratuidade divinas, mesmo no coração das realidades que nos escravizam e esmagam (Gal 4,1-7).

## **2 A DANÇA COMO EXPERIÊNCIA DE GRACIOSIDADE E EXCESSO**

A dança é uma experiência estética fascinante que, em si, evoca e provo-

ca uma experiência intensa de enraizamento no mundo corpóreo e, ao mesmo tempo, de êxtase. De equilíbrio e de risco, de corpo e espírito.

Gumbrecht (2012) nos traz algumas caracterizações da dança a partir de Edwin Denby, importante crítico de dança do século XX. E. Denby via nela uma sequência de passos em que, a cada passo, se perde e se recupera o equilíbrio. Os movimentos da dança são antigravitacionais: se por um lado seguem as leis da gravidade, por outro são constantemente puxadas para cima, suspensos. Neste tipo de movimentação, viu, ainda, uma manifestação pré-humana, revelação do potencial arcaico do homem, uma solidariedade-continuidade com o movimento animal.

Além desta dinâmica, Denby observou algo importante: a dança amplia a graciosidade dos movimentos comuns – sem a cadência sonora – que podemos encontrar em muitos animais, crianças e mesmo adultos. A cadência sonora e o ritmo vigoroso criam um excesso de energia aos que a praticam e aos que a assistem. Esta força extra é como uma sensação de êxtase. Ela traz alegria e uma capacidade como que de extrair o melhor das pessoas, que voam como se fosse mágica, para além da consciência e da intencionalidade. Acertar um compasso ou uma série de ritmo complexo são experiências que demonstram esta excitação.

Estas caracterizações da dança mostram a policromia da experiência. Não se pode identificar a dança apenas com a estrutura do ritmo, ou da forma coreográfica que rege os movimentos dos dançarinos. Isto significaria ignorar o sentimento de êxtase e o ganho energético realizado pela dança. Sentimento de êxtase e de elevação não pode ser alcançado por meio desse movimento de entendimento.

Na dança ocorre um jogo de contrários, expressam-se desejos que vão do mais entranhável da terra – forte experiência corporal, concentração no corpo e no espaço – ao mais expansivo das possibilidades humanas – êxtase e elevação. Ao mesmo tempo, revelam-se sentimentos e realidades negativas que fazem o corpo contorcer-se, buscar ajuda e denunciar opressões. Manifesta-se o mundo não experienciado, porém desejado.

A experiência estética fascina por sua intensidade, e esta possui um componente de *epifania*. Gumbrecht (2010) observa que ela parece vir do nada. Mas, para surgir, exige uma dimensão espacial: os objetos e corpos que

se movimentam e suscitam a epifania. Exige algo sólido, terrenal, indicações concretas. Estas formas tão concretas se unem com sensações sinestésicas e com sentimentos polifônicos. A sensação de intensidade é epifânica também porque adquire características de evento: não sabemos se ou quando ocorrerá, não conhecemos por antecipação sua intensidade e, assim como surge, ela se desfaz. O fascínio da experiência estética se liga ao fato de ela nos ajudar a recuperar a dimensão espacial e a dimensão corpórea da nossa existência. Ela nos devolve a sensação de estar-no-mundo, de fazer parte de um mundo físico de coisas. Por ela, não perdemos a sensação da dimensão física de nossas vidas.

A dança é dotada de grande capacidade de provocar a sensação de intensidade. Nela, a dimensão de presença é predominante sobre a dimensão de sentido. Espaço, ritmo, corpo e alma, corpo e consciência – todos estão presentes, provocando a epifania de uma novidade inapreensível, porém intensa e que faz viver.

A dança se insere no espaço estético, lugar legítimo de experiência de Deus. Evidentemente, Deus transcendente não se apresenta como presença material para ser encontrado, tampouco como aquele a quem podemos chegar através de um ato de pensamento puro. Mas, na ordem histórica, pela lógica da encarnação-humanização – do Deus que se revela no homem Jesus de Nazaré –, que se une à lógica da criação e da revelação, ele se entrega *por* e *em* uma mediação. Neste sentido, podemos falar de lugares de epifania, ou lugares de visitação que somos chamados a frequentar. São os *espaços místicos*, ou espaços de transcendência (cf. PEDROSA-PÁDUA, 2013).

Espaço estético comum à humanidade, a dança é lugar de expressão, comunicação e desvelamento da própria pessoa a si mesma, em sua corporalidade e afetividade, de forma intensa e fugaz. Na experiência da intensidade da dança, observa Gumbrecht, enraizado em Heidegger, o ser profundo se revela fugazmente, ele “pisca”: “no piscar do Ser revela-se para Heidegger aquilo que ele chama de graciosidade: um mostrar-se e retrair-se do próprio Ser.” (2012, p. 121).

## CONCLUSÃO

A dança é uma arte de movimento, de encantamento, de gratuidade. Ela traz em si características da graça divina. Seria Deus um divino bailarino? Pela privilegiada experiência estética da dança é possível expressar o dinamismo do Espírito e apreender algo do encanto e da misericórdia de Deus. Ainda mais, é possível apreender a própria Presença misteriosa, intensa e “excessiva” do Deus que se revela doando-se, para transfigurar toda realidade.

Sim, a dança pode ser um caminho de vivência da gratuidade e do encantamento divinos e, ao mesmo tempo, um itinerário de consciência das dominações e violências a que a humanidade é submetida e de abertura de caminhos de liberdade, expressão criativa, respiração, glória. Nela, Deus “pisca” em seu encanto e excesso, que são poder libertador, em sua oferta de um futuro mais humano e livre.

## REFERÊNCIAS

- GESCHÉ, Adolphe. *Deus para pensar: O sentido*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- GUMBRECHT. Graciosidade e jogo: porque não é preciso entender a dança. In: *Graciosidade e estagnação: Ensaios escolhidos*. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2012, p. 108-110.
- GUMBRECHT, H.U. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2010.
- PEDROSA-PADUA, L. “Espaços de Deus: pistas teológicas para a busca e o encontro de Deus na sociedade plural”. In: OLIVEIRA, P. A. R.; De MORI, G. (orgs.). *Deus na sociedade plural: fé, símbolos, narrativas*. Belo Horizonte/São Paulo: SOTER/Paulinas, 2013, p. 21-46.
- SEGUNDO, J.L. *Graça e condição humana*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- TERESA DE JESUS. Castelo Interior. In: *Obras Completas*. [Frei Patricio Sciadini (coord.), texto estabelecido por Tomás ALVAREZ], São Paulo: Carmelitana/Loyola, 1995, p. 431-588.
- \_\_\_\_\_. Livro da Vida. In: *Obras Completas*. [Frei Patricio Sciadini (coord.), texto estabelecido por Tomás ALVAREZ], São Paulo: Carmelitana/Loyola, 1995, p. 19-291.

# Opção prévia fundamental e a ação de Deus: Uma palavra atualizada sobre a liberdade e a graça

Francisco Georgerlanio de Brito Felipe<sup>1</sup>

## RESUMO

Esta comunicação pretende tratar sobre a possibilidade de se falar da graça de Deus e da pessoa de Jesus Cristo, como vivente agraciado, no contexto reflexivo do pós-moderno. No sujeito desse nosso momento de agora, constata-se sua esquivia, peremptoriamente, a qualquer discurso heterônimo que não o tenha como protagonista principal. O reinado da autonomia se estende por toda parte. A liberdade do ser humano precede a toda assertiva de um discurso que queira encontrar ecos nas mentes e nos corações humanos. Como comunicar, então, em uma palavra mais coeva à razão contemporânea sobre a liberdade e a graça? Jesus, o homem da Galileia, pode ainda ser referencial exemplar da graça que atua na e pelo ser livre do homem? Enfim, tenta-se apresentar a graça não como concorrente da liberdade, senão como percursora do ser livre.

**Palavras-chave:** Pós-moderno. Graça. Liberdade. Linguagem. Jesus.

Ao anunciar o reinado de Deus e ao dizer que este Deus era seu Pai, Jesus quebrou o *establishment* justificador da ordem política, religiosa e social de sua época. Deus não pode desculpar à licenciosidade opressora de qualquer poder seja civil ou econômico seja político ou religioso (Cf.: FAUS, 2010, p. 109). “O novo Deus de Jesus, diante de toda outra ideia de Deus, é que não lhe serve de mediador o poder, mas o amor” (Cf.: *Idem*, 1981, p. 63). Os discípulos e os interlocutores de Jesus se surpreenderam diante dessa boa notícia. A autoridade de seu ensinamento causa admirarão nos seus discípulos e questionamento nos seus opositores (Cf.: Mt 7,28; Mc 1,21-22.27; Lc 4,32), embora ambos desejavam deprender de onde lhe vem esta autoridade para ensinar “con una especial libertad y una especial *autoridad*, que no consistían en dictar, sino en convencer; no en apelar a justificaciones externas (la ley, etc.), sino a la 1 Mestrando em Teologia Sistemática na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) em Belo Horizonte - MG. Bolsista Capes. E-mail: [pe\\_georgedebrito@hotmail.com](mailto:pe_georgedebrito@hotmail.com)



verdad misma de lo que decía” (Cf.: FAUS, 2010, p. 111).

A autoridade de Jesus não coarcta a liberdade. Antes, porém, pode se perceber perfeita harmonia entre uma e outra nas suas ações. Esse equilíbrio se nota na utilização do termo grego ‘*eksousía*’, o qual traz em seu bojo ambivalência semântica, ou seja, ora pode ser traduzido como autoridade, ora pode significar liberdade (Cf.: *Idem*). Ser livre é a ânsia da atual ‘modernidade moderna’ (Lima Vaz), enquanto que qualquer discurso sobre a autoridade é rechaçado. O homem, depois do limiar da iluminação da razão, recusa-se, categoricamente, a aceitar qualquer limitação de sua autonomia (liberdade) por algum discurso heteronômico (autoridade).

A sociedade pós-contemporânea anseia tem suspiros profundos pela liberdade. Os cidadãos desse nosso agora não se inclinam às ideologias partidárias, aos preceitos e aos dogmas religiosos e nem o Estado permitem tal exceção. Nota-se nas redes sociais quão grande número de usuários reivindicando seus direitos de serem livres para expressar suas opiniões, sua vida, sua escolha sexual. Embora não poucos esqueçam o outro lado do seu direito, ou seja, seu dever de respeito. Infere-se que o sonho de libertação no presente se faz para o *ego* e não liberdade do *ego*. Vive-se, então, em um estado de hipocrisia geral, isto é, pensa-se que se vive a liberdade. E cada um apregoa seu modo de existir como autêntico ser livre. Sair da caverna (Platão) e deixar o Egito (Moisés) são tarefas humanas feitas em comunhão com outrem, sem egocentrismos. O *ego*, entendido como egolatria e egoísmo, reconduz a outras cadeias bem mais fortes (Cf.: NOLAN, 2013, p. 256).

No instante hodierno, devido ao enorme bolor históricos das ditaduras na América Latina, das experiências traumáticas de totalitarismo na Europa e dos dissabores causado pelo comunismo, os homens e as mulheres de boa vontade resistem ao discurso de autoridade. Soa-lhes aos ouvidos que o primordial dever da autoridade é o cerceamento com o intrínseco direito de impor restrições. “Los hombres suelen ejercer la autoridad imponiendo; Jesús, no” (FAUS, 2010, p. 125). A autoridade para Jesus, porém, encontra o seu apogeu no serviço. Mas em nenhum instante ele define a autoridade como serviço, senão que se comporta “como aquele que serve” (Cf.: Lc 22,27). É primordial para ele deixar diante dos seus discípulos o como deve ser feito (Cf.: Jo 13,34), para que vendo fazer o Mestre e Senhor busquem seguir o seu exemplo (Cf.: Jo 13,15).

A comunidade dos discípulos de Jesus deve entender que em seu seio a autoridade tem que ser exercida como serviço. Para o autêntico cristão “a autoridade deixa de ser uma espécie de *sacramento* ou de *brilho sagrado* da divindade” (FAUS, 1981, p. 62). Deve-se ter em mente que os carismas de presidir (Cf.: Rm 12,8) e de governar (Cf.: 1Cor 12,28) listados pelo apóstolo Paulo seguem sempre os últimos lugares. Esse dado teológico (Cf.: FAUS, 1981, p. 62) denuncia e afere a fidelidade da Igreja aos ensinamentos de Jesus. Endeusar a autoridade eclesial é fazer um atroz retorno ao paganismo dos “imperadores romanos, dos faraós egípcios...” (Cf.: *Ibidem*). A autoridade na e da Igreja, contudo, deve consistir na atitude do Bom Pastor (Cf.: *Idem*, 2010, p. 116). Ele dá a vida pelas suas ovelhas (Cf.: Jo 10,11), resgata-as quando perdidas (Cf.: Mt 18,12; Lc 15,4), sem prejuízos das outras, e as livra dos perigos (Cf.: Jo 10,12-13). A autoridade para Jesus existe como serviço aos menos favorecidos (FAUS, 2010, p. 116).

A legitimidade da autoridade da Igreja está cravada na de Jesus e deve ser como a de seu Mestre: serviço. Ela está a serviço do Senhor, portanto, não acima dele (Cf.: Jo 13,16). E porque ele se antecipou no amor-serviço “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” (Cf.: EG). A autoridade da Igreja transmite e vive a liberdade de Cristo quando ela é capaz de entrar e acolher a vida cotidiana das pessoas, ao se fazer próxima e presente na vida delas, quando sabe se inclinar, porque Jesus se inclinou para lavar os pés dos seus discípulos, se humilha, pois seu Mestre foi humilhado e cuspidado, difamado e traído, quer dizer, assume a humanidade como quem toca a ferida – de onde saía - do seu Mestre (Cf.: *Ibidem*). Na sua liberdade irrestrita, destarte, Jesus amava tanto o mísero pecador quanto o opulento jovem rico (NOLAN, 2013, p. 253).

Nesses nossos dias atuais, no entanto, discorrer sobre a autoridade significa tirar qualquer possibilidade de liberdade. As duas se excluem mutuamente. Falar em senhor é recordar o servo, discorrer sobre a Paternidade divina é retroceder ao patriarcalismo em detrimento do feminino. A maneira como dizemos Deus e apresentamos o seu senhorio não desperta no homem nem na mulher o senso de liberdade (MOLTMANN, 2010, p. 102). Então, deve-se mudar a linguagem? “Não estaremos indo para a frente se nos limitarmos unicamente a evitar o abuso que se faz dos conceitos de ‘Senhor’ e de ‘domínio’, ou simples-

mente procurar redefini-los” (Cf.: *Ibidem*). Invade-nos a crescente suspeita para examinar, desde as fontes, a verdade da relação entre Criador e suas criaturas a fim de superarmos a ideia de disputa, oposição e subtração, por parte de Deus, da liberdade de seus seres criados, os humanos.

A economia da salvação manifesta a vontade de Deus como libertação e liberdade da escravidão. Para isso Deus retirou o povo de Israel do cativeiro do Egito. Ele não se agrada em enxergar a miséria, a opressão e a angústia, mas deixando sua habitação busca encontrar a humanidade para torna-la livre (Cf.: Ex 3,7-10; 20,2). O chamado de Deus é sempre para negar a negação que não permite aos homens serem libertos. Deus-lhes ainda o mundo e os fizera partícipes da criação. Toda ação do ser humano é continuidade de um desígnio de Deus. Antes de ser um determinismo, isso manifesta o movimento da graça no homem. A graça sustenta e estimula a realização plena da vida (Cf.: GOMES, 2007, p. 88). Liberdade e vontade divina não se opõem, muito menos se anulam reciprocamente, mas, como se percebeu acima, a vontade de Deus é que o homem e a mulher de todas as horas se completem. O *locus* da realização humana é a entrega de si no amor. Entregar-se ao amor é ser livre. E Deus é amor (Cf.: 1Jo 4,8).

A ação de Deus, diante disso, deve ser compreendida como disponibilidade (Cf.: FAUS, 1981, p. 60), uma vez que a palavra obediência está um tanto quanto obsoleta. A disponibilidade é por uma parte “*mais profunda* do que a mera execução do preceito (algo daquilo que procurava Santo Inácio quando falava de obediência ‘de juízo’)” (Cf.: *Ibidem*) e por outra parte se faz em “uma relação *mais ampla*: com todos e com Deus em quem todos estão e que é maior do que os superiores e ‘non tenetur sacramentis’ (não está ligada aos sacramentos), mas também não está ligada aos superiores.” (Cf.: *Idem*, p. 61). A liberdade disponível é aquela que age conforme a graça, quer dizer, coopera, como dizia Trento e os Reformadores, com a salvação ofertada, mas que exige por toda a parte uma resposta pessoal (Cf.: MIRANDA, 2011, p. 101). A livre autoridade de Deus exercida por Jesus não é primeira e única (Cf.: FAUS, 2010, p. 117). E o poder nesse mundo deve reverberar o modo como Deus age, sendo que a ninguém se autoriza a se apoderar da autoridade Deus, mesmo que seja para defende-Lo (Cf.: *Idem*, p. 118).

Para Faus a disponibilidade é, contudo, ‘obediência de juízo’ (Cf.: *Idem*,

p.61). Posto isso se pode voltar às origens a fim de se compreender bem mais que a autoridade não é óbice para a liberdade. Consoante a Sagrada Escritura “a primeira experiência que os homens fazem de Deus é a experiência de uma imensa libertação para a vida” (Cf.: MOLTSMANN, 2010, p. 101). A liberdade não é um recurso subjetivamente arbitrário. No seu íntimo subsiste a exigência de uma determinada dosagem de obediência (Cf.: BULTSMANN, 2003, p. 33). A interpelação para uma opção fundamental de vida de cada ser humano não aflo- ra do nada. Há sempre algo desde o seu exterior que a interpela, que a incita e a provoca. Quando Deus chama o homem o faz para o livrar das dependências do *ego*, liberta-o interiormente, mais ainda o entusiasma a dilacerar as cadeias mortuárias do poder econômico, político, cultural (Cf.: MOLTSMANN, 2010, p. 101), e da religião e de seus líderes opressores (Cf.: FAUS, 2010, p. 113).

O homem e a mulher, situados nesse nosso agora, só podem viver, autenticamente, a liberdade da fé quando esta traz em seu ventre a liberdade política (Cf.: MOLTSMANN, 2014, p. 390). A liberdade que a Tradição Escriturística entende não é alheia às circunstâncias de escravidão, de tirania ou submissão financeira a terceiros ou ao próprio Estado, não se coaduna a situações que visam ou causam desumanidade, que prive a liberdade individual. “A situação do Deus crucificado deixa claro que situações humanas onde não há liberdade, são círculos viciosos que devem ser quebrados” (Cf.: *Ibidem*). Dessa maneira, deve ser entendida a eleição do Antigo Israel. Precisa-se esquivá-la de qualquer sombra de privilégio e vantagem perante os outros povos. Ela é antes e prioritariamente, tanto à nação ou quanto ao indivíduo, uma tarefa e responsabilidade. “A eleição, sempre dom de Deus, solicita a resposta do povo ou da pessoa escolhida, exige fidelidade à tarefa que a eleição exige. E para permanecer na condição de eleito é indispensável a resposta contínua de obediência do homem” (Cf.: RUBIO, 2001, p. 138).

A verdadeira liberdade é a que não se subordina às incitações do momento, a que resiste à chamada e à opressão das motivações momentâneas. Isto somente é possível quando a conduta está determinada por um motivo que transcende o momento presente, isto é, por uma lei. A liberdade é obediência a uma lei cuja validade é reconhecida e aceita, uma lei que homem reconhece como a lei de seu próprio ser. Só uma lei que tenha sua origem e sua razão de ser no mais além, pode cumprir estas condições. Podemos lhe dar o nome de lei do espírito ou, em linguagem cristã, lei de Deus (Cf.:

A manifestação teofânica de Deus a Moisés no monte santo (Cf.: Ex 3,1-6), não obstante tudo isso, assegura-se ter como propósito fazê-lo reconhecer o Deus da liberdade e da libertação, o qual enxerga a miséria do povo, escuta as lamúrias de sofrimento por causa dos opressores (Cf.: Ex 3,7-8). Desde a bastante tempo que a Escritura nos apresenta Deus como o que faz seu povo livre *de* cadeias das corruptas senzalas da morte *para* a “liberdade da glória dos filhos de Deus” (Cf.: Rm 8,21). Diz-se, então, que o genuíno encontro e o autêntico permanecer com Deus é experimentar a liberdade (Cf.: MOLTSMANN, 2010, p. 105). Mas, infelizmente, parece que nem os cristãos nem judeus souberam (ou sabem) como expressar essa realidade tão cara à Bíblia (Cf.: *Ibidem*). A situação contemporânea da humanidade demanda urgente necessidade de se encontrar nova maneira de se falar da relação entre a graça e a liberdade, entre Deus e o homem, e, tanto ainda, como discorrer na modernidade sobre a autoridade e o livre agir (Cf.: GOMES, 2007, p. 89).

Sabe-se que a Escritura tem a sua validade enquanto experiências vividas, que os relatos ali colocados “tem autoridade enquanto revelam e comunicam sentido, sentido que eleva, cura e liberta as pessoas e cria paz” (Cf.: SCHILLEBEECKX, 1994, p. 274). Deixe-se entender bem isso. O homem não inventa sentido ou coloca sentido nas coisas. Ele se permite, contudo, que o sentido venha ao seu encontro. Então, o sentido se lhe presenteia consigo mesmo (dom autônomo, diz Schillebeeckx). Todavia, o sentido que nos vem acontece sempre em um contexto, na história e no mundo (Cf.: *Ibidem*). Entende-se, logo, que a liberdade é disponibilidade, em palavras outras, é “abertura para a verdade absoluta, para o amor absoluto, para a infinitude absoluta da vida humana na imediatez para com aquele que chamamos Deus” (Cf.: RAHNER, 1989, p. 466).

Jesus em sua vida conseguiu viver a total abertura e disponibilidade plena para a verdade e para o amor. E propôs este caminho aos seus discípulos. Ele conjugou na sua existência a autoridade e a liberdade. Uma e outra, nele, são a mesma e única coisa (Cf.: FAUS, 2010, p. 127). A sua autoridade brota de sua mais radical liberdade (Cf.: *Ibidem*). A atitude de Jesus era inesperada por-

que inconcebível às pessoas ao entorno dele, daí o susto delas. O Nazareno não se intimidava pelos gestos externos de reprovação, mesmo os de coerção, dos poderosos e dos representantes religiosos de seu tempo. Com a mesma força (*dynamis*) interior que despertava e fazia os seus milagres, Jesus agia. A autoridade de suas palavras estava intrínseca e explicitamente ligada à sua liberdade. Elas (as palavras) faziam frente ao mal (Cf.: *Ibidem*).

La *eksousía* se atribuye a Jesús unas veces en relación a la *verdad* de su palabra (Mt 7,29; Mc 1,22-27; Lc 4,32); otras veces em referencia a la libertad de su obrar (Mt 21,23.24.37; Mc 11,28.29.33; Lc 20,2.8); y otras veces en relación a su poder frente al demonio, el pecado o la enfermedad (Mt 9,8; Mc 2,10; Lc 4,32;5,24). Por eso, cuando los fariseos reclaman de Jesús una acreditación exterior de su autoridad, Jesús se niega, porque su actuación se legitima por la razón interior de su propia libertad (Cf.: *Idem*, p. 128).

Jesus adverte a seus discípulos (Cf.: Cf.: Lc 22,24-26) para não imitarem os poderes desse mundo, pois eles não provêm do verdadeiro exercício da liberdade. É-lhes, no entanto, inerente uma contrariedade, diz Faus. Ora, continua o teólogo, ao se nomearem de 'benfeitor' acabam por reconhecer que a autoridade se exerce autenticamente quando se faz serviço (Cf.: FAUS, 2010, p. 128). E que "*la verdadera libertad del hombre es la libertad para servir, y que en el servicio al hermano es donde coinciden autoridad y libertad*" (Cf.: *Ibidem*). Depreende-se, pelo avançado da reflexão, qual 'o poder' (*eksousía*) que Jesus cedeu aos seus apóstolos e sucessores. A autoridade e a liberdade dentro da comunidade eclesial devem ser vividas e executadas como fora a de Jesus: serviço. Qualquer outra configuração (*anatema sit!*) se constitui traição dos desígnios do divino salvador e se burla o ensino apostólico. "Su libertad e su autoridad [...] nos sirve de orientación en el camino que Él señala para nosotros" (Cf.: *Ibidem*).

## REFERÊNCIAS

A BÍBLIA de Jerusalém. 10.ed.rev. São Paulo: Paulus, 2001.

BULTMANN, Rudolf. *Jesus Cristo e a mitologia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

FAUS, J. Ig. González. *Acesso a Jesus: ensaio de teologia narrativa*. São Paulo: Loyola, 1981.

\_\_\_\_\_. *El rostro humano de Dios: de la revolución a la divindade de Jesus*. Santander: Sal Terrae, 2008.

\_\_\_\_\_. *Otro mundo es posible... desde Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2010.

FRANCISCO, Papa. *Evangelii Gaudium: Sobre o anúncio do evangelho*. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html). Acesso em 24 de maio de 2017. (EG).

GOMES, Paulo Roberto. *O Deus im-potente: o sofrimento e o mal em confronto com a Cruz*. São Paulo: Loyola, 2007.

MIRANDA, Mario de França. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*. São Paulo: Loyola, 2011.

NOLAN, Albert. *Jesus hoje: uma espiritualidade de liberdade radical*. São Paulo: Paulinas, 2013.

MOLTMANN, Jürgen. *O Espírito da vida: Uma pneumatologia integral*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. *O Deus crucificado: a cruz de Jesus como base e crítica da teologia cristã*. Santo André (SP): Academia Cristã, 2014.

SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana: revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1989.

RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001. (Coleção teologia sistemática).

## FT 12 - Reforma e ecumenismo: reflexões eclesiológicas e mudanças eclesiais



Cezário Picentocante



## Coordenadores:

Prof. Dr. Wolff – PUCPR/PR

Prof. Dr. Rudolf von Sinner – Faculdades EST/São Leopoldo/RS

Prof. Dr. David Mesquiati – Faculdade UNIDA/Vitória/ES

Prof. Dr. Martin Dietz – Faculdades EST/São Leopoldo/RS

**Ementa:** O objetivo deste Fórum Temático é refletir sobre a relação entre reformas eclesiais e o ecumenismo, no contexto dos 500 anos da Reforma de Lutero e ainda fazendo eco dos 50 anos do concílio Vaticano II. Enquanto realidades históricas, as igrejas passam por mudanças constantes, redimensionando seu pensar teológico, re-configurando sua organização estrutural e re-projetando suas práticas de missão. Não poucas vezes, as mudanças eclesiais ocasionam fechamento identitário. Por outras, constata-se também que elas podem favorecer os esforços pela busca da unidade cristã. A questão a aprofundar é o vínculo entre “reforma” e “ecumenismo”, analisando se as transformações nas igrejas as aproximam ou distanciam do movimento ecumênico no âmbito local, regional e mundial; se estabelecem processos de diálogo que busca convergências e consensos teológicos; se possibilitam a cooperação na missão e nas ações que visam uma sociedade melhor. É importante que os participantes do Fórum tragam seus aportes a partir da sua própria tradição teológica e eclesial, com um olhar especialmente voltado para as implicações das reformas eclesiais no movimento ecumênico local.

# Abertura do vaticano II à pluralidade eclesial e diversidade religiosa: avanços, retrocessos e desafios

Antônio Lopes Ribeiro<sup>1</sup>

## RESUMO

Em seu nascedouro, o cristianismo tinha tudo para ser uma religião aberta às outras crenças. Verificam-se em seu mito fundante exemplos absolutos de alteridade e de altruísmo. Mas logo nos primeiros séculos, os cristãos tiveram sua religião anexada ao Império Romano. O vislumbre de Constantino pelo cristianismo tinha motivos políticos: a unificação de seu Império. Essa experiência de união entre o poder divino e terreno levou o cristianismo a clericalizar-se e institucionalizar-se como Igreja Católica, sob o ideal da cristandade, inaugurando um longo período de fechamento aos pagãos e aos cismáticos, recrudescendo-se e engessando-se em torno de seus dogmas e doutrinas, sem qualquer possibilidade de diálogo, proclamando ao mundo que *extra ecclesiam nulla salus*. Com esta visão, como parte de uma cultura forte, a Ocidental, a Igreja espalhou-se pelo mundo, impondo-se como única e verdadeira religião, com graves consequências para as culturas com as quais entrou em contato, em seu processo de evangelização. De igual modo, fechou-se aos ideais da modernidade, os quais foram rigorosamente rejeitados. O catolicismo romano somente viria a abrir-se à possibilidade de diálogo com a cultura, com a pluralidade eclesial e às religiões não cristãs, com o aggiornamento interno promovido pelo Vaticano II. É sobre isso que trata este artigo, de analisar, por meio de uma pesquisa bibliográfica, as consequências dessa abertura, sobretudo para o ecumenismo e para o diálogo inter-religioso, no que se refere a avanços, retrocessos e desafios na reflexão teológica contemporânea.

**Palavras-chave:** aggiornamento, pluralismo religioso, diálogo ecumênico, diálogo inter-religioso

## INTRODUÇÃO

Em seu nascedouro, o cristianismo tinha tudo para ser uma religião

---

1 Doutor em Ciências da Religião (PUC-GO), professor da FATEO-DF; Pesquisador do GEPERCS UNEB-BA; Pós-doutorando pela PUC-PR. Email: [lopesribeiroa@gmail.com](mailto:lopesribeiroa@gmail.com).

aberta às outras crenças. Verificam-se em seu fundador exemplos absolutos de alteridade e de altruísmo. Mas logo nos primeiros séculos, os cristãos tiveram sua religião anexada ao Império Romano, em uma união entre o poder divino e terreno, que a levou a institucionalizar-se como Igreja, sob o regime da cristandade, dando início a um longo período de fechamento aos pagãos e aos cismáticos, recrudescendo-se e engessando-se em torno de dogmas e doutrinas, sem qualquer possibilidade de diálogo, proclamando ao mundo que *extra ecclesiam nulla salus*.

Com esta visão, a Igreja que se institucionalizou como católica, espalhou-se pelo mundo, impondo-se como única e verdadeira religião, com graves consequências para as culturas com as quais entrou em contato. Como vertente principal de um cristianismo cindido, o catolicismo romano somente viria a abrir-se à possibilidade de diálogo, com o Vaticano II. É sobre isso que trata este artigo, de analisar, por meio de uma pesquisa bibliográfica, as consequências dessa abertura, sobretudo para o ecumenismo e para o diálogo inter-religioso, no que se refere a avanços, retrocessos e desafios na reflexão teológica contemporânea.

## **1 ABERTURA DA IGREJA AO PLURALISMO E À DIVERSIDADE RELIGIOSA**

Num desembarque iniciado na Contra-Reforma, conforme Miranda (2005, p. 136), o catolicismo viria a descarregar oficialmente sua bagagem histórica da época da Cristandade, no Vaticano II. De fato, o passado histórico da Igreja está marcado não só pelas cruzadas e inquisições, mas, sobretudo, pela expansão da fé cristã, pela via da negação do outro, em um processo de deculturação, como se deu na América Latina e no Caribe, em que as religiões dos povos que aqui viviam há milhares de anos foram substituídas por um cristianismo hegemônico que se proclamava como única e verdadeira religião. O Vaticano II põe fim a um passado repleto de mal-entendidos, de desconfiança e de inimizades entre Igrejas cristãs. Como um *mea culpa*, a Igreja reconhece os erros do passado e se propõe a um aggiornamento, abrindo-se ao diálogo ecumênico e inter-religioso.

Pode-se afirmar que a entrada definitiva da Igreja católica para o mo-

vimento ecumênico, se deu com a promulgação do Decreto Unitatis Redintegratio, que evidencia a virada de página da Igreja que se abre ao diálogo com o diferente. Este documento consagra oficialmente, no Concílio Vaticano II, o desejo do papa João XXIII, de “reintegração da unidade entre todos os cristãos” (UR 1), reconhecendo que o movimento ecumênico foi suscitado pelo Espírito Santo, em campo não católico, do qual participam “os que invocam o Deus Trino e confessam a Jesus como Senhor e Salvador” (UR 1).<sup>2</sup>

O que é de essencial importância para a relação da Igreja católica com a pluralidade eclesial, é o reconhecimento por parte dos padres conciliares de haver sinais de salvação para além de suas paragens. São elementos ou bens que em seu conjunto edificam e vivificam a própria Igreja, sendo que “alguns e até muitos e muito importantes podem existir fora do âmbito da Igreja católica” (UR n. 3b). De igual modo, se reconhece que “não poucas ações sagradas da religião cristã”, celebradas por nossos irmãos separados, podem “produzir a vida da graça e devem mesmo ser tidas como aptas para abrir a porta à comunhão da salvação” (UR n. 3c). Em razão disso, as igrejas e comunidades separadas “de forma alguma estão despojadas de sentido e de significação no mistério da salvação”. E mais, “o Espírito de Cristo não recusa servir-se delas como de meios de salvação cuja virtude deriva da própria plenitude de graça e verdade confiada à Igreja católica” (UR n. 3d).

Essas afirmações desabilita, pelo menos em sentido literal, a afirmação de que *extra ecclesiam nula salus*. A exemplo do que já havia feito anteriormente o papa Pio IX, no século XIX, em relação aos não cristãos, o Vaticano II isenta de culpa aqueles que nascem nas comunidades cristãs e que “são instruídos na fé de Cristo”, não podendo os mesmos ser “acusados do pecado da separação”, razão pela qual “a Igreja católica os abraça com fraterna reverência e amor. Pois aqueles que creem em Cristo e foram devidamente batizados, estão em certa comunhão, embora não perfeita, com a Igreja católica” (UR n. 3a).

Com relação às religiões não cristãs, antes do Vaticano II, as mesmas eram vistas como realidades inferiores, repleta de falsidades e degenerações, que deveriam desaparecer para dar espaço à única verdade da fé cristã (MIRANDA, 2006). Hoje, a salvação dos não cristãos é vista sob uma nova perspectiva. A Lumen Gentium dirige um olhar positivo da Igreja, com relação aos não

2 Trata-se, conforme Barros (2004, p. 89), de uma fórmula própria da 3ª Assembleia Geral do CEI (ou CMI), realizada em Nova Delhi, em 1961 e que foi acolhida pelos padres conciliares, integrando-a ao texto do Unitatis Redintegratio.

cristãos. Afirma que os que ignoram sem culpa o Evangelho de Cristo e a sua Igreja, buscando, porém, a Deus com sinceridade no coração, e se esforçam por colocar em prática a sua vontade, sob a ação da graça, conforme os ditames da consciência, podem alcançar a salvação eterna (LG 16). De igual modo, a divina providência não nega os meios necessários para a salvação daqueles que, sem culpa, procuram, com o auxílio da graça, viver retamente, mesmo que ainda não tenham alcançado um conhecimento explícito de Deus (LG n. 16). Conforme o princípio da sementeira,<sup>3</sup> a Igreja considera tudo o que existe neles “de bom e de verdadeiro, como preparação ao Evangelho e como dom daquele que ilumina todo o homem para que afinal tenha a vida” (LG n. 16).

Assim, participam da salvação, a qual, conforme a *Gaudium et Spes*, não se limita somente aos cristãos, mas se estende a “todos os homens de boa vontade em cujos corações a graça opera de modo invisível”, vez que Cristo morreu por todos e uma só é a vocação última do homem, ou seja, divina. Em razão disto, os padres conciliares admitem que “o Espírito Santo oferece a todos a possibilidade de se associarem, de modo conhecido por Deus, a este mistério pascal” (GS 22), chamando todos os homens a Cristo, seja pelas sementes do Verbo, seja pela pregação do Evangelho (AG 15).

Por meio da declaração *Nostra Aetate*, o menor documento do Vaticano II, dedicado exclusivamente ao diálogo inter-religioso, a Igreja católica se refere de modo inclusivista às religiões não cristãs, as quais pretende conhecer, compreender e com elas dialogar e cooperar, num clima de respeito e de estima mútua, excluindo qualquer forma de discriminação (NA n. 5). O fundamento teológico para essa abertura está logo no início: De fato, todos os povos, constituem uma única comunidade. “Tem uma origem comum, uma vez que Deus fez todo o gênero humano habitar a face da terra. Tem igualmente um único fim comum, Deus, cuja Providência, testemunhos de bondade, e planos de salvação abarcam a todos” (NA n.1).

A Igreja vê com otimismo as religiões universalistas: o Hinduísmo, o Budismo, o Islamismo e o Judaísmo, reconhecendo que as mesmas se esforçam “por responder, de vários modos, à inquietação do coração humano, propondo caminhos, isto é, doutrinas e preceitos de vida, como também ritos sagrados”

---

<sup>3</sup> Ao evangelizar, a Igreja jamais age no vazio. “Antecede-lhe o Espírito Santo presente antes mesmo da ação evangelizadora da Igreja, como que preparando o campo para a sementeira” (MELO, 1996, p. 68). Esse princípio da sementeira das “sementes do Verbo” aponta para a ação do Espírito Santo em toda a humanidade, mesmo os nos não cristãos.

(NA 2). Desta forma, a Igreja católica não rejeita delas nada que seja verdadeiro e santo, considerando com sincero respeito seus modos de agir e viver, seus preceitos e doutrinas, como “um raio daquela Verdade que ilumina todos os homens” (NA 2). Em razão disso, exorta seus fiéis a que, com prudência e caridade, através “do diálogo e da colaboração com os membros das outras religiões”, dando testemunho cristão, não só reconheçam, mas também “conser- vem e façam progredir os bens espirituais, morais e os valores socioculturais que nelas se encontram” (NA 2).

## **2 DESDOBRAMENTOS DO VATICANO II: AVANÇOS, RETROCESSOS, DESAFIOS**

Como vimos, o Vaticano II produziu importantes documentos que abrem a Igreja católica a novos horizontes a serem contemplados, tanto no âmbito do cristianismo quanto no âmbito das religiões não cristãs. Ainda que não tenha conhecido os resultados do Concílio, o papa João XXIII exerceu forte influência em prol da causa ecumênica. Reconhecido como “o papa do ecumenismo”, um de seus objetivos ao convocar o Concílio, era o ecumenismo. Embora seus objetivos tenham sido atingidos, no entanto, nem tudo o que se decide em termos de Magistério da Igreja, tem a mesma receptividade entre os católicos.

O Decreto *Unitatis redintegratio* significou um grande avanço para a causa ecumênica, que finalmente passou a contar definitivamente com a adesão da Igreja católica, no sentido de se buscar a unidade entre os cristãos, para um testemunho conjunto, a fim de que o mundo creia (Jo 17,21); a *Nostra Aetate*, a *Lumen Gentium* e a *Gaudium et spes*, dentre outros documentos, repercutiram positivamente não só no âmbito do diálogo inter-religioso, como também para a Nova Evangelização, que tem como porta estandarte o papa João Paulo II, que passa a considerar o anúncio da Boa Nova a partir de uma pedagogia não mais da negação, mas da inclusão, que é a inculturação do Evangelho, valorizando a cultura e a religião do outro.

Antes de convocar o Concílio, o papa João XXIII instituiu o Secretariado para a Promoção da Unidade dos Cristãos, em 5 de junho de 1960, responsável por preparar o “esquema” conciliar sobre o Ecumenismo e por fornecer im-

portantes subsídios para a produção textual de todos os documentos com seu toque ecumênico (LIBÂNIO, 2005, p. 150). Após a realização do Concílio, esse Secretariado viria a ser confirmado e integrado definitivamente na estrutura da Cúria romana, elevando-se em 1988 a Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos, pela Constituição Apostólica Pastor Bonus, de João Paulo II, com o objetivo de aplicar-se ao empenho ecumênico, a fim de recompor a unidade entre os cristãos (PB 135).

A partir das bases lançadas pelo Vaticano II, à abertura da Igreja católica ao diálogo, no interior do Cristianismo e para além dele, é impossível não reconhecer a existência de uma consciência ecumênica na Igreja. Merece destaque as relações da Igreja católica com organismos ecumênicos, como o CMI e no caso do Brasil, com o CLAE, e em nível nacional, com o CONIC, com os quais mantem ativa a busca pela unidade e cooperação ecumênica. Com o CONIC, a Igreja católica organiza no Brasil a Campanha da Fraternidade Ecumênica, que acontece geralmente de cinco em cinco anos. Destacam-se também a discussão de temas importantes para a causa ecumênica, através das comissões de diálogo bilaterais e multilaterais, em nível regional, nacional e internacional, desenvolvidos com as instituições que abraçam a causa ecumênica (WOLFF, 2011).

Em termos de documentos pós-conciliares do magistério da Igreja, que registram avanços igualmente importantes para o movimento ecumênico, temos, além de Diálogo e Anúncio e Diretório Ecumênico, dentre outros, a Carta Encíclica *Ut Unum Sint* (1995), do papa João Paulo II, cujos avanços em relação ao Concílio são reconhecidos como “frutos do diálogo”, em que se valorizam os elementos comuns entre católicos e irmãos separados.

Considerado por Libânio (2005, p. 149) como “a pedra de toque da verdade de sua inteligência e da recepção”, só é possível interpretar e praticar corretamente o ecumenismo, conforme a mente dos padres conciliares, quem o faz à luz do espírito ecumênico. E isso exige uma conversão do coração e santidade de vida (UR 8). Nem sempre o que se decide no magistério da Igreja é aplicado na vida cotidiana de seus fiéis. Há fortes resistências à causa ecumênica, no âmbito de toda a Igreja, por posições excludentes arraigadas nos corações de muita gente. Conforme alerta Elias Wolff (2011), há sinais de recuo que se fazem sentir no comportamento da própria Igreja oficial, que podem colocar em evidência “o real compromisso ecumênico da Igreja católica”, com destaque

para alguns documentos da cúria romana, que pelo conteúdo e estilo provocaram um espírito de polêmica e animosidade entre as Igrejas, com graves consequências para as relações ecumênicas.

Sem dúvida, o maior retrocesso da Igreja católica, em relação ao movimento ecumênico e o diálogo com as religiões não cristãs, foi a publicação da *Dominus Iesus*. Na opinião de Libânio (2005, p. 155), essa declaração foi uma ducha de água fria para o ecumenismo e também para o diálogo inter-religioso. Apesar de se destinar aos fiéis católicos, a quem cabe interpretá-la e praticá-la, trata-se de um gesto que repercute negativamente no mundo midiático, “produzindo efeitos deletérios não previstos nem intencionados”. Conforme Faustino Teixeira (2002, p. 85), respira-se na *Dominus Iesus* “um temor generalizado face ao pluralismo de direito, do risco de ter de reconhecer que o outro, o diferente, possa partilhar um lugar equivalente no plano da salvação”. Em suma: a *Dominus Iesus* soa como um recuo ao espírito ecumênico que se formou a partir do Vaticano II.

Na concepção de Elias Wolff (2011), na realidade atual da Igreja católica torna-se um desafio a compreensão de que o Vaticano II seja um “ponto de partida” para a renovação em nível teológico e eclesial. Sugere como necessária a volta ao Concílio, mas para ir além do que se conseguiu até agora. Não há um espaço vazio entre o Concílio e os tempos de hoje, entende o autor. Esse intervalo de tempo “foi preenchido pelas relações entre as Igrejas, fecundas em seus resultados”. Mas é preciso ir além. Da parte da Igreja católica, conforme o autor, nem sempre há uma “sintonia entre o âmbito institucional e o teológico e pastoral sobre questões ecumênicas, entre lideranças eclesiais e as comunidades dos fiéis”. Isso, contudo, não significa que a Igreja católica tenha abandonado “o ideal da busca da unidade visível da Igreja”.

## **CONCLUSÃO**

A luta continua. A leitura dos sinais dos tempos aponta a direção na qual deve mover-se a ação ecumênica da Igreja: o pluralismo eclesial cada vez mais crescente, com a proliferação de igrejas, sobretudo no meio neopentecostal; as religiões não cristãs estão se espalhando por toda parte, havendo de se consi-



derar ainda o esoterismo, a nova era e outras crenças, que vem se despontando na atualidade; aqueles que se abdicam da fé cristã; e os agnósticos ou ateus (práticos e teóricos).

É preciso seguir adiante. O mundo clama por paz e as religiões devem dar sua resposta. Um bom caminho já foi percorrido, levando a uma real aproximação. Uma coisa é certa, retroceder, jamais. Concluimos com Congar (GIBELLINI, 2012, p. 211), conforme o qual dois caminhos ficam excluídos: “o do retorno dos cristãos não católicos ao rebanho da Igreja católica romana”, posição esta que seria indício de integrismo, “e o caminho do adiamento da unidade entre os cristãos para a escatologia, como milagre que Deus haverá de realizar no final dos tempos”. Isto significaria “uma fuga das tarefas históricas e também índice de pessimismo ecumênico”. Portanto, nem retorno ao redil romano e nem adiamento da unidade para a escatologia.

## REFERÊNCIAS

BARROS, Paulo César. A eclesiologia do Vaticano II e o ecumenismo: Ressonâncias eclesiológicas da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* no Decreto *Unitatis Redintegratio*. In: p. 77-104. BIZON, José; DRUBI, Rodrigo (Orgs.). *Unidade na diversidade*. São Paulo: Loyola, 2004.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. Tradução de João Paixão Netto. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

LIBÂNIO, J.B. *Concílio Vaticano II: Em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005.

MELO, Antônio Alves de. *A Evangelização no Brasil: Dimensões teológicas e desafios pastorais*. Roma: Gregorian Biblical BookShop, 1996.

MIRANDA, Mário de França. *Existência cristã hoje*. São Paulo: Loyola, 2005.

TEIXEIRA, Faustino. O desafio do mistério da alteridade. In: KONINGS, Johan (Orgs.). *Teologia e Pastoral: Homenagem ao Pe. Libânio*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 83-98.

WOLFF, Elias. *Revista Atualidade Teológica*. PUC-Rio/Brasil. Ano XV nº 39, setembro a dezembro/2011.

WOLFF, Elias. *Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanais, Nostra Aetate: textos e comentários*. São Paulo: Paulinas, 2012.

# Aspectos de uma espiritualidade luterana a partir do *magnificat* de Lutero

Ezequiel Hanke<sup>1</sup>

## RESUMO

O intento deste artigo é apresentar indicativos de como a interpretação de Lutero do Magnificat de Maria (Lucas 1,46b-55) pode contribuir para a análise o exercício de uma espiritualidade autenticamente luterana e de abertura ecumênica. A interpretação do Magnificat de Maria feita por Lutero recebeu ao longo das últimas décadas pouca atenção e menção por parte da pesquisa acadêmica. Há atualmente um movimento que busca evidenciar este escrito visando sua importância para a teologia luterana e o campo ecumênico na comemoração do jubileu dos 500 anos da reforma protestante. Ao referenciar o contexto histórico e teológico da obra de Lutero, pode-se verificar na realidade de poder e miséria de um povo a centralidade da espiritualidade e da experiência para a vivência da fé cristã. Dessa forma, no seu desenvolver, a presente análise retoma o princípio de Lutero da justificação por graça mediante a fé, tomando a vida de Maria como exemplo e expressão de humildade e de despojamento. Além de mostrar elementos centrais na interpretação de Lutero, o presente trabalho propõe uma forma de expressão e vivência a partir do Espírito Santo e uma possível contribuição para o atual diálogo ecumênico pelo viés da espiritualidade cristã.

**Palavras Chave:** 1. Espiritualidade; 2. Lutero; 3. Magnificat

*O significado da vida confere-nos um caráter específico que nos molda a maneira de estar no mundo*

J. Moltmann

## 1 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

A espiritualidade é sem dúvida um assunto importante a ser discutido e que merece atenção na campo da teologia. Num primeiro momento é preciso dizer que o conceito “espiritualidade” parece ser um termo vago e de pouca

---

<sup>1</sup> Doutorando em teologia pelo PPG da Faculdades EST, São Leopoldo, RS. (Bolsista CAPES). Contato: [ezehanke@yahoo.com.br](mailto:ezehanke@yahoo.com.br)

precisão. Por outro lado, definir o termo é tarefa fácil porque é tão amplo que qualquer tentativa de definição é acertada. Conforme André Droogers, “Definir espiritualidade ó como comer sopa com um garfo: a gente nunca termina e fica o tempo todo com fome.”<sup>2</sup>

Falar de espiritualidade, igualmente refere-se à um conjunto de fenômenos que definem o conceito. Ela expressa determinada experiência, atitudes, comportamentos e ao tratarmos de definir o conceito estamos falando de uma definição objetiva e racional. A dificuldade se dá em querer definir uma experiência que justamente é subjetiva, emocional, experiencial. Portanto, falar sobre o tema, conforme Droogers, é sempre algo como afirmava o poeta Carlos Drummond de Andrade: “É preciso fazer um poema sobre a Bahia... Mas eu nunca fui lá”.<sup>3</sup>

No senso comum, existem várias significações em relação ao tema, e que muitas vezes fazem parte de um sentido ou representação confusa e dualista. Por exemplo, a afirmação de que espiritualidade e engajamento sócio político se excluem, e que espiritualidade seria apenas um comportamento interior; algo individual e vertical, da relação do crente com Deus.

Uma outra forma de definição de espiritualidade no campo do senso comum está na pergunta pela qualidade da espiritualidade. Foi justamente essa, uma questão que motivou o professor Herman Brandt a escrever o livro “Espiritualidade: vivência da graça”. Na introdução Brandt relembra um Concílio Distrital na região do Vale dos Sinos em que um membro leigo da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil reivindica: “Em nossas comunidades deve haver mais espiritualidade!”. Quando questionado sobre o que entende por “espiritualidade”, respondeu:

Tomemos como exemplo a comunidade à qual eu pertencço. É uma comunidade grande, com muitos membros. Mas no culto – só alguns bancos ocupados! Com esse nosso culto tradicional nós não conseguimos mais atrair as pessoas para a igreja. A liturgia ninguém entende, esses hinos antigos ninguém canta. E não há contato entre o pastor e os membros da comunidade. Tudo é tão seco. Não há realmente vida na comunidade.<sup>4</sup>

---

2 DROOGERS, André. Espiritualidade: o problema da definição. *Estudos Teológicos*, Vol./No. 23/2, 1983, p. 111-128, à 112.

3 DROOGERS, 1983, p. 113.

4 BRANDT, Herman. Espiritualidade: vivência da graça. São Leopoldo: Sinodal, 2006, p. 9.

Em relação à declaração desta pessoa, pode-se afirmar que há um certo descontentamento em relação ao *status quo* daquela comunidade, e parece num primeiro momento a reivindicação por um discipulado mais autêntico e uma igreja mais avivada. Afinal, como se pode lidar adequadamente com um conceito de “espiritualidade”, ou reivindica “mais espiritualidade”?

Uma possível tentativa de definição de “espiritualidade” que nos serve aqui pode ser o que remonta ao adjetivo latino *spiritualis*, tradução de pneumáticos, (1 Co 2.14-3.3) que significa forma de viver a partir da fé. Na teologia protestante a palavra espiritualidade passou a estar mais presente a partir da V Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas, que aconteceu no ano de 1975 em Nairobi no Quênia. A mensagem de impacto para as igrejas foi: “ansiamos por uma nova espiritualidade que perpassasse nosso planejar, refletir e agir”<sup>5</sup>

Na presente comunicação iremos nos ocupar com a análise e verificação de alguns aspectos de uma espiritualidade autenticamente luterana a partir do escrito de Lutero sobre o *Magnificat* de Maria (Lucas 1,46b-55) cuja conclusão se deu sob asilo no castelo de Wartburgo no ano de 1521. O objetivo deste trabalho, conforme informamos no resumo, é destacar alguns elementos importantes para a interpretação do escrito de Lutero considerando o contexto histórico da época em que foi escrito, para então destacarmos alguns elementos que possam contribuir para o exercício de uma espiritualidade ecumênicamente luterana.

É preciso mencionar ainda que o escrito ou interpretação de Lutero recebeu poucas menções por parte da academia no contexto Latinoamericano. Ainda assim, destaco aqui a publicação de Walter Altmann, *Lutero e libertação* recentemente reeditado e revisado e que contribui de forma significativa para este debate. Também Herman Brandt em *Espiritualidade: vivência da graça* faz análise com referência explícita ao escrito de Lutero. Recentemente Ivoni Richter Reimer realizou pesquisa dedicando-se ao estudo do escrito de Lutero sobre *Magnificat* de Maria e sua contribuição para o mundo luterano apoiando-se também em publicações de outras teólogas, como por exemplo na teóloga luterana Wanda Deifeld.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> BUTZKE, Paulo A. Aspectos de uma espiritualidade luterana para nossos dias. *Estudos Teológicos*, v. 43, n. 2, 2003, p. 104-120, à 105.

<sup>6</sup> REIMER, Ivoni Richter. O magnificat de Lutero no magnificat de Maria. *Estudos da Religião*, v. 30, n. 02, maio-ago 2016, p. 41-69.

Por conta da situação política que Lutero enfrentava por volta do ano 1521 seu escrito teve de ser várias vezes interrompido. Eram tempos bastante conturbados e Lutero fora constantemente atacado também em função da recente divulgação de suas 95 teses em que enfatiza a sua grande descoberta da justificação por graça mediante a fé.

Em 1520 Lutero tinha sido notificado da bula *Exurge Domine* que o acusava de heresia. A mesma foi então queimada pelo próprio Lutero na Universidade de Wittemberg durante protestos contra a cúria da Igreja Católica. Ao não atender a ordem de Roma para que se retratasse sendo convocado para se apresentar na Dieta de Worms no mês de abril de 1521 em que também não abriu mão de suas convicções e descobertas teológicas. Em meio a ameaças, ao voltar de Worms foi então “sequestrado” por ordem do príncipe eleitor Frederico o Sábio e levado por suas tropas para Wartburgo. A partir de Worms, Lutero foi excomungado e destituído de seus direitos por conta dos seus “erros doutrinários” e suas obras foram proibidas. Inicia-se então todo processo da contra-reforma. No asilo é que conclui sua iniciada obra sobre o *Magnificat* de Maria.<sup>7</sup> Iremos analisar alguns aspectos da obra a seguir.

## **2 ASPECTOS HERMENÊUTICOS PARA UMA ANÁLISE DO *MAGNIFICAT***

Conforme Ebeling, Lutero chegou a abandonar paulatinamente o método hermenêutico herdado da Idade Média, de que todo texto deve ser investigado sob quatro aspectos, sendo estes: “o sentido literal, alegórico (= espiritual), tropológico (= parenético\moral) e anagógico (= escatológico)”<sup>8</sup> Passou a dedicar-se cada vez mais ao *sensus literalis* para acabar com quaisquer especulação. No *Magnificat*, Lutero dedicou-se atentamente para uma compreensão precisa dos termos no grego de forma que buscou distanciar-se em maior medida de uma compreensão mais alegórica, conforme também aponta Ebeling quando escreve acerca da diferença entre Lutero e Erasmo que se inclinava à herança

---

<sup>7</sup> DREHER, Martin. *História do Povo de Deus: uma leitura latino-americana*. São Leopoldo, 2013. p. 237-238.

<sup>8</sup> BRAKEMEIER, Gottfried. *Interpretação Evangélica da Bíblia a partir de Lutero: Reflexões em torno de Lutero*. Disponível em: <http://www.luteranos.com.br/textos/interpretacao-evangelica-da-biblia-a-partir-de-lutero> Acesso em junho de 2017.

alegórica presente em Orígenes.<sup>9</sup>

Lutero buscava foco para uma de suas descobertas de que a Escritura se interpreta a si mesma e por isso já não será mais necessário qualquer outro meio para a compreensão das Escrituras.<sup>10</sup> Com isto é possível afirmar que em Lutero tem-se a exegese toda articulada na compreensão e aplicação do princípio da Reforma *sola scriptura* que confere a autoridade para a Escritura e coloca Cristo como centro de sua interpretação. Para Lutero tudo o que promove a Cristo autoriza sua análise e torna-se critério para a interpretação.

Na introdução do Magnificat, Lutero referencia o seguinte: “Deus é um Senhor que não faz outra coisa do que engrandecer o que é humilde, de rebaixar o que é grande, de quebrar o que está feito e de refazer o que está quebrado”<sup>11</sup> Com isto, Lutero afirma que se quiser governar, o príncipe terá de seguir estas orientações do próprio Deus. Para entender o escrito, conforme Lutero,

...deve-se considerar que a altamente louvada virgem Maria fala de experiência própria, na qual ela foi iluminada e instruída pelo Espírito Santo. Pois ninguém é capaz de entender corretamente a Deus ou a palavra de Deus a não ser que o tenha do Espírito Santo; todavia, ninguém o pode ter do Espírito Santo se não o experimentar, sentir ou perceber. Nessa experiência o Espírito Santo ensina como em sua própria escola; fora dela nada se ensina além de palavras que buscam a aparência e conversa vazia. É este o caso da santa virgem. Depois de ter experimentado em sua própria pessoa que Deus realiza nela coisas tão grandes, apesar de ter sido nada, insignificante, pobre e desprezada, o Espírito Santo lhe ensina este rico conhecimento e sabedoria: que Deus é um Senhor que não faz outra coisa do que exaltar o que é humilde, de humilhar o que é elevado, em suma, de quebrar o que está feito e de refazer o que está quebrado. (...)<sup>12</sup>

Portanto, o Espírito Santo a partir do pensamento teológico de Lutero nos abre uma possibilidade para compreender a ação de Deus na vida humana e

---

9 EBELING, Gerhard. Hermeneutik. In: GALLING, Kurt. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 3. Aufl. Tübingen: Mohr, 1986. Band 3 p. 250-252.

10 ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo, SP: Ática, 1994. p. 105-106.

11 LUTERO, Martim. *Magnificat: o louvor de Maria*. São Leopoldo, RS: Sinodal, Aparecida, SP: Santuário, 2015, p. 13-16.

12 LUTERO, 2015, p. 13.

demonstra a ação de Deus que se dá a partir de baixo. Esta, todavia, considero a uma autêntica compreensão de Lutero que nos foca para realidades sociais, estruturas de poder e, sendo estes por vezes, aspectos que afastam da autêntica interpretação da Escritura. Nesse sentido, o que era mais importante para Lutero era muito além da humildade de Maria, a possibilidade da ação transformadora de Deus que viu a realidade concreta de uma mulher.

Além disso, o reformador constrói uma chave hermenêutica que considera a realidade social e as estruturas de poder existentes nas relações. Para isso é possível afirmar no Magnificat um excelente trabalho de investigação que contribui não apenas para a compreensão de especificidades do texto, de conceitos, mas também traz a tona toda realidade social econômica política e cultural da época.<sup>13</sup>

Outro fator importante a ser considerado nessa análise é o lugar da experiência, que Lutero considera fundamental para a compreensão do texto. Ao destacar de forma constante as palavras *psyché* e *pneuma* pode-se ver um esforço de Lutero para compreender o lugar da experiência para a teologia e interpretação bíblica.<sup>14</sup>

Lutero chega a destacar ainda que o próprio Magnificat é uma expressão de uma espiritualidade que não somente traz alegria, mas que aponta para a simplicidade e serenidade de Maria considerando nenhuma pessoa como inferior a si própria.<sup>15</sup> Espiritualidade jamais é um convite para a inércia, para a ingratidão ou indiferença, mas antes de tudo é o

Anunciar e conhecer a pura bondade de Deus. Pois deveríamos saber que Deus nos salva por pura bondade, sem qualquer merecimento por meio de obras. Também deveríamos fazer as obras sem buscar qualquer recompensa ou vantagem, por amor à pura bondade de Deus, e nada desejar senão a benevolência.<sup>16</sup>

Em suma, a espiritualidade que suscita a partir do Magnificat é uma espiritualidade autêntica que vive as dores deste mundo e precisa justamente

13 REIMER, 2016, p. 41-69, à 51 .

14 REIMER, 2006, p. 41-69, à 53.

15 LUTERO, 2015, p. 22

16 LUTERO, 2015, p. 28.

por isso confiar profundamente e piamente na misericórdia e na justiça de Deus. Com isso, Lutero mostra um outro jeito de viver a fé, com humildade, coragem e encorajamento para uma prática de misericórdia em relação as pessoas consideradas sem importância pela sociedade, desprezadas e nulas. No Magnificat vemos, uma mudança de mentalidade para novas relações de vida e comprometimento.

Ao final do escrito, Lutero recomenda ao príncipe João Frederico para que se coloque em oração diariamente a fim de que possa exercer um bom poder e autoridade, e que estas se deem em função do povo. E que seja este o único intento e objetivo!<sup>17</sup>

## **2 MARIA COMO EXEMPLO DE SER HUMANO QUE VIVE A JUSTIFICAÇÃO POR GRAÇA E FÉ**

Lutero tem por Maria alta consideração. Maria lhe é exemplo de vida e de fé. A ação de Deus em Maria representa alguém que se doa integralmente, de corpo e alma (e literalmente!) para a ação de Deus. Ao mesmo tempo não deixou de ser crítico ao afirmar que Deus baixou seus olhos para ela não por causa de sua virtude ou virgindade, mas justamente por conta da sua insignificância e humildade.

Por isso que atribui à Maria grande honra e louvor porque nela se pode afimar a experiência viva da graça de Deus. Insiste, portanto, na centralidade e soberania do agir de Deus também no agir por meio de Maria, pois, “Maria não quer que você venha a ela, mas que você encontre Deus através dela”.<sup>18</sup> E justamente por Maria ser considerada mãe de Deus não justifica que dela se faça

ídolo que possa conceder algo ou ajudar alguém, como acreditam alguns que clamam mais a ela do que a Deus e nela buscam refúgio. Maria nada dá, mas somente Deus [...] que é poderoso. [...] Maria não quer ser um ídolo. Ela nada faz. Deus é que faz todas as coisas. Devemos suplicar a ela para que, por amor a ela, Deus faça o que pedimos.<sup>19</sup>

---

17 LUTERO, 2015, p. 80.

18 LUTERO, 2015, p. 80.

19 LUTERO, 2015, p. 44-45.



Lutero ainda admira muito o fato de Maria ter continuado mulher pobre e cidadã entre as pessoas humildes. Esta é a graça de Deus que nela atua e transcende a qualquer época. A experiência, o cotidiano, as relações e o contexto estão presentes nesta análise que traz um Deus presente e que age em todos os tempos, exigindo despojamento e humildade.

Aqui pode-se enfatizar a perspectiva luterana e ecumênica: a alegria e o louvor de uma mulher em resposta a ação misericordiosa de Deus se expressa nas relações sociais em forma de serviço pró-ativo e profético a fim de que a presença de Deus é efetivamente uma presença misericordiosa e um convite para a vivência de uma vida justificada por graça e fé, que na prática é uma entrega total ao serviço – diaconia.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluo a presente comunicação em forma de teses que buscam ser um resumo propositivo da discussão apresentada:

1. Espiritualidade evangélica **não nega o mundo**: “Só os que amam a terra e Deus ao mesmo tempo podem crer no reino de Deus.” D. Bonhoeffer
2. A espiritualidade cristã **não é fuga do mundo**, porque está centrada na cruz e ressurreição de Cristo;
3. A espiritualidade luterana **valoriza os meios externos**, ou seja, a palavra em sua pregação pura e os sacramentos em sua administração correta a fim de se permanecer sob o **poder renovador do Espírito Santo**.
4. Espiritualidade é também a **compreensão do que é o sentido último da vida**. O significado da vida confere-nos um caráter específico que nos molda a maneira de estar no mundo. Entendemos a vida como doação, como graça e dependemos do Espírito vivificador;
5. A partir do *sola gratia*, espiritualidade evangélica **não é moralista ou legalista**; Não é um ideal a ser alcançado.

6. Maria é um **exemplo claro do Sacerdócio Geral de todas as pessoas crentes** e representa a quebra definitiva entre clero e leigos. Ela experimenta um Deus que por meio do Espírito Santo cria do nada e mantém na fé.

## REFERÊNCIAS

ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo, SP: Ática, 1994.

BRAKEMEIER, Gottfried. *Interpretação Evangélica da Bíblia a partir de Lutero: Reflexões em torno de Lutero*. Disponível em: <http://www.luteranos.com.br/textos/interpretacao-evangelica-da-biblia-a-partir-de-lutero> Acesso em junho de 2017.

BRANDT, Herman. *Espiritualidade: vivência da graça*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

BUTZKE, Paulo A. Aspectos de uma espiritualidade luterana para nossos dias. *Estudos Teológicos*, v. 43, n. 2, 2003, p. 104-120, à 105.

DEIFELD, Wanda. Maria – uma santa protestante. *Revista Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 46, v. 3, p. 119-134, 2003.

DREHER, Martin. *História do Povo de Deus: uma leitura latino-americana*. São Leopoldo, 2013.

DROOGERS, André. Espiritualidade: o problema da definição. *Estudos Teológicos*, Vol./No. 23/2, 1983, p. 111-128.

EBELING, Gerhard. Hermeneutik. In: GALLING, Kurt. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 3. Aufl. Tübingen: Mohr, 1986. Band 3 p. 250-252.

LUTERO, Martim. *Magnificat: o louvor de Maria*. São Leopoldo, RS: Sinodal, Aparecida, SP: Santuário, 2015.

REIMER, Ivoni Richter. O magnificat de Lutero no magnificat de Maria. *Estudos da Religião*, v. 30, n. 02, maio-ago 2016, p. 41-69.

# Nossa “escola comum”: a proposta ecumênica como ferramenta na Educação

*Carlos Barros Gonçalves<sup>1</sup>*

## RESUMO

O número de casos registrados e tipificados como crime de intolerância religiosa é crescente no país. Esse quadro é reflexo, sobretudo, de um belicoso mercado religioso. O espaço escolar (educação básica) não está alheio a esse cenário e são vários os casos de ações (inclusive institucionalizadas) que promoveram a violência simbólica e mesmo física para com expressões religiosas tidas como minoritárias, tais como as de matriz afro-brasileira, de matriz indígena ou ainda para com os sujeitos enquadrados como “sem religião” ou “ateus”. Tendo em vista esse contexto, e considerando o ecumenismo para além das institucionalidades cristãs, esse texto busca refletir sobre as possibilidades de instrumentalizar a proposta ecumênica no combate às intolerâncias religiosas no espaço geográfico escolar, tendo como horizonte a construção de uma “escola comum”; tarefa essa que pode começar nas igrejas, nas famílias, nas diferentes “culturas” que indiretamente compõem, formatam as escolas.

**Palavras chave:** escola; ecumenismo; educação.

## INTRODUÇÃO

As religiões e religiosidades estão presentes em toda a parte (e com grande vigor). “O sagrado está de volta”, diria o sociólogo Peter Berger ao questionar a crença no processo de secularização da sociedade e a progressiva redução da importância das religiosidades nas vidas dos indivíduos (BERGER, 1985). Essa profecia da “morte dos deuses” (parafrazeando o filósofo Friedrich Nietzsche) não parece plausível nesses tempos pós-modernos onde

[...] na realidade empiricamente acessível da vida humana hoje, temos uma abundância de deuses competindo pela atenção e lealdade das pessoas. [...] mais parece que o século XXI é marcado pelo poli-

---

<sup>1</sup> Doutor em história pela UFPR. Professor do curso de História da UFGD. Graduando em Teologia pela FTSA. carlosbarrosufgd@gmail.com

teísmo. É como se os muitos deuses da Antiguidade tivessem voltado para se vingar (BERGER, ZIJDERVELD, 2012, p. 1).

Essa forte presença do “sagrado” pode ser medido em dados como os do último censo sobre o cenário religioso brasileiro, publicado em 2012 com base em dados de 2010. Um retrato das religiões mundiais também foi publicado em 2012, num relatório do *Pew Research Center* intitulado *The Global Religious Landscape* (TEIXEIRA, 2013). Conforme esse relatório mais de 98% da população mundial se afiliava a alguma manifestação, expressão religiosa. No Brasil, os dados do último censo acrescentam, ou atestam ainda, a crescente pluralização do campo religioso, com destaque para o trânsito de adeptos entre instituições e crenças (*self service* do sagrado), com a provisoriedade da adesão e a dinâmica da privatização da prática religiosa. Tal como o censo anterior, apresentou-se um decréscimo do número de católicos e uma continuidade do crescimento dos evangélicos, seguido em ritmo menor pelos “sem religião” (TEIXEIRA, 2013).

No Brasil pouco mais de 90% da população se apresentou como afiliada a alguma expressão religiosa. Desse total, vale destacar a terceira posição, ocupada pelos que se declararam “sem religião” (8,4%), logo após os católicos (64,63%) e evangélicos (22,16%)<sup>2</sup>.

Nesse sentido, é que se reafirma a importância do estudo das manifestações religiosas para a compreensão da vida social, por meio de disciplinas como a História e a Teologia. Especificamente com relação aos estudos históricos são múltiplas as possibilidades de análises, de temáticas e de fontes a serem trabalhadas. Parte-se do pressuposto de que o estudo histórico das religiões e religiosidades, ao lançar luz a respeito da concretude cultural, portanto humana, das maneiras de crer e ser e estar no mundo, contemplando um contexto de diversidade cultural global contribui, por exemplo, para “repensar valores éticos e morais ocidentais e não ocidentais à luz de novos dilemas, tais como as violências de gênero, religiosas, étnicas e a discussão sobre o conceito de tolerância no âmbito religioso e secular” (BELLOTTI, 2011, p. 24).

Infelizmente, no quesito “intolerância religiosa”, o número de denúncias,

---

2 Sob o termo “sem religião” foram enquadrados aqueles que não possuem nenhum vínculo institucional ou de credo com alguma expressão religiosa, o que não significa, contudo, que não desenvolvam, cultivem uma prática espiritual. Foram anotados ainda a categoria dos que “não sabe(m)” (0,10%), “outras religiosidades” (0,01%) e “sem declaração” (0,02%). Os números das demais afiliações estão disponíveis *on line* na página do IBGE.

segundo dados da Secretaria de Direitos Humanos do Ministério da Justiça, aumentou cerca de 3.706% nos últimos cinco anos. Entre janeiro e setembro de 2016 foram registradas 300 denúncias pelo Disque 100; na comparação com o mesmo período de 2015, quando foram registrados 146 casos, houve um aumento de 105%<sup>3</sup>. Dos casos denunciados, mais de 70% foram contra expressões religiosas afro-brasileiras. Trata-se, portanto, de um debate necessário e urgente. Iniciativas como a escolha do tema “caminhos para combater a intolerância religiosa no Brasil” para a redação do último Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) são importantes para demarcar essa urgência<sup>4</sup>.

E as escolas de ensino básico não estão alheias a esse cenário, pelo contrário, o espaço escolar é reflexo dessa “cultura” mais ampla; a escola é um caldeirão de culturas. Nela convivem pensamentos, culturas, identidades diversificadas. É, assim, grupo social interativo e perpassado por diferenças. Espaço, portanto, de relações de poder.

O debate a respeito da diversidade religiosa, do combate às formas de discriminação deveria ser objeto da disciplina de Ensino Religioso, matéria facultativa e de deliberação estadual e municipal. Contudo, na última versão da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) do Ministério da Educação (MEC), essa matéria foi dispensada. Uma ação, sem dúvida, enfraquecedora, aos esforços dos poucos profissionais, entidades, que defendem a oferecimento dessa disciplina numa perspectiva inclusiva, pautada pelo respeito à liberdade e à alteridade religiosa.

O título “nossa escola comum”, considera essa multiplicidade de “pequenos mundos” em convívio, não raro conflituoso, nas escolas. Cabe frisar os dados mencionados que o último censo do IBGE aponta: o da individualidade das crenças em contraponto a uma identificação rígida, fixa a uma institucionalidade. Nesse sentido, a ideia de “ecumenismo” que apresento é bastante ampla e inclui não somente a busca unidade cristã, que é o elemento motivador, fundante do princípio ecumênico, mas também todos os esforços de promoção da

---

<sup>3</sup> O Disque 100 é o principal canal da Ouvidoria de Direitos Humanos e que passou a registrar esse tipo de denúncia a partir de 2011.

<sup>4</sup> Em janeiro de 2016, após uma série de ataques a terreiros e templos de cultos afro-brasileiros, foi criada a primeira delegacia especializada no combate aos crimes de intolerância religiosa no Distrito Federal. A entidade passou a funcionar de forma semelhante a outras três congêneres, até então existentes em Mato Grosso, Pará e Piauí. Conforme dados apresentados no Congresso Internacional da Associação Brasileira de História das Religiões (2016), os estados com a maior quantidade de registro de crimes de intolerância religiosa, em 2015, foram: São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Bahia e Rio Grande do Sul.

vida e da justiça, e as aproximações de diferentes pessoas e grupos de religiões distintas.

## 1 A “ASSEMBLEIA” DE DEUS NO ESTÁDIO DOURADENSE

No último dia 25 de maio a cidade de Dourados, estado de Mato Grosso do Sul, foi palco de um megaevento que gerou muita polêmica, dentro e fora do Estado, e tomou as redes virtuais e alguns canais de televisão. A Promotoria da Criança e do Adolescente da cidade enviou uma intimação a todos os pais de alunos matriculados na rede pública municipal de educação básica, convocando-os a participar de uma reunião no estádio de futebol local para tratar de temas como a violência e a evasão escolar. Os pais ou responsáveis que não comparecessem estariam sujeitos à multa de 1 a 20 salários mínimos.

No encontro o promotor de justiça Sérgio Harfouche apresentou às milhares de pessoas presentes no estádio, entre elas professores e diretores de escolas públicas devidamente “convidados”, o projeto que ficou conhecido como “Lei Harfouche” – referência ao próprio nome do promotor – e que, em resumo, previa a adoção “punições” pelas escolas a alunos considerados “indisciplinados” ou que apresentassem conduta inadequada. As tais punições vão desde advertências escritas, suspensões – e aqui a maior polêmica – atos reparativos de possíveis danos causados ao patrimônio, como pintura de muros, paredes – casos de escritas não autorizadas – lavagem dos banheiros, do pátio; ou seja, que os alunos fossem obrigados, juntamente com o acompanhamento dos pais, a reparar, em igual medida, possíveis danos causados à escola.

Nessa reunião, chamada de “assembleia” pelo referido promotor, duas grandes temáticas foram motivadoras de polêmicas: o debate sobre a questão da identidade de gênero e a atitude “religiosa” do promotor durante a reunião que durante a exposição do projeto pareceu realizar uma espécie de “pregação religiosa cristã” contra “bruxaria, macumbaria”, “potestades”<sup>5</sup>. As falas do promotor causaram estranheza e desconforto em muitos dos presentes, sobretudo os não cristãos; mas também provocou reações favoráveis a esse tom de exposição. Os meios de comunicação local, sobretudo as redes sociais, foram

<sup>5</sup> No canal *Youtube* é possível encontrar trechos da apresentação no estádio, bem como reportagens e comentários sobre a polêmica suscitada a partir de então.

palco de intensos debates nos dias seguintes à “assembleia”. Os canais dividiram-se entre apoiadores e contrários à Lei Harfouche<sup>6</sup>.

O objeto aqui, nesse momento, não é sobre a viabilidade, plausibilidade do referido projeto, mas a presença, ou o crescimento de ideias conversionistas, proselitistas nos espaços escolares, ou nos que indiretamente a ele se referem e de como uma perspectiva ecumênica pode contribuir para o convívio respeitoso entre sujeitos com perspectivas religiosas distintas.

## **1.2 – A PROFESSORA E O ATEU, A MENINA E O CONTRAEGUM, A POMBA-GIRA E A DIRETORA**

Em fins de março de 2012, numa escola estadual da cidade de Mirai, Minas Gerais, uma professora de Geografia teria iniciado sua aula com uma oração. Ao notar o silêncio de um aluno “ateu” de 17 anos, teria dirigido a ele as palavras: “um jovem que não tem Deus no coração nunca vai ser nada na vida”. O jovem teria se irritado e questionado a docente quanto à sua admoestação; houve discussão e o caso foi levado à direção da escola. Antes, porém, o aluno gravou parte da oração “do pai nosso” e postou no canal *Youtube* sobre o título *Bullyng e intolerância religiosa*. Nesse vídeo é possível ouvir parte da oração “livrai-nos do ‘nome do aluno’”.

Mês de fevereiro de 2015, numa escola particular da zona oeste do Rio de Janeiro, uma aluna de 11 anos que cursava o 6º ano, acusou uma professora de tê-la constrangido, proibindo-a de usar um adereço de palha no antebraço, objeto usado no candomblé com o nome de “contraegum”.

Novembro de 2016, na cidade de Ananindeua, no Pará, numa escola pública alguns alunos foram proibidos de apresentarem um trabalho sobre a “pomba-gira” uma entidade da “macumba” e que não “era de Deus”, nas palavras da diretora do Centro de Educação Trindade. Nesse episódio o grupo de alunos também gravou um vídeo e publicou no canal *Youtube*. A servidora em questão está sendo processada por intolerância religiosa.

---

<sup>6</sup> O sindicato local dos professores municipais divulgou nota contrária; na Assembleia Legislativa Estadual houve tumulto entre deputados ao debater a viabilidade do projeto; a seção local da Ordem dos Advogados também demonstrou preocupação, além de outras entidades que se manifestaram contrárias.

Esses foram apenas casos ilustrativos de como o ambiente escolar pode ser extremamente violento, intolerante para com expressões religiosas que não a predominante, ou seja, a cristã. Os casos acima são reflexos, como afirmado anteriormente, do campo religioso brasileiro, caracterizado por intensa concorrência religiosa, no qual os grupos aprimoram suas estratégias de conquista de espaços e de fiéis e no qual a violência simbólica – e em alguns casos física – faz parte das estratégias de conquista.

No âmbito cristão, o discurso da conquista de almas, ou de salvação do “mundo”, espaço esse caracterizado pela disputa do bem contra o mal (Deus e o Diabo), embora seja uma roupagem mais explícita das chamadas igrejas neopentecostais, também está presente em outras vertentes do chamado mundo evangélico brasileiro, emoldurando discursos conversionistas e de negação da pluralidade que caracteriza nossa sociedade. Dessa realidade, as escolas e seus diversos sujeitos, os alunos e funcionários, não estão alheios. No âmbito católico, da mesma forma, em polêmicas que envolvem questões sobre aborto, concepção de família, sexualidade entre outros.

### **1.3 – RE-FORMULANDO O ECUMENISMO**

No ensejo dos 500 anos da Reforma Protestante, e considerando “as religiões em reforma” – tema do congresso da SOTER 2017 – cabe apontar também a necessidade de re-formular, ou re-forçar, uma ideia de ecumenismo mais ampla. Vencer um enquadramento de “diálogo religioso/inter-religioso” ou de “ecumenismo” como busca pela unidade das igrejas cristãs. Em contraponto a essa complexa e beligerante realidade brasileira, que não é exclusividade de uma igreja ou religião, mas “faz parte da vida”, há também ações positivas, de lutas por direitos de cidadania, de unidade religiosa e comunhão humana “igualmente ecumênica” (CUNHA, RIBEIRO, 2013, p. 33).

No âmbito cristão, os imperativos bíblicos desafiam as comunidades à *oikumene*, ao contato, à abertura o outro, ao diferente, ao alargamento de horizontes, a uma mentalidade aberta e plural. Assim, o ecumenismo pode ser pensado como a soma dos “esforços de promoção da vida e da justiça, e as aproximações de diferentes pessoas e grupos de religiões distintas” (CUNHA, RIBEI-



RO, 2013, p. 33). Eis um grande desafio para a eclesiologia e a teologia cristã: renunciar a qualquer centralidade ao pensar a construção da “casa comum”. É “preciso superar uma visão institucionalista de ecumenismo. São pessoas, com suas múltiplas faces que, em tese, fazem o ecumenismo, não o protocolo das instituições” (ROTTERDAN, 2017).

Se no âmbito das instituições é preciso re-formular a base para a “casa comum”, como, então, pensar uma “escola comum”? Desafio ainda maior. Algumas pequenas sugestões: a) comprometimento de lideranças eclesiais, ou comunitárias, no debate sobre a necessidade da convivência plural nas escolas, com alunos e profissionais da educação; b) o envolvimento dos profissionais da educação (independente da área de atuação) com essa agenda – e por que não a partir, motivados pelas igrejas?; c) o apoio/atuação de grupos ecumênicos, como o CEBI (Centro de Estudos Bíblicos); d) a vigilância e o combate a qualquer ação institucionalizada de imposição, ou favorecimento, de uma crença religiosa única nos espaços escolares. Pequenas sugestões diante de um país enorme, diversificado culturalmente e com escolas assim também caracterizadas.

São sugestões pensadas a partir do âmbito cristão e, por isso, a título de conclusão provisória (considerando ainda o propósito do FT “Reforma e ecumenismo: reflexões eclesiológicas e mudanças sociais”) cabe dizer que é preciso caminhar em direção a uma eclesiologia dialógica; repensar o “ser igreja” e o reformar-se das mentalidades na busca da convivência plural, da pluralidade...

## **CONCLUSÃO**

Para finalizar, um trecho também do livro “O rosto ecumênico de Deus”, citado acima:

O ecumenismo é muito mais que reunir pessoas de diferentes igrejas ou religiões. Ele começa no chão da vida, quando um irmão ouve o outro irmão, quando há diálogo e respeito; quando a diversidade de ideias, de formas de viver e de agir são acolhidas; quando todos têm oportunidades, espaço de expressão, de serviço e de ação política. Isso significa que mesmo em uma comunidade onde todos são parte da mesma confissão ou religião, pode haver ecumenismo. Trata-se do evangélico desafio da formação de uma mentalidade ecumênica e plural (CUNHA; RIBEIRO, 2013, p. 35).

Considero o ecumenismo, o ecumênico como termos que carregam algo de utópico. Quando penso assim, para não desmotivar, apelo para as palavras do cineasta argentino Fernando Birri e que ganharam fama na voz do jornalista e escritor uruguaio Eduardo Galeano (amante do futebol assim como eu): “A utopia está lá no horizonte. Me aproximo dois passos, ela se afasta dois passos. Caminho dez passos e o horizonte corre dez passos. Por mais que eu caminhe, jamais a alcançarei. Boa pergunta não? Afinal, para que serve? Serve para isso: para que eu não deixe de caminhar”<sup>7</sup>.

## REFERÊNCIAS

BELLOTTI, Karina Kosicki. História das religiões: conceitos e debates na era contemporânea. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 55, p. 13-42, jul./dez. 2011.

BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985.

BERGER, Peter; ZIJDERVELD, Anton. *Em favor da dúvida: como ter convicções sem se tornar um fanático*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

CUNHA, Magali; RIBEIRO, Cláudio. *O rosto ecumênico de Deus: reflexões sobre ecumenismo e paz*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

ROTTERDAN, Sandson. Repensando ecumenismo. Disponível em: <https://revistasenso.com.br/2017/07/31/re-pensando-ecumenismo/>. Acesso em: 5 ago. 2017.

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

---

<sup>7</sup> Comentário disponível em: <http://www.contiouttra.com/para-que-serve-utopia-eduardo-galeano/>

# O pensamento mariológico de Martim Lutero no comentário ao magnificat

Thiago Vieira Nogueira<sup>1</sup>

## RESUMO

O presente artigo tem por objetivo analisar o pensamento mariológico de Martim Lutero em seu comentário ao Magnificat de Lc 1,46-55. Excomungado pela Igreja e conturbado pelas perseguições que sofrera, Lutero encontrou consolo e esperança frente às intempéries ocasionadas pela publicação de suas 95 teses nas palavras da “doce mãe de Deus”. Ao apresentar Maria como modelo de vida cristã, fé e esperança em Deus e gratuidade do agir divino, o reformador, remetendo seu escrito ao príncipe João Frederico, propõe a mãe de Jesus como paradigma de uma atitude ética, particularmente para os governantes. Criticando as estruturas políticas, econômicas, sociais e religiosas de seu tempo, Lutero indica Maria como mulher que não engrateceu a si mesma, tampouco buscou prestígio e honra por ter sido agraciada por Deus. Desse modo, o artigo analisa a bibliografia do reformador, contextualizando seu pensamento a partir da conjuntura do século XVI; reflete as considerações éticas-cristãs apontadas por Lutero como modo correto de governar; explora a teologia mariana do autor que, evidencia em Maria, características essenciais para a formação não somente dos príncipes, mas também dos cristãos.

**Palavras-chaves:** Mariologia; Lutero; Magnificat.

## INTRODUÇÃO

Durante muito tempo na história da Igreja, a figura de Martim Lutero carregou consigo o estereótipo do monge rebelde, excomungado por suas he-

<sup>1</sup> Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná com pesquisa “A mariologia em perspectiva ecumênica: a relação entre o capítulo VIII da *Lumen Gentium* e o Comentário ao *Magnificat* de Martim Lutero”. Pós-graduado em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná com artigo “Maria em Caná e junto à Cruz: a mãe de Jesus no Evangelho de João” (2016). Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná com artigo: “Implicações históricas, teológicas e sociais acerca do dogma da Imaculada Conceição de Maria” (2015). Licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná com trabalho de conclusão de curso “A educação natural como forma de emancipação do homem em ‘Emílio’ de Rousseau” (2012).

resias e condenado por atentar contra a unidade do Corpo de Cristo. Iniciador da Reforma e fundador do Protestantismo, a figura do “javali da floresta”, cujas línguas de fogo estão cheias de veneno mortal converteu-se, recentemente, em uma autêntica “testemunha do Evangelho”. A partir da redescoberta dos eixos

fundamentais do processo de Reforma afirmados por Lutero, que não queria dividir a Igreja, mas reformá-la, sua pessoa e sua teologia engendraram uma nova compreensão ecumênica que permite afirmá-lo como homem de fé, sabedoria e coragem.

A necessidade de reformar a Igreja fazia-se urgente. Nota-se claramente na ordem expressa do Crucificado ao pobrezinho de Assis no século XII: “Francisco, não vês que a minha casa está em ruínas? Vai, pois, e restaura-a para mim.” Na Idade Média, sobretudo no período tardio, os Concílios e grande parte das Dietas do Sacro Império Romano encontrava-se envolvidas com a ideia de *Reformatio*: partindo do Concílio de Constança (1414-1418) que considerou pertinente uma reforma na “cabeça e nos membros” da Igreja, disseminou-se pela Europa a ideia de *Reformation Kaiser Sigmunds*, conclamando à restauração da correta ordem os diversos setores da sociedade, atingindo os âmbitos governamentais e universitários (PONTIFÍCIO, 2015, n. 9).

Lutero, por sua vez, fez uso do conceito na explanação de suas 95 teses, afirmando que a Igreja necessita de uma reforma não humana, isto é, do papa e dos cardeais, mas uma reforma que é, em última instância, é obra somente de Deus. O termo usado pelo reformador, no entanto, acabou por designar o conjunto dos eventos históricos que se sucederam neste contexto, entre os anos de 1517 e 1555 que marcam a publicação de suas teses e a Paz de Augsburg. Para além, a nomenclatura qualifica determinada concepção que ultrapassa aquilo que Lutero pretendia: o conceito como qualificação de uma época afirma-se em Leopoldo Von Ranke, que popularizou o paradigma “idade da Reforma” (PONTIFÍCIO, 2015, n.39).

Entretanto, parece soar estranho aos ouvidos costumeiramente católicos afirmar que o precursor das “igrejas de crente” forjou uma autêntica teologia mariana, centrada na redescoberta da figura evangélica da mãe de Jesus, a partir de seu comentário ao Magnificat. *A priori*, a obra endereçada ao “tran-

quilíssimo e ilustríssimo Príncipe e Senhor João Frederico, Duque da Saxônia, Landgrave da Turíngia e Margrave de Meissen” (LUTERO, 2015, p.9), trata-se de um escrito de ética luterana, fornecendo ao remetente orientações de como governar cristãmente. Para tanto, Lutero lhe oferece como exemplo Maria de Nazaré, “modelo de desprendimento e de amor cristão, que não busca seu próprio benefício” (REIMER, 2016, p. 43).

Insistindo essencialmente no agir divino em Maria, o reformador evidencia em seu escrito características que corroboram o perfil da Virgem como modelo de vida cristã, que experimentou a justificação por graça e fé; expressão de vida a partir do Espírito Santo, seu

mestre; exemplo da gratuidade de Deus, que nela age, beneficiando todos aqueles que Nele esperam (DREHER, 2014, p. 174s). Ao entrever o perfil da mãe de Jesus, Lutero apresenta-a como paradigma de resposta ativa e transformadora à ação de Deus, mulher que mesmo agraciada “continua tão simples e serena, que não teria considerado nenhuma empresa inferior a si” (LUTERO, 2015, p. 23), permitindo “que Deus atue nele [seu coração] de acordo com sua vontade” (LUTERO, 2015, p. 23).

## **1 LUTERO: HOMEM DE FÉ, SABEDORIA E CORAGEM**

Martin Lutero<sup>2</sup> nasceu em Eisleben, no Condado de Mansfeld, na Alemanha, em 10 de novembro de 1483. Filho de camponeses católicos, aprendeu no seio familiar os princípios religiosos que orientavam a vida cristã, como o culto e a veneração aos santos, a prática das boas obras e o respeito e reverência à figura do papa. Objeto de uma rígida educação doméstica, Lutero cresceu sob o comportamento severo do pai, cujos traços influenciaram profundamente na

2 De acordo com Dreher, “o sobrenome deriva do nome ‘Lothar’/‘Lotário’, um dos imperadores alemães do medievo, e podia ser grafado nas variantes ‘Luder’ ou ‘Luder’. Somente a partir de 1518, o reformador vai passar a assinar ‘Martinus Eleutherius’, donde deriva a grafia ‘Luther’/ ‘Luthero’/ ‘Lutero’. Ele havia descoberto a liberdade cristã, a *eleutheria*. [...] No alemão moderno, ‘Luder’ é traduzido por ‘vagabundo’, o que nos oferece uma hermenêutica interessante. Em Lutero temos o ‘vagabundo’ liberto por graça e fé, por causa de Cristo.” (DREHER, 2014, p. 23).

sua concepção paterna de Deus, e sob os cuidados de sua mãe que, quando necessário, não lhe negou umas boas palmadas. Como típicos alemães, o trato para com Martim e seus irmãos, por parte de Hans e Margarida Luder, correspondia àquilo que a sociedade medieval exigia.

Em casa, a vida não deve ter sido apenas patriarcal. Meninos e meninas foram criados brincando com filhos dos vizinhos, enquanto o pai se arrebatava na mina e a mãe, além das tarefas caseiras, carregava gravetos nas costas para cozinhar e aquecer a casa. Martin diz-nos que ela gostava de cantarolar canções nem sempre alegres. As refeições eram preparadas num caldeirão que pendia do teto da casa, e fogo de chão o aquecia. Onde há brasas e fogo habitam duendes e outros demônios. Para evitar que em seus folguedos acabassem pondo fogo na casa, Margarida circundava seu fogão com ervas apropriadas. Aliás, ela cria na existência de bruxas e afirmava que uma vizinha bruxa provocara a morte de um de seus filhos. [...] Duendes, demônios e bruxas faziam parte do cotidiano, e a crença em suas atividades era difundida a partir do púlpito, especialmente em épocas de tempestades e doenças. Em dias de tempestade, aliás, queimavam-se pedaços dos ramos bentos no Domingo de Ramos. Águas bentas e benzeduras não podiam faltar (DREHER, 2014, p. 24).

Planejando o futuro de Lutero, Hans matriculou o filho na escola de Mansfeld, onde, por meio da “pedagogia da vara”, obteve, com sucesso, o conhecimento da língua latina. Após realizar os estudos também em Magdeburgo e Eisenach, Lutero frequentou a Universidade de Erfurt, onde se apropriou das Artes Liberais e, posteriormente, iniciou os estudos de Direito. Anos mais tarde, em 1505, Martim, para cumprir uma promessa à Santa Ana, procurou o Convento dos Eremitas de Erfurt para ingressar na vida monástica. Ordenado sacerdote em 1507, Lutero realizou os estudos de teologia, recebendo o título de Doutor e sendo designado professor de Sagradas Escrituras na Universidade de Wittenberg.

Como catedrático em Bíblia, Lutero encontrou, sobretudo nas cartas de Paulo, a certeza de que “o justo viverá pela fé” (cf. Rm 1,17), lançando os fundamentos da doutrina da Justificação que, posteriormente, tornou-se um dos pilares da teologia luterana. Em 31 de outubro de 1517, Martim enviou suas “95 teses”, intituladas “Disputa sobre a Eficácia e o Poder das Indulgências”, ao arcebispo de Mainz, expressando suas preocupações acerca da pregação e do uso das indulgências. Para Lutero, as indulgências prejudicavam a espiritualidade cristã, uma vez que, discursivamente, poderiam livrar os penitentes das penas

impostas por Deus, transferindo-as ao purgatório, entre outros (PONTIFÍCIO, 2015, n. 40-42).

As teses de Lutero rapidamente se espalharam pela Europa, chegando à Roma, que nesse momento encontrava-se preocupada com os ensinamentos do Reformador. No ano seguinte, em 13 de outubro de 1518, numa solene *protestatio*, Martim afirmou estar consoante com a doutrina da Igreja, hesitando retratar-se antes de ser convencido de seus erros. Cumprindo seu “ofício pastoral”, protegendo a “fé ortodoxa” daqueles que “distorcem e adulteram as Escrituras” a ponto destas “não serem mais o Evangelho de Cristo”, Leão X, em 15 de junho de 1520 expediu a bula *Exsurge Domine*, condenando 41 proposições de Lutero como “heréticas, ou escandalosas, ou falsas, ou ofensivas aos ouvidos piedosos, ou perigosas para as mentes simples, ou subversivas para a verdade católica” (DENZIGER; HUNERMANN, 2007, n. 1492).

Erguei-vos, Senhor, e julgai vossa própria causa. Lembrai-vos de vossas censuras àqueles que estão o dia todo cheios de insensatez. Ouvi nossas preces, pois raposas avançam procurando destruir a vinha em cujo lagar só Vós tendes pisado. Quando estáveis perto de subir a vosso Pai, entregastes o cuidado, norma e administração da vinha, uma imagem da igreja triunfante, a Pedro, como cabeça e vosso vigário e a seus sucessores. O javali da floresta procura destruí-la e toda fera selvagem vem devastá-la.

Erguei-vos, Pedro, e realizai o serviço pastoral divinamente confiado a Vós, como já dito. Prestai atenção à causa da santa Igreja Romana, mãe de todas as igrejas e mestra da fé, que Vós por ordem de Deus santificastes com vosso sangue. Bem que avisastes que viriam falsos mestres contra a Igreja Romana, para introduzir seitas ruinosas, atraindo sobre eles rápidas condenações. Suas línguas são de fogo, mal incansável, cheias de mortal veneno. Eles possuem zelo amargo, discórdia em seus corações, vangloriam-se e mentem contra a verdade.

Suplicamos a vós também, Paulo, para erguer-vos. Fostes vós que esclarecestes e iluminastes a Igreja com vossa doutrina e com vosso martírio, como o de Pedro. Agora, um novo Porfírio se levanta que, como o outro do passado, cheio de erros assediou os santos apóstolos, e agora ataca os santos pontífices, nossos predecessores. Ele os reprova por violação a vosso ensinamento, em vez de implorá-los, e não tem pudor de atacá-los, de lamentá-los, e quando se desespera de sua causa, de rebaixar-se aos insultos. Ele é como os hereges” cuja última defesa”, como disse Jerônimo, “é pôr-se a vomitar veneno de serpente com sua língua, quando vêem que suas causas estão para ser condenadas, e explodem em insultos quando se vêem ven-

cidos”. Embora tenhais dito que deveria haver heresias para testar a fé, ainda assim eles devem ser destruídos no próprio berço por vossa intercessão e ajuda, e, assim, não crescerão nem se tornarão fortes como vossos lobos (LEÃO X, 1520).

Lutero foi excomungado em 3 de janeiro de 1521, por meio da bula *Decet Romanum Pontificem*. No mesmo ano, Carlos V convocou a Dieta de Worms, considerado o fato de que, pelas leis do Sagrado Império Romano da Nação Germânica, uma pessoa excomungada pela Igreja de Roma deveria ser submetida à condenação imperial. Como resultado, o Edito proibiu a divulgação e o ensino da doutrina do Reformador, condenando-o e proscrivendo-o em Wartburg, onde traduziu o Novo Testamento para a língua alemã. Anos mais tarde, Lutero conheceu Catarina Von Bora, ex-cisterciense alemã, com quem casou-se e teve seis filhos. Em 18 de fevereiro de 1546, Lutero faleceu em Eisleben, sendo sepultado na Igreja do Castelo de Wittenberg.

## 2 O LOUVOR DE MARIA NA OBRA DE LUTERO

Condenado e proscrito em Wartburgo, Lutero concluiu seu comentário ao *Magnificat* de Maria (Lc 1,46-56), em meio às reações e apoios teológicos desencadeados a partir da publicação das “95 teses”, em 1517. Os tempos eram conturbados: adesões e represálias, ameaças e processos disciplinares faziam parte do contexto do Reformador, comumente acusado de herege. Excomungado e destituído de seus direitos políticos, sob risco de prisão, juntamente com seus seguidores e, vendo a divulgação de suas obras proibidas, Lutero encontrou, nas palavras da “doce mãe de Deus” acalento e esperança para os conflitos e as perseguições que sofrera. Em tais condições, Martim traduziu o Novo Testamento e escreveu, dentre outras obras, seu *Magnificat*. Era o ano de 1521 (REIMER, 2016, p 46).

Antes de se dirigir a Worms, Lutero dera início à interpretação do cântico de Maria, o *Magnificat*. Durante o exílio no Wartburgo, dedicou-se à conclusão da interpretação desse cântico, que lhe serviu de consolo nos dias que precederam a Dieta e lhe foi um conforto no



deserto em que se encontrava. [...] Maria é um modelo de existência cristã, de vida justificada somente pela fé, independente das obras da lei (Rm 3.24). Por isso o escrito reflete aspectos centrais da teologia e da ética do reformador; entre os quais devem ser mencionados os conceitos do sacerdócio de todos os crentes, seu conceito de vocação/profissão e seu protesto contra o uso dos cantos e das relíquias na exploração do povo, o que para ele é um abuso. Por outro lado, o escrito redescobre uma imagem profundamente evangélica de Maria (DREHER, 2014, p. 174).

Após analisar a perícopé de Lc 1,46-56, o Reformador redigiu sua obra com demasiadas interrupções, devido às crescentes e aceleradas manifestações político-eclesiais que despontaram no cenário global, como fruto de seu trabalho bíblico-teológico, cuja ênfase centrava-se na afirmação da salvação por meio da graça e da fé (REIMER, 2016, p. 45). Na apresentação da obra, Lutero afirma ter recebido recentemente a carta de João Frederico. Por ocasião da excomunhão de Lutero, o duque da Saxônia, sobrinho do príncipe-eleitor, tomado conhecimento das perseguições contra Martinho, colocou-se à sua inteira disposição, apelando por ele junto à seu tio. O agradecimento, por parte do Reformador, foi a interpretação ao cântico de Maria, onde, além de orientar, admoestar e alertar o duque e os demais governantes, Lutero intenta incutir nas autoridades que o poder só existe em favor das pessoas confiadas àqueles que o exercem (DREHER, 2014, p. 176).

Resvalado por uma avaliação pessoal, política, social e eclesial, o comentário ao *Magnificat* de Lutero trata-se de um escrito de ética luterana, “exercício de piedade, de mariologia evangélica, de orientação sobre a interpretação da História, e convite para o exercício político responsável” (LUTERO, 2015, p. 7). À luz do cântico de Maria, o Reformador propõe a mãe de Jesus como modelo aos governantes de uma atitude ética cristã, indicando, a partir das características pessoais da Virgem, o modo correto de se governar. De acordo com Lutero, “o bem estar de muita gente depende de um príncipe tão importante, quando ele é governado pela graça de Deus. Por outro lado, dele depende a desgraça de muitos, quando ele se volta para si próprio e não é governado pela graça” (LUTERO, 2015, p. 9).

Em sua obra, Martinho tece duras críticas às “estruturas” de seu contexto, apontando-as como “espíritos falsos”, incapazes de cantar o *Magnificat* devida-

mente. Dentre tais, Lutero repreende “toda classe de seitas e ordens”, afirmando que, por meio delas, as pessoas aprendem confiar sempre mais nas obras, não dando a devida atenção à fé. Ambiciosamente, tendem a ser melhores, desprezando as demais (LUTERO, 2015, p. 19). O Reformador censura, ainda, os ricos e poderosos, admitindo que estes são orgulhosos e complacentes, a ponto de atribuírem os benefícios divinos exclusivamente a si próprios e julgarem-se superiores frente aos que nada tem (LUTERO, 2015, p. 22). Contra estes, Lutero afirma: “É perigoso ter que se controlar na posse de riquezas, grandes honras ou poder do que na pobreza, desonra e fraqueza. Riqueza, honra e poder são um convite e uma razão para o mal” (LUTERO, 2015, p. 27).

Hoje, todo o mundo está cheio desse tipo de servir e louvar Deus com canto, pregação, música de órgão, flautins. O *Magnificat* é cantado maravilhosamente. Ao mesmo tempo, é lamentável que usemos esse precioso cântico de modo completamente destituído de força e graça. Cantamos apenas quando estamos bem; mas quando as coisas vão mal, termina o canto. Nada mais se quer saber de Deus (LUTERO, 2015, p. 22).

Por fim, Martim profere um juízo negativo acerca das práticas medievais que apresentavam Maria como mãe de Misericórdia, advogada, Rainha do céu, entre outras. Segundo o Reformador, tais práticas minimizavam a ação divina e frente à estas, “é preferível anular méritos de Maria a diminuir a graça de Deus” (LUTERO, 2015, p. 44). Para Lutero, bem-aventurar a mãe de Jesus não deve se limitar em práticas externas como palavras, reverências, inclinações, fazer imagens e construir igrejas. Do contrário, honrá-la de modo certo significa não somente vir até Maria, mas encontrar Deus através dela (LUTERO, 2015, p. 39), consciente de que “nem por isso ela é um ídolo que possa conceder algo ou ajudar alguém, como acreditam alguns que clamam mais a ela do que a Deus e nela buscam refúgio. Maria nada dá, mas somente Deus” (LUTERO, 2015, p. 44).

### **3 O PENSAMENTO MARIOLÓGICO DE LUTERO NO COMENTÁRIO AO MAGNIFICAT**

Em seus escritos, o Reformador referencia diversas vezes a figura de Maria. Sua piedade é marcada fortemente pela teologia mariana, a ponto de, ao ingressar no Convento dos Eremitas de Erfurt, fazer sua profissão de viver sua fé para o louvor da mãe de Jesus. Todavia, Lutero reconsidera sua piedade à luz dos temas contestados pela Reforma, como a compreensão da fé, da salvação e da redenção, entre outros. Ainda que guarde por toda a vida uma grande veneração à Virgem e aos santos, remete-os para o lugar que a Sagrada Escritura permite atribuir-lhes. Assim, Martim repensou o papel de Maria em função da cristologia, afirmando que a Virgem não tem função soteriológica, mas é um elo da história da salvação e uma figura da condição do crente; da eclesiologia, estabelecendo uma analogia entre o destino de Maria e o da Igreja; e por fim, da devoção mariana (DOMBES, 2005, n. 54-60).

Insistindo na centralidade do agir de Deus em Maria e por Maria, Lutero redescobre, à luz da Sagrada Escritura, o perfil evangélico da mãe de Jesus. Segundo o Reformador, “Maria não era filha de gente importante em Nazaré, sua cidade natal, mas de um cidadão simples e pobre. Não tinha nenhuma importância nem estima especial. Foi uma moça comum no meio dos vizinhos e suas filhas, que cuidava dos animais e dos trabalhos domésticos” (LUTERO, 2015, p. 15). A partir da experiência de nulidade e humilhação que Maria faz de si mesmo, dispondo-se a participar inteiramente do projeto divino, Martim apresenta-a como expressão de vida que tem como mestre o Espírito Santo. Por meio Dele, a Virgem aprende e canta que Deus destitui os grandes senhores de seu governo e exalta os que são nulos, valorizando os que são nada e abaixando seus olhos ao invés de dirigi-los às alturas (DREHER, 2014, p. 174).

Maria, muito louvada, fala de experiência própria. Ela foi iluminada e instruída pelo Espírito Santo. Ninguém é capaz de entender Deus ou a Palavra de Deus se não for com a ajuda do Espírito Santo. Mas de nada adianta essa ajuda se a pessoa não experimenta, sente ou percebe o Espírito Santo. Nessa experiência, o Espírito ensina como em sua própria escola. Fora dela nada se ensina além de palavras soberbas e de conversa fiada. Este é o caso da virgem Maria. Ela própria experimentou que Deus fez coisas grandes nela, mesmo ela tendo sido uma pessoa sem importância, pobre e desprezada. O Espírito Santo ensina à virgem esta rica sabedoria: Deus é um Senhor que não faz outra coisa do que engrandecer o que é humilde, de rebaixar o que é grande, enfim, de quebrar o que está feito e de refazer o que está quebrado (LUTERO, 2015, p. 13).

Na teologia de Lutero, Maria é, ainda, um exemplo da graça de Deus, motivo pelo qual o Reformador apresenta a mãe de Jesus como simples “doméstica”, para cuja insignificância e nulidade o Criador fitou os olhos. Para Martim, Maria não é o que é por mérito próprio, mas em virtude da benevolência divina, uma vez que tudo nela remete para o mistério de Deus. Neste sentido, afirma: “Todos aqueles que insistentemente atribuem a Maria tanto louvor e honra e lhe impõem tudo isso não estão longe de transformá-la em ídolo [...]. Maria rejeita isso e quer que Deus seja honrado nela e que, por intermédio dela todos sejam levados a confiar plenamente na graça de Deus” (LUTERO, 2015, p. 39). Deste modo, ela permanece humilde, “não se gaba de que se tornou mãe de Deus, não exige honra. Mas vai e trabalha na casa como antes” (LUTERO, 2015, p. 46).

Através de seu cântico, Maria transparece a atuação divina na humanidade, constituindo-se modelo do agir de Deus na história dos homens. Fundamentado pelo *Magnificat*, Lutero afirma que Deus age na História através de dois modos: por meio das criaturas, de modo que, nitidamente, se possa ver a atuação divina na esfera criada e por meio de “seu braço”, ocultando os feitos aos olhos humanos. Através das palavras proféticas da Virgem, o Reformador evidencia o “quanto Deus prefere fazer misericórdia, sua obra mais nobre, do que recorrer à força, quando [a Virgem] diz que aquela obra de Deus (a de fazer misericórdia) não terá fim de filho para filho, enquanto esta dura somente até a terceira ou quarta geração” (LUTERO, 2015, p. 57). Como exemplo desta atuação, Maria “admite que a obra realizada nela não beneficia somente a ela, mas a todo o povo de Israel” (LUTERO, 2015, p. 73).

Assim como a palavra *Magnificat* pode lembrar o título de um livro que trata desse assunto, também Maria revela nessa palavra o assunto do qual falará em seu cântico de louvor: dos grandes feitos e das obras de Deus para fortalecer nossa fé, consolar todos os humildes e incutir medo em todos os maiores da terra. Devemos permitir e reconhecer que esse cântico de louvor serve para esse tríplice uso e proveito. Maria não o cantou apenas para si, mas para todos nós, para que o repetíssemos. Mas não é possível alguém assustar-se ou consolar-se por causa dessas grandes obras de Deus quando não crê que Deus é capaz de fazer grandes obras (LUTERO, 2015, p. 20).

As afirmações do Reformador acerca de Maria surpreendem por seu número e riqueza, bem como por seu conteúdo e profundidade. A partir de seu

comentário ao *Magnificat* e da redescoberta do perfil evangélico da mãe de Jesus, respaldado pela Sagrada Escritura, Lutero “ajuda-nos a ver Maria no papel que lhe foi assinalado por Deus e mostra-nos como a sua posição na fé, na vida e na oração do cristão só pode ser compreendida à luz da graça que lhe foi concedida por Deus” (VON BALTHASAR, 1979, p. 79). Tudo em Maria é graça e tudo nela remete para Deus! Por tal motivo, “Maria é para Lutero modelo de vida cristã, que experimentou a justificação por graça e fé” (LUTERO, 2015, p. 7). Frente à isso, Martim recomenda que “devemos suplicar-lhe para que Deus realize o que pedimos, o que precisamos ‘por amor a ela’, Maria” (REIMER, 2016, p. 67). Nas palavras do Reformador: “Que Cristo nos permita isso por intercessão e por causa de sua amada mãe Maria. Amém” (LUTERO, 2015, p. 78)<sup>3</sup>.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No contexto da comemoração conjunta católico-luterana dos 500 anos da Reforma e da celebração do Ano Mariano, proclamado pela Igreja Católica por ocasião dos 300 anos do encontro da imagem de Aparecida, repensar a figura de Maria, sob a perspectiva do Reformador, permite centrarmos na figura bíblica da mãe de Jesus, ponto de partida para o diálogo ecumênico acerca da Virgem. De fato, “o diálogo ecumênico sobre Maria não tem um compromisso primeiro com os dogmas católicos, mas parte antes da figura bíblica de [...] Maria, filha de Davi, de Nazaré” (MAÇANEIRO, 2011, p.145). Concentrando-se em tal perspectiva, católicos e luteranos assumem um rico testemunho a respeito da Virgem, fundamentado pela Sagrada Escritura, cuja centralidade as Igrejas da Reforma sempre insistiram. A partir disso, reafirmam juntos que Maria não é somente católica, mas também evangélica (SCHIMIDT, 1996, p. 77).

À luz dos conceitos contestados pela Reforma, embasado pela Sagrada Escritura, Lutero redescobre em Maria o perfil evangélico da mãe de Jesus, propondo-a não somente como modelo para aqueles que governam, mas também para os cristãos. Partindo de uma análise bíblica do *Magnificat*, o Reformador

<sup>3</sup> Acerca da intermediação de Maria, note-se bem: o Reformador afirma que “devemos suplicar a ela”, para que, por amor à ela, Deus realize o que pedimos. Com isso, Lutero reafirma aquilo que desenvolveu em chave hermenêutica na interpretação do *Magnificat*: a realização cabe exclusivamente à Deus; no entanto, Maria assume uma interação. REIMER, op. cit., p. 67.

evidencia a Virgem como modelo de vida cristã, expressão de vida a partir do Espírito Santo e exemplo do agir de Deus na história dos homens, insistindo na centralidade da ação divina frente à humildade e nulidade da “doméstica” de Nazaré. Convicto de sua função na economia da salvação e apoiado pelos princípios da Escritura, Graça e Fé, Martim declara que a Virgem é exemplo de quem experimentou a justificação por graça e fé da parte de Deus.

Respondendo à renovação bíblica, litúrgica, e patrística, o Concílio Vaticano II, orientado pelo eixo ecumênico, redescobriu a figura de Maria no mistério de Cristo e da Igreja. Embasados na Sagrada Escritura, os padres conciliares apresentaram no capítulo VIII da *Lumen Gentium* uma exposição bíblica que aponta o lugar da mãe de Jesus na economia da salvação, redescobrendo também seu papel de mulher evangélica, em quem tudo é graça de Deus e, em última instância, remete à Ele, como afirmara Lutero. Em perspectiva bíblico-dogmática, o tratado acerca da Virgem apresenta pontos comuns na compreensão teológica entre ambas denominações como a maternidade de Maria, seu modelo de serva, seu discipulado e missionariedade, sua justificação por graça e fé, temas tão caros a católicos e luteranos.

Dentro da dimensão ecumênica, católicos e luteranos professam um único Credo: a confissão de fé em Jesus Cristo, único Senhor, nascido da Virgem Maria. “Cremos em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho unigênito de Deus, [...] o qual, por nós, os homens, e pela nossa salvação, desceu dos céus e *se encarnou do Espírito Santo e da Virgem Maria e se fez homem*,”. A partir de tal afirmação, cujas fontes se encontram enraizadas na Sagrada Escritura, é possível avançar na solidificação de uma compreensão conjunta acerca da mãe de Jesus, de modo a evidenciá-la como fator de unidade entre os cristãos e não de divisão como se firmou nos séculos precedentes na história da Igreja. Por meio de uma conversão de atitudes e uma sólida compreensão de sua figura no projeto salvífico, embasados pelas palavras da “doce mãe de Cristo”, em espírito de unidade, finalmente poderemos cantar juntos o mesmo louvor de Maria.

## REFERÊNCIAS

DOMBES, Grupo de. **Maria no plano de Deus e a comunhão dos santos:** na história e na escritura; controvérsia e conversão. José Augusto da Silva (trad.). Aparecida: Santuário, 2005.

DREHER, Martin Norberto. **De Luder a Lutero:** uma biografia. São Leopoldo: Sinodal, 2014.

LEÃO X. **Bula *Exsurge Domine* sobre os erros de Martim Lutero** (1520). Disponível em: <http://www.veritatis.com.br/exsurge-domine-leao-x-15-06-1520/> Acesso em: 20/07/2017.

LUTERO, Martim. **Magnificat:** o louvor de Maria. Aparecida: Santuário; São Leopoldo: Sinodal, 2015.

MAÇANEIRO, Marcial. Maria no diálogo ecumênico. In: UNIÃO MARISTA DO BRASIL. **Maria no coração da Igreja.** Múltiplos olhares sobre a Mariologia. São Paulo: Paulinas: União Marista do Brasil – UMBRASIL, 2011. (Coleção Maria em nossa vida).

PONTIFÍCIO Conselho para a promoção da Unidade dos Cristãos e Federação Luterana Mundial. **Do Conflito à Comunhão.** Comemoração conjunta católico-luterana da Reforma em 2017. Relatório da Comissão Luterana – Católico-Romana para a Unidade. Brasília: Edição conjunta Edições CNBB e Editora Sinodal, 2015.

REIMER, Maria Ivoni. **O magnificat De Maria no magnificat de Lutero.** In: Estudos da Religião, v. 30, n. 2. Maio-agosto, 2016. (p. 41-69).

SCHIMIDT, Ervino. **A Bem-aventurada Virgem Maria e a busca da unidade.** Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/viewFile/14352/11959>> Acesso em: 22/10/2015.

VON BALTHASAR et al. **O culto a Maria hoje:** subsídio teológico-pastoral elaborado sob a direção de Wolfgang Beinert. Luiz João Gaio (trad.). São Paulo: Paulinas, 1979.

# O pontificado do papa Francisco e reformas na Igreja Católica

*Elias Wolff<sup>1</sup>*

## RESUMO

Assumindo o projeto conciliar da reforma eclesial, o papa Francisco retoma a aspiração do papa João XXIII de possibilitar “um novo pentecostes” para a igreja, pois toda verdadeira reforma na eclesial acontece pela ação do Espírito Santo. Propõe uma “igreja em saída”, que supere a tentação de estagnação e de centrar-se em si mesma como auto-referência. Continua, assim, o que Paulo VI chamou de “nova reforma” (ES 39; 46s) ou “renovação da igreja” (ES 12;55) e que foi proposto no vaticano II (reforma, LG 4; UR 6; renovação, UR 4). No atual pontificado, a reforma eclesial acontece por um processo de conversão pessoal, estrutural e pastoral, fortalecida em três principais instâncias eclesiais: a cúria romana, as conferências episcopais e o papado. Esse fato tem implicações ecumênicas, favorecendo o testemunho comum da fé nas diferentes igrejas.

**Palavras chave:** Igreja. Reforma. Papa Francisco. Ecumenismo

## INTRODUÇÃO

A igreja católica vive atualmente grandes expectativas com o pontificado do papa Francisco, com possibilidades de reformas há tempos esperadas, em diversas instâncias e ambientes eclesiais, sobretudo em suas estruturas centrais. Termos como renovação, mudança, reforma, transformação e conversão, fazem parte do vocabulário cotidiano do papa Francisco e começa a ser assimilado por parte da comunidade católica, embora não sem resistências. O papa Francisco vive “a alegria do Evangelho” e entende que se faz necessário

---

1 Doutor em Teologia. Membro do Programa de Pós Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (Brasil). Líder do Grupo de Pesquisa *Teologia, Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso* (PUCPR). Bolsista Produtividade do CNPq. E.mail: elias.wolff@pucpr.br



“uma renovação eclesial inadiável” (EG 27- 33), visando possibilitar à igreja uma maior fidelidade à sua missão. Isso favorece à unidade dos cristãos, na medida em que as possíveis mudanças no catolicismo favorecem uma compreensão e testemunho comum do Evangelho. Assim, “reforma”, “missão” e ecumenismo estão intrinsecamente vinculadas nesse pontificado.

## **1 FIDELIDADES E ÂMBITOS DAS REFORMAS ECLESIAIS**

Os atuais projetos de reforma no catolicismo manifestam-se com três fidelidades fundamentais: ao Evangelho do Reino, razão da fé e da missão da igreja; ao concílio Vaticano II (1962-1965), o qual afirma que a igreja tem necessidade de “reforma perene”, mudanças, conversão (UR 6; LG 8); e ao tempo presente, a igreja busca “discernir os sinais” que desafiam e possibilitam a pregação do Evangelho. Essas três fidelidades implicam numa igreja “em saída”. Esse processo ganha concretude numa palavra chave: “conversão”, que acontece em três âmbitos: pessoal, estrutural e pastoral (EG 28). Um novo modo de ser cristão se manifesta numa conversão pessoal, que influencia em uma nova organização eclesial pela conversão estrutural, e leva a novas práticas de evangelização pela conversão pastoral. Nesses âmbitos, intrinsecamente vinculados, algo de novo está acontecendo na igreja católica no presente momento.

A “conversão pastoral” é o motor das reformas, com o objetivo de fortalecer e atualizar a missão da igreja:

Sonho com uma opção missionária capaz de transformar tudo, para que os costumes, os estilos, os horários, a linguagem e toda a estrutura eclesial se tornem um canal proporcionado mais à evangelização do mundo atual do que à auto-preservação. A reforma das estruturas exigida pela conversão pastoral, só se pode entender nesse sentido: fazer que todas elas se tornem mais missionárias, que a pastoral ordinária em todas as instâncias seja mais comunicativa e aberta, que coloque os agentes de pastorais em atitude constante de “saída” e, assim, favoreça a resposta positiva de todos aqueles a quem Jesus oferece sua amizade. Como dizia João Paulo II aos Bispos da Oceania: “toda renovação na igreja há de ter como alvo a missão, para não cair vítima de uma espécie de introversão eclesial” (EG28)

## 2 INSTÂNCIAS DAS REFORMAS

As reformas propostas no atual pontificado católico se manifestam em três principais instâncias eclesiais:

### 2.1 A CÚRIA ROMANA

Em dezembro de 2014, o papa Francisco falou de um “catálogo de doenças curiais” e em dezembro de 2016, apresentou aos cardeais da cúria 12 critérios para a continuidade das reformas que pretende fazer<sup>2</sup>. O objetivo das reformas na cúria é

antes de mais nada, torná-la *con-forme* à Boa Nova que deve ser proclamada jubilosa e corajosamente a todos, especialmente aos pobres, aos últimos e aos descartados; *con-forme* aos sinais do nosso tempo e a tudo o que de bom alcançou o homem, para melhor atender às exigências dos homens e das mulheres que somos chamados a servir<sup>3</sup>

Concretamente, espera-se conversão pessoal, estrutural e pastoral em perspectiva missionária que possibilita melhoria nas relações entre o papa e a cúria romana; a cúria e o sínodo dos bispos; o sínodo e todo o colégio episcopal, uma vez que a cúria não consegue resolver todas as questões de que trata, tanto no âmbito universal quanto sobre as igrejas locais (LEGRAND, 2016, p. 179). Há quem pergunte “o que impediria ao papa de cessar de ser o responsável direto da cúria?”, sugerindo que o papa poderia ter um conselho para si mesmo, e a cúria outro conselho, que prestaria contas tanto ao papa quanto ao colégio dos bispos, “representado, por exemplo, pelo conselho do sínodo dos bispos junto ao papa” (LEGRAND, 2016, p.180). Seria esse um caminho factível para as refor-

2 PAPA FRANCISCO. “ Encontro com a cúria romana” (22/ 12/ 2016). Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/december/documents/papa-francesco\\_20161222\\_curia-romana.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/december/documents/papa-francesco_20161222_curia-romana.html). Acesso em 05 ago. 2017.

3 PAPA FRANCISCO. “ Encontro com a cúria romana” (22/ 12/ 2016). Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/december/documents/papa-francesco\\_20161222\\_curia-romana.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/december/documents/papa-francesco_20161222_curia-romana.html). Acesso em 05 ago. 2017.

mas que hoje se busca na igreja católica?

## 2.2 AS CONFERÊNCIAS EPISCOPAIS

O papa Francisco entende que, no modelo das antigas igrejas patriarcalis e retomando o n. 23 da *Lumen gentium*, “as conferências episcopais podem aportar uma contribuição múltipla e fecunda, para que o sentimento colegial leve a aplicações concretas” (EG 32). O que ele propõe é fortalecer o espírito de colegialidade e sinodalidade na igreja, pela prática de um real intercâmbio, diálogo e cooperação. Trata-se de retomar algo da igreja patrística, tornando cada igreja particular sujeito de direito e de iniciativas que contribuem para a igreja universal. O papa entende muito bem isso ao afirmar que “ainda não foi suficientemente explicitado um estatuto das conferências episcopais que as considere como sujeitos de atribuições concretas, incluindo alguma autêntica autoridade doutrinal” (EG 32). Esse é o caminho descentralização eclesial:

Penso, aliás, que não se deve esperar do magistério papal uma palavra definitiva ou completa sobre todas as questões que dizem respeito à Igreja e ao mundo. Não convém que o Papa substitua os episcopados locais no discernimento de todas as problemáticas que sobressaem nos seus territórios. Neste sentido, sinto a necessidade de proceder a uma salutar “descentralização (EG 16).

## 2.3 O PAPADO

O papa Francisco manifesta clara disposição de fazer reformas no exercício do seu próprio ministério: “Dado que sou chamado a viver aquilo que peço aos outros, devo pensar também numa conversão do papado ...”. E está “aberto às sugestões tendentes a um exercício do meu ministério que o torne mais fiel ao significado do que Jesus Cristo pretendeu dar-lhe e às necessidades atuais da evangelização” (EG 32). Francisco mostra um novo estilo no papado, abando-

nando formas tradicionalmente utilizadas para a realização do seu ofício, como a frieza intelectual, a rigidez disciplinar e a complexidade da burocracia curial, que secularmente marcam o exercício do ministério petrino na igreja católica. O seu pontificado se realiza numa simplicidade para muitos desconcertante, com a espontaneidade e naturalidade que expressa a convicção da autoridade do servidor que não precisa se afirmar na aura do poder. Nesse estilo estão elementos que podem ser entendidos tanto como programáticos – para o projeto de reformas na igreja à luz do Vaticano II; quanto como paradigmáticos – como horizonte teológico e pastoral onde se compreende a verdade da igreja e a sua missão.

A necessidade de revisão do exercício do ministério petrino leva estudiosos a concluírem que

Aquilo que agora falta é uma integração, não só eclesiológica, mas também cristológica e teológica num sentido lato, um novo modo de interpretar, à luz do dado evangélico, seja teologicamente seja praticamente, o ministério petrino. De fato ... (ao interpretar) a doutrina da igreja (sobre esse ministério) ... não se devem contudo desconhecer as carências a ela latentes: todo o seu modo de pensar e de se exprimir não se inspira na autoridade entendida biblicamente do discípulo, apóstolo e pastor, mas no modelo “profano” da *suprema auctoritas* (KASPER, 2016, p. 301).

Sugestões são dadas para a reforma do primado petrino, como “tomar as suas decisões no âmbito de um consistório”; dar às conferências episcopais o direito de apresentar questões na ordem do dia do sínodo dos bispos, com “autoridade de decisão neste sínodo em algumas circunstâncias”; consultar os bispos antes de tomar decisões importantes; permitir que “um número qualificado de bispos” possam convocar um concílio; permitir o recurso à Santa Sé “contra uma sentença do romano pontífice” (LEGRAND, 2016, p. 188). Não são mudanças impossíveis no futuro da igreja; mas certamente não plenamente possíveis no presente, de modo que o papa Francisco poderá, no máximo, apenas iniciar o início da preparação para mudanças no primado que, espera-se, seja levada adiante por seus sucessores.

### 3 IMPLICAÇÕES ECUMÊNICAS DAS REFORMAS

Que implicações ecumênicas podem ter os atuais esforços por reformas na igreja católica? Já foi observado que: “sejam quais forem as decisões tomadas no tocante à reforma da Cúria, terão repercussões nas relações entre as confissões cristãs” (ALTMANN, 2013, p. 134). Em seu tempo, Lutero, Calvino e os demais reformadores fizeram duras críticas à cúria, sobretudo ao seu estilo burocrático, legalista e concentrador. Também em nossos tempos, tem-se a impressão que o entrave maior para as relações ecumênicas (e inter-religiosas) não está, efetivamente, no papa, mas na cúria. Por isso, é fundamental o papa perceber quando está agindo de forma livre ou não em relação à cúria romana; e quando a cúria está a serviço das conferências episcopais e das igrejas locais, ou quando estas são dependentes daquela. É claro que a igreja precisa de um centro administrativo e coordenador, em âmbito universal e local. Mas esse centro não deve entender-se como o único capaz de decidir sobre a compreensão e a vivência da fé. Assim, a reforma da cúria romana implica em ouvir mais as conferências episcopais e as igrejas locais espalhadas em todo o mundo.

Realçar o poder das conferências episcopais, com um novo estilo administrativo e pastoral, muito se aproxima da eclesiologia na tradição da Reforma, sustentada na igreja local. Essa eclesiologia tem grande espaço no movimento ecumênico, como mostra III Assembléia Plenária do Conselho Mundial de Igrejas, realizado em Nova Delhi (1961), que propôs como modelo de unidade da igreja a “unidade em cada lugar” (CMI, 2001, p. 250). A doutrina católica sintoniza com essa proposta ao afirmar que “a universal comunidade dos discípulos do Senhor ... se torna presente e operante na particularidade e diversidade das pessoas, grupos, tempos e lugares” (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1992, n. 7). Na pluralidade de formas e contextos, está aberto o caminho para progredir na mútua aceitação dos diferentes modos de ser igreja “em cada lugar”.

Para isso é fundamental um novo modo de exercer o ministério petrino, na perspectiva da “conversão pastoral”, decididamente missionária, promovendo a “cultura do encontro” e do diálogo. É o que a aproxima com aquelas formas de governo sinodal e conciliar de outras igrejas. Não se trata de uma

mera aproximação no estilo de governo eclesial, mas de uma revisão também teológica e canônica do primado em vista da unidade cristã. É necessário reconhecer que o ministério petrino “constituiu uma dificuldade para a maior parte dos outros cristãos” (UUS 88), o que levou os papas a pedirem perdão ao Conselho Mundial das Igrejas (Paulo VI em 1969 e João Paulo II em 1984). E João Paulo II pediu a contribuição das igrejas “para que possamos procurar, evidentemente juntos, as formas mediante as quais este ministério possa realizar um serviço de amor, reconhecido por uns e outros” (UUS 95). O papa Francisco reforça a consciência da necessidade de um trabalho conjunto das igrejas, no estado em que estão atualmente, para encontrarem uma forma consensual de exercício de sua autoridade<sup>4</sup>.

Fundamental é o consenso sobre o essencial nesse ministério: manter “toda a igreja na unidade da fé e da comunhão” (DH 3051; LG 18; UUS 88). É a missão que Cristo conferiu a Pedro: confirmar os irmãos na fé (cf., Lc 22,31). Pela sua catolicidade, esse serviço transcende uma instituição eclesial. Muitas questões surgem sobre tal autoridade para todos os cristãos. Mas o que está, de fato, em discussão não é o “ministério petrino” tal como os Evangelhos o apresentam na relação entre Cristo e Pedro, mas *o modo* e *o sujeito* desse ministério. A compreensão exige uma nova hermenêutica das Escrituras e da Tradição, de modo a recuperar a comunhão na fé e na vida sacramental do primeiro milênio da era cristã em sintonia com os resultados atingidos no diálogo ecumênico. Isso ajuda a recuperar o significado de *primus inter pares* que o bispo de Roma possuía no período patrístico (NINOT, 2016, p.303).

## CONCLUSÃO

Emerge a questão sobre qual poderá ser a real concretização das atuais aspirações por reforma na igreja católica, nos âmbitos e nas instâncias acenadas. A consciência da realidade eclesial não permite ufanismo, idealismo ou ingenuidade. São conhecidas as resistências de muitos “para aceitarem a custo-

<sup>4</sup> APA FRANCISCO. “Celebração ecumênica por ocasião do 50º Aniversário do encontro em Jerusalém entre o papa Paulo VI e o Patriarca Atenágoras” (25/05/2014). Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/may/documents/papa-francesco\\_20140525\\_terra-santa-celebrazione-ecumenica.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140525_terra-santa-celebrazione-ecumenica.html). Acesso em 10 ago. 2017

sa evolução dos processos” (EG 82). Pode bem acontecer que, estruturalmente, nada mude... Contudo, a proposta é clara e é para toda a igreja. A chave para que ela seja acolhida está no primeiro âmbito da conversão pessoal que toca as estruturas da igreja e ganha dimensão missionária, e nessa dimensão é que o sonho por reformas na igreja católica deve ser fortalecido para que se torne realidade.

## REFERÊNCIAS

ALTMANN, Walter. “Implicaciones ecuménicas da reforma da cúria”. In *Concilium* 5/2013, p. 133-142.

CONCÍLIO VATICANO II. *Lumen Gentium*. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo: Paulus, 2007.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. “*Communio notio*”. In *SEDOC* 25 (1992) 262-272.

CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. III Assembléia plenária do CMI (Nova Delhi, 1961), relatório da III Seção. In *Enchiridion Oecumenicum*, vol. V, *Assemblee Generali 1949-1998*, Bologna: EDB, 2001, p. 149-271.

JOÃO PAULO II. *Ut Unum Sint*. São Paulo: Paulinas, 1995.

KASPER, Walter. *La Unidade em Jesus Cristo*. Maliaño (Cantabria): Saltarrae. 2016

LEGRAND, Hervé. “La comunione sinodale come chiav del rinnovamento del popolo di Dio”. In SPADARO, Antonio/GALLI, Carlos Maria, *La Riforma e le Riforme nella Chiesa*. Brescia: Queriniana, 2016, 159-188.

PAPA FRANCISCO. *Evangelii gaudium*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2013.

\_\_\_\_\_ “Discurso aos cardeais da cúria romana” (22/10/2014). Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/december/documents/papa-francesco\\_20141222\\_curia-romana.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/december/documents/papa-francesco_20141222_curia-romana.html). Acesso em 05 ago. 2017.

\_\_\_\_\_ “Encontro com a cúria romana” (22/12/2016). Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/december/documents/papa-francesco\\_20161222\\_curia-romana.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/december/documents/papa-francesco_20161222_curia-romana.html). Acesso em 05 ago. 2017.

\_\_\_\_\_ “Celebração ecumênica por ocasião do 50º Aniversário do encontro em Jerusalém entre o papa Paulo VI e o Patriarca Atenágoras” (25/05/2014). Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/may/documents/papa-francesco\\_20140525\\_terra-santa-celebrazione-ecu](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140525_terra-santa-celebrazione-ecu)

menica.html. Acesso em 10 ago. 2017.

PAULO VI. *Ecclesiam suam*. São Paulo: Paulinas, 1996.

PIÉ-NINOT, Salvador. "Verso um ordo communionis primatus come primato diaconale". SPADARO, Antonio/GALLI, Carlos Maria, *La Riforma e le Riforme nella Chiesa*. Brescia: Queriniana, 2016, p. 293-308.

RATZINGER, Joseph. *O Novo Povo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1971.



# Os filhos de omama e sua experiência religiosa.

MWANGI, Mary Agnes Njeri<sup>1</sup>

## RESUMO

Nesta comunicação pretendo apresentar ‘os filhos do *Omama*’ que também se autodenominam ‘*yanomae kutaeni*’ na sua cosmologia e religião. Este é um grupo do povo yanomami da região médio do rio Catrimani, Estado de Roraima-Brasil. O ponto de partida da investigação foi o longo contato da autora com este povo desde o ano 2000, que suscitaram as seguintes perguntas: o povo enraizado nas suas tradições culturais expressam caminhos na busca do sagrado? Quais e como? Pautada nas obras de Davi Kopenawa e Bruce Albert, “*A queda do céu palavra de um xamã yanomami*”; e Maria-Ines Smiljanic “*O corpo cósmico: o xamanismo entre os Yanomae do Alto Toototobi*”, procuro compreender a cosmologia e experiência religiosa desse povo como recurso metodológico na obra que privilegia depoimentos yanomami, assim como das Missionárias da Consolata, Atas da equipe missionária “*in loco*” e pesquisas já realizadas acerca dos yanomami, cujo resultado revela-os como homorreligiosos. Embora os filhos de Omama não falem da palavra “Religião”, o seu modo de organização e cosmologia é cheio de sentidos e respostas para enigmas da existência humana que está enraizada nas suas próprias tradições e cultura que expressa o caminho na busca do sagrado.

**Palavras-chave:** Religião Yanomami, Cosmologia

## INTRODUÇÃO

O povo Yanomami que se autodetermina como filhos do Omama não fala de religião, não segue uma doutrina religiosa escrita ou institucionalizada<sup>2</sup>. O seu modo de organização e cosmologia é cheio de sentidos e respostas para enigmas da existência humana. Considerando tais aspectos, esta comunicação, apresenta sua cosmologia e sua experiência religiosa; o modo de ser do

<sup>1</sup> Bacharela 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

<sup>2</sup> Um conjunto de sistemas culturais e de crenças, além de visões de mundo que estabelece os símbolos que relacionam a humanidade com a espiritualidade e seus próprios valores morais. Disponível em <<https://pt.wikipedia.org/wiki/religião>>. Acessado em: 19.dez.2016.

yanomami *Kutaeni* (ser yanomami mesmo); sua utopia detalhando sua esperança no presente e a visão do futuro. Tudo isso mostra o caminho que o povo se empenha a seguir com o fito de alcançar uma verdadeira felicidade e neste contexto, tem o entendimento sobre a morte como o começo de uma nova vida.

## **1 OS FILHOS DO OMAMA: SUA COSMOLOGIA E EXPERIENCIA RELIGIOSA.**

No começo, Omama e seu irmão Yoasi vieram à existência sozinhos Não tiveram pai nem mãe. Antes deles, no primeiro tempo, havia apenas a gente que chamamos *Yarori*. Esses ancestrais eram humanos com nomes de animais e não paravam de se transformar. Assim, foram aos poucos se tornando os animais que flechamos e comemos. Então foi a vez de Omama vir a existir e recriar a floresta, pois a que havia antes era frágil (KOPENAWA; ALBERT, 2015 p.81)

Nesse viés, os Yanomami são frutos da criação de Omama, *Yanomami kutaeni*, após a queda do céu, em que a causa é diferente de um grupo ao outro. Para Paulo Yanomami,<sup>3</sup> a queda do céu foi devido a briga dos espíritos e a morte de todos os *Xapuripë* Yanomami. Outra causa é o fato que a terra era frágil, virava outra sem parar, até que finalmente, o céu desabou sobre ela (KOPENAWA; ALBERT, 2015 p.81). Para os yanomami da Venezuela isto é repassado para as crianças de forma detalhada (GARCIA, 1984: p.153).

O filho de Omama na sua manifestação de ordem religiosa autóctone define-se como *Yanomae kutaeni*, isto é '*Yanomami de fato*.' *Ku*-expressa uma relação de causa e efeito. Neste contexto a expressão "*yanomae kutaeni*" é usado para justificar o modo de ser, fazer, assumir valores, comportamentos, aspirações e exercício dos rituais segundo a sua alteridade e conhecimento do mundo em que vive.

### **1.1 O SER YANOMAMI KUTAENI.**

---

<sup>3</sup> Paulo Yanomami, pajé da mesma etnia. Data de nascimento 15/01/1971 Comunidade Hawarixa - Terra indígena Yanomami Brasil RR, entrevista concedida á ir. Mary Agnes na maloca Hawarixa em de fevereiro de 2005.

A origem dos Yanomami contada nos vários mitos e celebrada nos seus rituais está ligada à pessoa de 'Omama' e a específicos processos de transformações ao longo dos anos até se formar como o povo<sup>4</sup>. A partir da convivência cotidiana com eles, percebi que em suas falas se autodenominam "*Yanomami Kutaeni*" que significa o verdadeiro Yanomami e se identificam também como filhos de Omama,<sup>5</sup>o "Grande espírito", criador dos yanomami e de todas as coisas e seres que existem (demiurgo) (Grifo da autora). '*Omama ihurupë*' ou como povo da floresta "*Yanomae urihi pë yama kî*" A convicção de sua origem, a força de suas palavras, o brilho de seus olhos, a alegria em suas palavras sempre terminam com uma expressão "**ya yai yanomae kutaeni**". "Eu sou o yanomami verdadeiro", isto é, aquele que age e vive como filho do Omama. "*omama utupë uuxihami kua*" (aquele quem tem a imagem de Omama dentro de si).

Ainda se tratando da origem dos yanomami, segundo a sua própria crença, é bem interessante como se posicionam acerca do assunto que é envolvido em mitologias, personagens tão conhecidos para eles que vivem no mundo das florestas, conforme declara, Davi Kopenawa, grande líder yanomami e por Rogério Yanomami<sup>6</sup>:nos parágrafos que se seguem.

Eu não nasci numa terra sem árvores. Minha carne não vem do esperma de um branco. sou filho dos habitantes das terras altas da floresta e caí no solo da vagina de uma mulher Yanomami<sup>7</sup>. Sou filho da gente à qual Omama deu a existência no primeiro tempo. Nasci nesta floresta e sempre vivi nela (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p.73).

[...] muito tempo atrás, no tempo dos inícios, Omama estava escutando dentro duma sarabatana um barulho como de gente gritando, ele pegou a sarabatana, a quebrou e daí saíram os yanomami, assim como são hoje (YANOMAMI, ROGÉRIO).

---

4 A mitologia yanomami compreende dois conjuntos principais nas narrativas. O primeiro descreve a social idade anômica dos ancestrais humanos/ animais ( yarori) da primeira humanidade, que provocou sua metamorfose em caça ( yaro) e a de suas imagens (utupë) em espíritos xamânicos (xapiri). O outro desenvolve a gesta do dimiurgo Omama e de seu irmão Yaosi, criadores do mundo e da sociedade humana atual (KOPENAWA; ALBERT, 2015 p.613).

5 Demiurgo: nome do Deus criador, qualquer ser que represente uma divindade, todo criador extraordinário ou grandioso. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário - Monolíngue-Português**. Curitiba/PR Positivo, 2014.

6 Rogério yanomami, data de nascimento 25/10/1975, Comunidade Poratheri - Terra indígena Yanomami Brasil RR, entrevista concedida à Ir. Mary Agnes em 02/06/2004.

7 O ser Yanomami nasce da esperma e do sangue de Omama um sonhador. *Omama Maritima* que exerce atividade onírica intensa. segundo a teoria Yanomami da concepção, o esperma acumulado ao longo de sucessivos relações sexuais forma progressivamente o feto, transformado em fluido sanguíneo e depois massa carnosa (KOPENAWA, ALBERT, 2015: p.463).

O yanomami nunca se considera uma unidade ou uma totalidade 'pronta e acabada'. Crê que o seu ser humano é composto por quatro componentes imateriais contidos pelo 'interior' (ũũxi) ou 'centro' (miamo) do corpo, conforme está explicitado abaixo:

1. *Pihi* (o pensamento consciente) sede da vontade, das percepções e sensações, bem como origem da orientação do comportamento social.
2. *Ūtupē* (imagem essencial) é o 'princípio vital' (*nōreme*) ligado ao sopro (*Wĩxĩa*), responsáveis pela animação do corpo e sua energia;
3. *Pore* (O pensamento inconsciente), associado aos movimentos involuntários, ao sonho, aos estados alterados da consciência (alucinógenos, dores, doenças, episódios psicológicos) na morte o *pore* sai do corpo para constituir um fantasma que vai morar nas costas do céu.
4. *Rĩxĩ* (duplo animal) associado à pessoa desde seu nascimento. Diz-se que os animais *rixi*, apesar de serem ligados ao 'interior' do corpo, moram perto de aldeias distantes desconhecidas e potencialmente hostis e por isso vulnerável (ALBERT; GOMEZ; GALE GOODWIN, 1997, p.44).

O ser Yanomami além de ter unidade de corpo e alma tem o duplo animal ligado à pessoa, à sua existência e compartilha o destino idêntico. Neste contexto a pessoa não é algo, mas alguém que carrega em si um tesouro imortal, o *pore* que lhe garante a continuidade em vida no presente e no futuro.

## 1.2 A UTOPIA DO POVO YANOMAMI.

A vivência do Povo Yanomami culturalmente lhe remete a uma utopia que é "a vida do povo na terra imbuído de uma esperança para o futuro melhor". Assim seus líderes religiosos e Tuxauas (Pata) destacam que: os Yanomami tem história da criação do universo e de pessoas. Neste sentido, alegam o seguinte:

[...] vocês viverão nesta floresta que criei. Comam os frutos de suas árvores e cacem seus animais. Abram roças para plantar bananeiras, mandioca e cana de açúcar. Dêem grandes festas *reahu!*

Convidem-se uns aos outros, de diferentes casas, cantem e ofereçam muitos alimentos aos seus convidados (KOPENAWA; ALBERT, 2015 p.76).

De acordo com Yanomami; Yanomami (2011 p.11), Omama é criador desse povo que desde o início não quis a morte. Queria que todos durassem como ele. Cada Yanomami possui imagem de vida '*noreme*' (espírito que existe em todos os seres animados e inanimados; é como sombra, a figura no espelho, como um retrato). Esta imagem se fortifica de forma especial nos Yanomami que atuam como pajés (*xapuripë*).

Durante todas as conversas, entrevistas e registros a partir da história da criação da humanidade na versão yanomami, o nome Omama é citado frequentemente por eles como um ser superior, como o mentor da existência. Portanto, Omama continua sendo um personagem misterioso, cuja origem ninguém conhece:

Omama existia e continua a existir, ele nunca morre. Nunca fica velho ele é muito diferente, mora onde mora o sol, fica bravo quando yanomami morre e chora junto com os que choram como se fosse filho dele. Omama chora como um pai. Omama não quis a morte dos Yanomami o seu projeto era de sempre renovar e tornar jovem o yanomami que envelhecia. Mas infelizmente, Yoasi cujo espírito é oposto ao de Omama, colocou *nomamari* um elemento causador da morte dentro de cada yanomami deixando como um ser com capacidade de morrer. Por isso o Yanomami morre só uma vez (*inaha kuë yaro Komî yanomae yamaki mori wakaraThë nomaï*) (ARQUIVO DOS MISSIONÁRIOS CONSOLATA, 21.01.1990)

Desse modo, o Yanomami é destinado a uma vida digna e infinita. Omama superou a maldade do Yoasi que colocou *nomasiri* (o ser da morte) em cada ser humano. Cada yanomami neste contexto procura dar o melhor na vida, seguindo um caminho de felicidade que o leva mais próximo das intenções do grande criador Omama. (KOPENAWA; ALBERT, 2015,p.83 e 251 ).

### 1.3 COSMOVISÃO PÓS QUEDA DO CÉU

Para os yanomami há algumas estratificações de mundos, os quais tem suas especificidades de localização, pessoas, comportamentos, seres, filosofias, crenças, dentre outros elementos, os quais eles justificam de acordo com o seu entendimento cultural sobre a disposição espacial dos yanomami na terra, que se constituem como explicativas para a sua realidade terrena, conforme está discriminado nos trechos da entrevista a seguir de Paulo Yanomami - pajé, concedida à Irmã Mary Agnes, em fevereiro de 2015.

*1º mundo: localiza-se no fundo da terra onde há uma antiga moradia dos Yanomami que ficou vazia depois do primeiro racho do Céu. 2º mundo: Localiza-se também embaixo da terra. Deu-se após o segundo racho do céu. Lá tem muitas doenças e 'okapë' (yanomami que joga veneno) 3º mundo: É onde os yanomami moram. Existe muita floresta, caça, pesca e muita comida, porém cada yanomami deve providenciar o seu alimento. 4º mundo: localiza-se no 'hutumosi' (céu). Chamando também de roça grande onde há muita abundância de tudo, e os Yanomami não necessitam mais de procurar a sua alimentação, pois omama providencia tudo. 5º mundo localiza se acima do hutumosi, é considerado o 'poreparorero' final da vida física) 'faz parte do céu que é tão estéril como uma mulher velha' (YANOMAMI, PAULO - pajé).*

Assim, os filhos de Omama segundo a cosmovisão pós-queda do céu moram no 3º mundo. Procuram viver bem neste mundo, mantêm a esperança de uma alegria eterna, já garantida no final da vida física, pois como afirmam os componentes do ser yanomami, Omama colocou em cada um (uma) o *pore que nunca morre, este sai do corpo para se constituir num fantasma que vai morar nas costas do céu* ( ALBERT; GOMEZ; GALE GOODWIN, 1997, p.44)).

#### **1. 4 OS FILHOS DE OMAMA A CAMINHO DA FELICIDADE**

Na linguagem yanomami pelas observâncias que realizei "*xito praru*, representa felicidade e alegria e é um dos sinais do bem estar. É um modo de ser de um Yanomami integrado na comunidade, maloca e na natureza. Na vida cotidiana o povo usa a expressão "sou muito feliz mesmo, sou yanomami verdadeiro" (*ya yai xitopraru mahi, ya yanomame kutaeni*) (Grifos da autora)

O caminho da felicidade (*xitopraru mayo*) é ligado aos conceitos e

atribuições que o povo yanomami tem sobre a pessoa do Omama, pois ele ajuda o yanomami a ver *tai*, conhecer *taai*, fazer *thai*, mostrar e indicar *totoai*, *thëã wakarapramai*. Portanto, acolher e viver conforme os conselhos dos xapuri (pessoas imbuídas nos sonhos e boas intenções do Omama); A luta constante contra o mal; O seguimento das leis básicas que regulam a vida na maloca e na floresta; a fidelidade aos ensinamentos dos antepassados yanomami, *Yarori*, é o que serve como modelos de comportamento na vida do povo Yanomami.

O território tradicionalmente habitado pelo povo yanomami está repleto de significados de ordem mítica e espiritual. Nisso, a história do povo se constitui de seus mitos, seus costumes e principalmente as suas crenças religiosas que têm como centro, o xamanismo (KOPENAWA; ALBERT, 2015; GARCIA, 1984; SMILJANIC, 1999).

Na concepção de Pedro Yanomami<sup>8</sup>, Omama dono dos espíritos instituiu *xapurimuu* (xamanismo) a fim de aos poucos repassar os seus espíritos incalculáveis que conduzem o modo de ser e viver dos seus filhos. O Xama (*Xapuri*) que significa espírito porque transmite apenas o sonho de Omama ao seu povo e as palavras que pronuncia são dos espíritos. A confiança e atenção que o povo dá ao Xapuri ajuda-lhe a experimentar uma vida serena, transcendental, solidária e equilibrada.

Percebo que o Xamanismo é um ritual principal na vida dos filhos do Omama (KOPENAWA; ALBERT, 2015; SMILJANIC, 1999, YANOMAMI, YANOMAMI, YANOMAMI, 2010). Convergem na sua afirmação que o ritual xamânico ajuda o povo a retomar sua identidade própria, a refazer a memória da sua origem e a se apropriar da sabedoria e ensinamentos dos seus antepassados. Destes heróis ancestrais *Yarori* o yanomami aprende os grandes valores da vida. Para cada momento, cada situação e ação na vida, existe um mito.

Dessa forma, os filhos do Omama progridem rumo aos seguintes valores: generosidade- *Xii hete*, trabalho- *ohote*, capacidade de fazer discursos, diálogos construtivos- *hereamutima*, bons caçadores -*Ihete*, corajosos - *Waitheri*, conforme as responsabilidades que assumem na aldeia (maloca).

Segundo Garcia: 1984: Único pecado que existe na religiosidade yanomami é ser sovino, segurar para si algo que o Yanomami pede. (KOPENAWA;

---

<sup>8</sup> Pajé Pedro Yanomami, data de nascimento 1933, Maloca Maama. Entrevista concedida à Irmã Mary Agnes na sede na missão em abril de 2016

ALBERT, 2015,p.411) afirmam que a generosidade yanomami é baseada na consciência de que o sopro da vida do ser humano é curto. O que mais entristece o yanomami quando morre alguém é o arrependimento ou reconhecimento de ter sido sovino com o falecido, de não ter satisfeito seus pedidos.

O yanomami *kutaeni* é ciente que e uma pessoa, não é ‘uma coisa’, mas alguém que carrega em si um tesouro imortal, *o pore* que lhe garante a continuidade em vida. Ouço vários vezes as seguintes expressões durante os rituais funerários; *Yai nomaï koo taimi, yamaki iki huraprario* - não vai morrer mais. Vamos parar de chorar. *Pore yano totihi [ a casa da alma é boa]*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta comunicação Pautada nas obras de Davi kopenawa e Bruce Albert, “A queda do céu palavra de um xamã yanomami”; e Maria-Ines Smiljanic “O corpo cósmico: o xamanismo entre os Yanomae do Alto Toototobi”, depoimentos yanomami, bem como das Missionárias da Consolata, Atas da equipe missionária “*in loco*” e pesquisas já realizadas acerca dos yanomami, revelam que os filhos do Omama são homorreliogiosos. Embora não falem da palavra “Religião”, o seu modo de organização e cosmologia é cheio de sentidos e respostas para enigmas da existência humana que está enraizada nas suas próprias tradições e cultura que expressa o caminho na busca do sagrado.

## REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce; GOMEZ, Gale Goodwin. **Saúde Yanomami: um manual etnolinguístico**. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1997.

ARQUIVO DOS MISSIONÁRIOS CONSOLATA. **Omamanë 21.01.1990. falas do Tuxaua Pedro e Kahera**. Missão Catrimani-Caracará/RR- Fita Cassete son. (60min). N.12.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário - Monolíngue-Português**. Curitiba/PR Positivo, 2014.

GARCIA, Maria Isabel Eguillor Yopo, Shamanes Y Hekura **Aspectos**



**fenomenológicos del mundo Sagrado Yanomami.** librería Editorial Salesiana paradero a salesianos Caracas 1984.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu, Palavras de um xamã yanomami.** Brasília/DF: Companhia das Letras no Brasil, 2015.

SMILJANIC, Maria Inês. **O corpo Cósmico: O Xamanismo entre os Yanomae do Alto Toototopi.** 1999, p. 219. Tese (Doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia Social) Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 1999.

YANOMAMI, Juruno Maxapino; YANOMAMI, Tino Hixio, YANOMAMI, Vicente Koyonama. **Xapiri thëã oni: Palavra escrita sobre os espíritos.** Missão Catrimani/RR-Brasil. Curso de formação dos professores Yanomami. Módulo de Pesquisa. Centro de formação YANO THËÃ, 2010.

YANOMAMI, Jeronimo; YANOMAMI, Asike. . **Reahu thëã: Historia da festa** Missão Catrimani/RR-Brasil. Curso de formação dos professores Yanomami. Módulo de Pesquisa. Centro de formação YANO THËÃ, 2010.

# Reforma e interconfessionalidade: o surgimento do movimento milerita e dos adventistas do sétimo dia

*Kevin Willian Kossar Furtado<sup>1</sup>*

## RESUMO

A Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) não se considera como apenas mais uma denominação cristã, mas a portadora de uma mensagem e verdade exclusiva. Desde seu surgimento, o conceito de Igreja remanescente ocupa posição central na autocompreensão do grupo, em uma postura afeita ao exclusivismo religioso. Não obstante, os adventistas consideram que sua origem se deve às reformas religiosas de outros grupos cristãos previamente existentes; para a IASD, sua procedência histórica remonta ao movimento milerita, a Wesley e aos reavivamentos evangélicos do século XVIII, aos anabatistas, aos reformadores protestantes, aos lolardos e valdenses, à Igreja Celta da Irlanda e Escócia, à Igreja perseguida dos três primeiros séculos da era cristã e a Jesus e os apóstolos. O presente artigo tematiza a compreensão adventista enquanto fruto e continuadora da Reforma Protestante e o surgimento interconfessional do movimento milerita e dos adventistas. Objetivamente, elencam-se as influências recebidas pelos adventistas – e que passam a integrar seu sistema de crenças – de uma série de grupos cristãos que o antecedem desde e antes da Reforma e, pela consideração de que a IASD se constitui como herdeira direta do movimento milerita, que incluía cristãos de diversas denominações, liderados por Guilherme Miller, trata-se a origem dos adventistas enquanto esforço interconfessional. O trabalho categoriza-se como pesquisa bibliográfica baseada na literatura histórico-teológica adventista. Conclui-se que a presente revisão da história adventista permite identificar subsídios que podem contribuir para a inserção da IASD no diálogo ecumênico, em prol da superação de seu exclusivismo.

**Palavras-chave:** Reforma Protestante. Interconfessionalidade. Movimento milerita. Igreja Adventista do Sétimo Dia. Diálogo ecumênico.

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciências Sociais Aplicadas pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). Doutorando em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). E-mail: kevin@aol.com.br.

## INTRODUÇÃO

O moderno adventismo do sétimo dia tem suas raízes no movimento do segundo advento, do início do século XIX. A crença no retorno de Jesus produziu maior impacto na América do Norte, mesmo que anunciada também na Europa e outras partes do mundo. O adventismo norte-americano recebeu sua principal herança do batista leigo Guilherme Miller (1782-1849), que nasceu em um lar cristão, mas trocou suas convicções religiosas pelo deísmo no início do século XIX. O deísmo se tornou popular na Europa e na América do Norte durante a última metade do século XVIII. Todavia, os “excessos” da Revolução Francesa, nos anos 1790, impulsionaram muitos a duvidar da razão humana como base para a vida em sociedade. Em função disso, houve um abandono generalizado do deísmo e um retorno ao cristianismo durante os 20 primeiros anos do século XIX (KNIGHT, 2000, p. 9).

Os adventistas creem que suas origens históricas retrogradam não somente ao movimento milerita das décadas de 1830 e 1840; elas estão mais longe: remontam a Wesley e os reavivamentos evangélicos do século XVIII, aos reformadores protestantes, como os lolardos e valdenses, baseiam-se na Igreja Celta da Irlanda e Escócia, na Igreja perseguida dos três primeiros séculos depois de Cristo, em Cristo e nos apóstolos. Porém, o adventismo se desenvolveu no grande despertar adventista dos primeiros anos do século XIX (SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 13).

Os adventistas desenvolveram e ampliaram um sistema de crença que continha as principais contribuições de segmentos específicos da tradição protestante: “os princípios hermenêuticos tanto do *historicismo*, com sua ênfase no cumprimento de importantes profecias apocalípticas”, “os conceitos antropológicos do *condicionalismo* e do *aniquilacionismo*, que afirmam, respectivamente, que todos os mortos permanecem inconscientes na sepultura até a ressurreição final [...] e que todos os ímpios serão finalmente destruídos” e também “o interesse dos evangélicos norte-americanos pelo *restauracionismo*, que enfatiza a necessidade de uma restauração final das verdades bíblicas obliteradas pelo cristianismo pós-apostólico” (TIMM, 2004, p. 265, grifos do autor).

## 1 INFLUÊNCIAS HISTÓRICAS DOS ADVENTISTAS

O protestantismo norte-americano do século XIX se constitui como filho da Reforma do século XVI. Muitos adventistas sabem disso. Porém, erroneamente pensam que sua Igreja provém das ramificações reformistas de vanguarda de Martinho Lutero, João Calvino e Ulrico Zuínglio. Por mais que o conceito adventista de salvação pela graça mediante a fé emane, em partes, dos reformadores listados, a orientação teológica do adventismo se aproxima mais daquilo que os historiadores eclesiásticos chamam de a Reforma Radical ou os anabatistas. Enquanto a linhagem capital da Reforma Protestante conservou práticas como o batismo infantil e o apoio/financiamento estatal da Igreja, os anabatistas recusaram essas condutas. Contrariamente, eles preconizavam uma Igreja de fiéis em que o batismo se realizasse como resultado da fé e que defendesse o afastamento entre Igreja e Estado. Por mais que os primeiros reformadores tenham elaborado o conceito de *sola scriptura*, os anabatistas acusavam as principais igrejas reformadas de serem incoerentes com essa crença. O anabatismo apregoava um cabal retorno aos ensinamentos bíblicos e considerava um erro parar onde Lutero, Calvino e Zuínglio tinham avançado teologicamente, além de se afastar da elaboração de credos e de buscar se aproximar do que considerava como os ideais da Igreja do Novo Testamento (KNIGHT, 2011, p. 29).

Os anabatistas não exerceram muito impacto institucional sobre a religião norte-americana do início do século XIX. Todavia, o senso anabatista permeou as denominações evangélicas da época. Essa influência foi mais sentida no que os historiadores eclesiásticos classificam como restauracionismo, corrente que estimulou muitos movimentos religiosos norte-americanos do início dos anos 1900. Principiado de modo independente em várias regiões dos Estados Unidos por volta de 1800, o movimento pretendia reformar as igrejas por meio da restauração do que considerava serem os preceitos do Novo Testamento. Os restauracionistas acreditavam que a Reforma não se limitara ao século XVI. Para eles, ela havia apenas começado naquele período e se estenderia até que os últimos resquícios de tradições fossem eliminados e os ensinamentos da Bíblia – em especial, do Novo Testamento – se solidificassem, finalmente, nas igrejas. O movimento restauracionista intentava concluir a Reforma que considerava inacabada (KNIGHT, 2011, p. 29-30).

O movimento restauracionista era anticredo. Sua única orientação estava nos escritos bíblicos. O espírito do movimento restauracionista direcionou grande parte da agenda teológica da maioria dos protestantes norte-americanos do início do século XIX. Ainda que algumas denominações tivessem surgido diretamente do movimento, como os Discípulos de Cristo, as Igrejas de Cristo e a Igreja Cristã, a maior influência do restauracionismo foi o incentivo de retorno à observância da Bíblia (KNIGHT, 2011, p. 30).

Um segmento restauracionista de relevo para os adventistas do sétimo dia (KNIGHT, 2011, p. 30-31), foi a Conexão Cristã, de onde dois dos três fundadores do adventismo surgiram: Tiago White e José Bates. Além deles, Josué V. Himes, que fora um influente líder milerita, também era ministro conexcionista. A Conexão Cristã causou considerável impacto no adventismo milerita e posterior adventismo sabatista.

Uma terceira vertente que pautou o contexto teológico inicial do adventismo foi o metodismo – movimento metodista ou wesleyano –, de onde sai a terceira fundadora do adventismo, Ellen G. White, que cresceu na Igreja Metodista Episcopal. A teologia metodista, assim como o restauracionismo, desempenhou grande influência na América do Norte do século XIX. O metodismo não só era a denominação que mais crescia à época, mas seu destaque ao livre-arbítrio, em detrimento da perspectiva predestinacionista do legado puritano, ajustava-se com a experiência de uma nação de mentalidade pioneira, que cria que tudo poderia ser realizado, se se desejasse e se trabalhasse por isso (KNIGHT, 2011, p. 31).

Foi o metodismo que vulgarizou ideias como a do sacrifício de Cristo para todas as pessoas, contrário à predestinação; do livre-arbítrio ao invés da vontade predestinada; do trabalho do Espírito de Deus em cada pessoa por meio da graça proveniente, que precede a graça salvadora; da salvação mediante a fé responsiva ao Espírito Santo; de que se pode resistir à graça; de que o cristão pode abandonar a graça através da apostasia. Tais proposições teológicas divergiam da mentalidade legada pelo puritanismo/calvinismo dominante no cristianismo. A interpretação metodista fazia sentido num mundo em que as ações e escolhas pessoais faziam diferença e onde o reavivalismo colaborou para a conversão de pessoas à mensagem cristã (KNIGHT, 2011, p. 31-32).

Outra contribuição específica do metodismo que exerceu grande influên-

cia no cristianismo norte-americano de princípios do século XIX foi o conceito de santificação propalado por John Wesley (1703-1791). Em suma, Wesley entendia que a santificação tornava a conduta do crente semelhante à de Jesus. Para ele, a justificação era uma obra instantânea, enquanto que a santificação era o processo de toda uma vida (KNIGHT, 2011, p. 32).<sup>2</sup>

Um quinto componente a formar as bases teológicas do adventismo inicial foi a influência puritana, a qual atuou com evidência na formação do mundo conceitual norte-americano do século XIX. Os puritanos destacavam a autoridade da Bíblia e a obrigação cristã com a lei, assim como sublinhavam a relevância da rigorosa observância do sábado – que para eles, na verdade, era o primeiro dia da semana, o chamado ‘Dia do Senhor’, designado e guardado como o sábado bíblico do sétimo dia. (KNIGHT, 2011, p. 34).

## **2 AUTORREFERENCIAÇÃO E SURGIMENTO INTERCONFSSIONAL DA IASD**

Os adventistas do sétimo dia não se veem como parte, apenas, de uma denominação qualquer, mas entendem o movimento como o cumprimento de uma profecia, com uma responsabilidade peculiar: propagar a mensagem dos três anjos de Apocalipse 14:6-12, que seria o último chamado ao mundo antes da volta de Cristo à Terra (KNIGHT, 2000, p. 6). Os integrantes da IASD

consideram-se portadores de uma verdade exclusiva e que deve ser pregada a todos os seres humanos [...]. No transcorrer de sua história, os adventistas do sétimo dia formataram um corpus doutrinário incorporando formas de identidade

---

<sup>2</sup> Outra influência a desempenhar papel de destaque no pensamento inicial do adventismo, por mais contraditório que soe, foi o deísmo, crença que rejeita o cristianismo e seus milagres e uma Bíblia sobrenatural. Na concepção deísta, em questão de autoridade final, a razão humana imperava em detrimento da Bíblia. Guilherme Miller, precursor do adventismo, havia sido adepto do deísmo. Sua geração se inseria num contexto que realizava análise racional de tudo ao redor, inclusive da religião. Miller usava essa perspectiva de pensamento no estudo da Bíblia. Quando de sua conversão ao cristianismo, ele se referia à sua experiência com o livro sagrado como um “banquete da razão” [...]. Seguindo esta orientação, o método evangelístico de Miller atingia mais o cérebro dos ouvintes do que seu coração ou emoções.” (KNIGHT, 2011, p. 33). Tal enfoque “intelectualista da religião” exerceu papel preponderante no sabatismo e no adventismo do sétimo dia. “Ainda hoje, quando um adventista diz que alguém ‘conhece a verdade’, isso significa geralmente que a pessoa possui uma compreensão intelectual das doutrinas, em vez do significado mais amplo e experimental do conceito de ‘conhecer’ encontrado na Bíblia.” (KNIGHT, 2011, p. 34). O aspecto positivo, segundo Knight – para os adventistas –, de tal postura, está no fato de, ao devotarem tempo para o estudo das interpretações doutrinárias da IASD, identificam sua organização lógica.

de afeitas ao exclusivismo religioso em oposição ao secularismo [...] e reelaboram seus significados até hoje reencantando-se e encantando suas práticas ao incorporarem ao seu ethos símbolos da modernidade (FUCKNER, 2012, p. 160).

A IASD não se entende como apenas mais uma denominação religiosa do espectro cristão, mas a portadora de uma mensagem e verdade exclusiva, visível no emprego do termo Igreja remanescente<sup>3</sup> a si como artifício autorreferencial e expressão de identidade, em uma postura afeita ao exclusivismo religioso.

Desde o surgimento do adventismo do sétimo dia, o conceito de remanescente ocupa posição central na autocompreensão do grupo. A autoavaliação enquanto povo remanescente do tempo do fim<sup>4</sup> proclamada pelos adventistas, que busca bases nas profecias bíblicas, especialmente de Daniel e Apocalipse, está presente em documentos oficiais da Igreja, em obras de referências e em outras publicações representativas da denominação.

A qualificação histórica da IASD como Igreja remanescente baseia-se no senso de que ela compõe o representante contemporâneo de um pequeno grupo que, desde os primórdios do cristianismo, se manteve fiel à esperança do segundo advento de Jesus Cristo a Terra, visto ser o eleito de Deus que cumpre as disposições proféticas referentes ao fim dos tempos.

Não obstante, a IASD se constitui como herdeira direta do movimento milerita, que incluía crentes de diversas denominações, liderados por Guilherme Miller (1772-1849). Os adventistas são fruto de um esforço interconfessional. “[...] o movimento adventista primitivo (caracterizado pelos mileritas) tinha aspectos ecumênicos: surgiu em muitas igrejas. Desse modo, os adventistas vieram de muitas denominações.” (DECLARAÇÕES..., 2012, p. 142). Como já aludido, “os fundadores da Igreja Adventista do Sétimo Dia eram de várias procedências denominacionais.” (QUESTÕES..., 2005, p. 55). Miller nunca orientou

3 Na percepção adventista, a Igreja remanescente seria a última e única verdadeira Igreja de Deus na história da Terra, incumbida de anunciar a derradeira mensagem de Deus aos habitantes do planeta. Os adventistas se consideram como o remanescente do tempo do fim por crerem cumprir a descrição do remanescente bíblico de Apocalipse 12:17 que consiste, em suma, na obediência aos mandamentos da lei de Deus prescrita no Êxodo e por possuir o dom profético em Ellen G. White (QUESTÕES..., 2009; HASEL, 2012).

4 Oliveira Filho (2004, p. 162) explica a base do significado da expressão para os adventistas: “Cristo ultrapassa as cortinas do primeiro para o segundo compartimento [do santuário celestial, após 22 de outubro de 1844, asseguram os adventistas], o dia da expiação, iniciando um período denominado de ‘tempo do fim’, quando ocorre o início do preparo da vinda do Messias.”

os que se integravam ao seu movimento a deixarem suas igrejas de origem. Ele escreveu na edição de 18 de novembro de 1842 do *Midnight Cry*: “‘Tenho aconselhado todas as pessoas de cada denominação a não se separar de suas igrejas.’ No entanto, a frase continuava, ‘se puderem viver entre eles e desfrutar os privilégios cristãos.’” (KNIGHT, 2015, p. 141, grifo do autor).

O milerismo era composto por 44,3% de metodistas; 27% de batistas; 9% de congregacionalistas; 8% da Igreja Cristã; 7% de presbiterianos, ao somar os holandeses reformados, episcopais, luteranos e quakers (SILVA, 2006, p. 3). Maxwell apresenta dados similares. Ele diz que estimativas indicam que eram de “700 a 2.000. De 174 ministros evangélicos *conhecidos*, cerca da metade era constituída por metodistas, um quarto por batistas e o restante incluía congregacionais, cristãos, presbiterianos, episcopais, luteranos, reformados holandeses, [quakers] e vários outros.” (1982, p. 16, grifo do autor).

A IASD entende que a quase totalidade das crenças da Igreja são mantidas por um ou mais grupo de cristãos. Em conjunto com os “cristãos conservadores” e os “credos protestantes históricos”, os adventistas creem (QUESTÕES..., 2009, p. 50-51): que Deus é soberano criador, mantenedor e governador do universo, eterno, onipotente, onisciente e onipresente; que a Trindade compreende Pai, Filho e Espírito Santo; que a Bíblia constitui a revelação inspirada de Deus para os homens; que Jesus Cristo é Deus real; que o Espírito Santo participa dos atributos da divindade com o Pai e o Filho; na encarnação de Cristo por meio de nascimento virginal; que a morte vicária de Jesus é suficiente para a redenção humana; que Jesus Cristo ressuscitou; que Ele ascendeu aos céus; que Ele é mediador perante Deus; que Ele voltará em um segundo advento; que o homem foi criado sem pecado, mas caiu de seu estado; que a salvação por meio de Jesus se dá somente pela graça; que a nova vida em Cristo acontece por meio do novo nascimento no batismo; que o homem é justificado pela fé; que haverá julgamento de todos os homens; e que o evangelho deve ser anunciado como testemunho a todo o mundo.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Em 1980, a Associação Geral dos adventistas criou um Conselho sobre



Relações entre as Igrejas, com o intuito de orientar sobre o contato com outros organismos religiosos. Mesmo com uma postura dialogal com restrições em relação aos demais cristãos, a Igreja Adventista entende que seus membros “não foram chamados para viver em um gueto murado, conversando somente consigo mesmos, publicando principalmente para si mesmos, mostrando um espírito sectário de isolamento.” (DECLARAÇÕES, 2012, p. 150).

Os adventistas entendem que a Igreja pode ser conduzida pelo Espírito Santo a uma mais apurada compreensão do que entende como verdade bíblica ou a encontrar melhor linguagem para expressar seu entendimento dos ensinamentos bíblicos (ASSOCIAÇÃO MINISTERIAL DA ASSOCIAÇÃO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA, 2011, p. 5-6). Refletir sobre suas influências e origem possibilita que a IASD reveja suas crenças fundamentais numa lógica de diálogo para cooperar com as demais confissões cristãs que têm se colocado em interação ecumênica e inter-religiosa. Considera-se que a presente revisão da história adventista permite identificar subsídios que podem contribuir para a inserção da IASD no diálogo ecumênico, em prol da superação de seu exclusivismo.

## REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO MINISTERIAL DA ASSOCIAÇÃO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA (Org.). **Nisto cremos**: as 28 crenças fundamentais da Igreja Adventista do Sétimo Dia. 8. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

DECLARAÇÕES da Igreja: aborto, assédio sexual, homossexualismo, clonagem, ecumenismo e outros temas atuais. 3. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

FUCKNER, Ismael. A Igreja Adventista do Sétimo Dia entre a modernidade e a pós-modernidade. **Mosaico**, Goiânia, v. 5, n. 2, p. 159-169, jul./dez. 2012.

HASEL, Frank M. O remanescente na teologia adventista contemporânea. In: RODRÍGUEZ, Ángel Manuel. **Teologia do remanescente**: uma perspectiva eclesiológica adventista. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012, p. 160-180.

KNIGHT, George R. **Adventismo**: origem e impacto do movimento milenarista. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2015.

\_\_\_\_\_. **Em busca de identidade**: o desenvolvimento das doutrinas adventistas do sétimo dia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

\_\_\_\_\_. **Uma Igreja mundial:** breve história dos adventistas do sétimo dia. Ta-  
tuí: Casa Publicadora Brasileira, 2000.

MAXWELL, C. Mervyn. **História do adventismo.** Santo André: Casa Publicado-  
ra Brasileira, 1982.

OLIVEIRA FILHO, José Jeremias. Formação histórica do movimento adventista.  
**Estudos avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 157-179, set./dez. 2004.

QUESTÕES sobre doutrina: o clássico mais polêmico da história do adventismo.  
Notas e introdução histórica e teológica por George R. Knight. Ed. anotada. Ta-  
tuí: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

SCHWARZ, Richard W.; GREENLEAF, Floyd. **Portadores de luz:** história da Igre-  
ja Adventista do Sétimo Dia. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2009.

SILVA, Marcos. A penetração da educação adventista no Brasil. In: LOMBARDI,  
José Claudinei; SAVIANI, Dermeval (Orgs.). **Navegando pela história da edu-  
cação brasileira.** Campinas: Gráfica FE; HISTEDBR, 2006.

TIMM, Alberto R. Escatologia adventista do sétimo dia, 1844-2004. Breve pa-  
norama histórico. In: TIMM, Alberto R.; RODOR, Amin A.; DORNELES, Vanderlei  
(Eds.). **O futuro:** a visão adventista dos últimos acontecimentos. Engenheiro  
Coelho: Unaspres, 2004. p. 265-302.

# Vaticano II e reforma luterana: perspectivas do diálogo inter-religioso à luz das percepções e dos valores de comunhão

*Jotaci Brasileiro Conceição de Oliveira<sup>1</sup>*

## RESUMO

O tema desta comunicação é ecumenismo. O diálogo é uma necessidade de abertura ao outro, para compartilhar as percepções e os valores de comunhão. A importância do diálogo inter-religioso exige, naturalmente, mentes e corações deliberadamente abertos, porque temos de estar prontos para sair dos lugares seguros, aos quais estamos familiarizados. O objetivo central desta comunicação é discutir se houve repercussão do Vaticano II na Igreja Luterana. A metodologia utilizada é a pesquisa bibliográfica e se baseia principalmente na declaração *Nostra Aetate* e no decreto *Unitatis Redintegratio*. É possível concluir que católicos e luteranos sempre concordaram em ensinamentos essenciais de sua fé comum: a natureza trinitária de Deus, a divindade de Cristo, a Encarnação, a Ressurreição e a reverência à palavra de Deus. Não se pode negar, no entanto, que há diferenças (doutrinárias, históricas, culturais e emocionais) profundas, que continuam provocando divisões. Não convém alimentar a ilusão de que as feridas duradouras de nossas divisões sejam curadas rápida ou facilmente.

**Palavras-chave:** Ecumenismo. Vaticano II. Reforma Luterana. Recepção do diálogo.

## INTRODUÇÃO

Abordar o tema “Vaticano II e Reforma Luterana: perspectivas do diálogo inter-religioso à luz das percepções e dos valores de comunhão” é uma tentativa<sup>2</sup> de observar a contribuição do Vaticano II (1962 – 1965) na Igreja Luterana

---

1 Chacun de ces pré-réformateurs a encouragé l’enseignement et l’étude personnelle de la Bible. Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas, onde defendeu a dissertação intitulada “**A primeira assembleia do Povo de Deus (1996):** uma faceta da recepção do Concílio Vaticano II na Arquidiocese de Belo Horizonte” (OLIVEIRA, 2015).

2 É apenas uma tentativa, porque a pesquisa foi desenvolvida em um curto período de tempo.

Reformada (1517).

O termo **reforma** não tem o significado de “reestruturação”, porque, no início de sua reforma, Lutero possuía a ideia do retorno à fonte dos evangelhos e à palavra de Deus. A questão anterior coincide com o movimento religioso desencadeado por Martin Luther em 1517. Nesse quesito, a Reforma Luterana não nasceu em um vácuo espiritual, mas pela intenção de renovar a liderança e o comportamento da igreja, incluindo o descontentamento popular sobre mundanismo, pompa e auto-importância dos Estados Papais e de seus representantes.

## **1 OUTRA PERSPECTIVA DE ENTENDIMENTO DA RELAÇÃO ENTRE A RELIGIÃO CATÓLICA E A LUTERANA**

Originalmente, Lutero desejava e se preocupava por uma mudança interna na igreja, mas os seus ensinamentos levaram a uma divisão na Igreja Católica. Por outro lado, na perspectiva católica romana, a Reforma gerou divisão e violência, sendo longo e responsável por todos os males da Europa em 1517. É possível rastrear essa afirmação na **Enciclopédia Católica para Todos** (*l'Encyclopédie catholique pour tous*, (publicada em 1989, com um total de 1.327 páginas escritas por e para os católicos e aprovada pelo Vaticano). A obra reconhece inequivocamente que a Reforma Protestante foi a raiz e a causa de erros, e depravação do papado e do abuso do clero de todos os tipos, ignorância e cegueira. (DUBOST, 1989, p. 390).

Com essa verdadeira confissão pública, podemos afirmar um ponto de entrada das hostilidades: lesões mútuas, condenações, conflitos sectários e guerras que acompanharam essa separação. Nesse sentido, a questão está aberta e há diferenças entre as duas igrejas. A pergunta é:

### **Was wirklich (noch) trennt:1.1 O QUE REALMENTE (AINDA) CAUSA A SEPARAÇÃO?**

Wer leitet die Kirche? Quem conduz a Igreja? Para os cristãos evangélicos não existe papa. Im katholischen Kirchenverständnis ist der Papst der „Nachfolger des hl. Na compreensão católica da Igreja, o Papa é o sucessor de Pedro e tem como responsabilidade conduzir a unidade da Igreja. (cf. Mt 16,18f; Jo 21,15-17). Nach dem Dogma der Unfehlbarkeit ist eine Entscheidung des Papstes *ex cathedra* für alle katholischen Christen bindend. No entanto, em 1870 foi instituído o dogma da infalibilidade e de uma decisão do *ex cathedra* para todos os católicos de que o Papa é vinculativo. Für Evangelische ist es unvorstellbar, dass Bischöfe, oder gar der Papst qualitativ oder moralisch bessere Menschen sind. Para os Protestantes, é inconcebível que os bispos e até mesmo o papa sejam pessoas qualitativamente ou moralmente melhores. Alle Menschen sind vor Gott gleich. Na concepção dos Reformados, todos são iguais perante Deus. Alle Menschen machen Fehler und sind auf Vergebung angewiesen. Todos os homens cometem erros e têm que confiar no perdão de Deus. Deswegen ist es aus evangelischer Sicht undenkbar, dass der Papst, „*ex Cathedra*“ Entscheidungen treffen darf, die unwiderruflich sind. Portanto, é impensável de um ponto de vista protestante que o papa *ex cathedra* deva tomar decisões que são irrevogáveis. Die Leistungsstrukturen in der Evangelischen Kirche sind demokratischer – von unten nach oben verfasst. As estruturas de linha na Igreja da Reforma estão na forma de um colegiado.

## **1.2 EVANGELISCHE CHRISTEN HABEN KEINEN PAPST .OS PROTESTANTES E OS CATÓLICOS TÊM EM COMUM:**

- ✓ die Heilige Schrift als Wort Gottes as Escrituras como a Palavra de Deus
- ✓ die Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes o batismo no nome do Deus trino: Pai, Filho e Espírito Santo
- ✓ der Glaube, dass wir von Gott geliebt und angenommen werden nicht aufgrund eigener Leistung, sondern allein aus Gnade a crença de que somos amados por Deus e aceitos não por causa do próprio poder, mas somente pela graça
- ✓ der Glaube, dass Gott durch den Hl. Geist unsere Herzen erneuert und

uns zu guten Werken befähigta crença de que Cristo na Eucaristia / Ceia do Senhor, na presença real, é que Deus quer nos dar a vida eterna de fé

- ✓ der Glaube, dass Gott uns das ewige Leben schenken will. das Apostolische Glaubensbekenntnis, das „Große Glaubensbekenntnis“ (der Konzile von Nizäa 325 und Konstantinopel 381), die Feier des Sonntags, viele Feste, Gebete, Lieder, etc. credo dos Apóstolos (Conselhos de Nicea 325 e Constantinopolitano 381), a celebração do domingo, orações, canções, etc.
- ✓ der vielfältige Einsatz für soziale Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung a variedade de aplicações para a justiça social, a paz e a integridade da criação.

Freilich gibt es auch viele Unterschiede. Claro, há também muitas diferenças. Aber nicht alles, was verschieden ist, muss die Kirchen trennen. Mas nem tudo é diferente e deve separar as igrejas. Unterschiede in den Gottesdienstformen, in den theologischen Schwerpunkten und in den Kirchenordnungen können auch eine gegenseitige Bereicherung sein. Diferenças nas formas de culto, no campo teológico ou nas ordens da igreja também podem oferecer um enriquecimento mútuo. Die gewünschte Einheit der Christen will diese bunte Vielfalt nicht beseitigen. A unidade desejada de cristãos não quer eliminar essas variedades coloridas. Das Ziel der Ökumene ist nicht eine „uniforme Superkirche“, sondern die „versöhnte Verschiedenheit“ der Konfessionen. O objetivo do ecumenismo não é uma “super igreja uniforme”, mas a diversidade reconciliada de denominações.

Welche Stellung haben Pfarrer und Priester?

### **1.3 QUAL A POSIÇÃO DOS PASTORES E PADRES?**

Entendemos Unterschiedlich ist auch das Verständnis der Geistlichen, also der Pfarrer und Priester. que a diferença está exatamente na forma como cada um vive e compreende o chamado de Deus através do Ministério dentro na Igreja. Para os Luteranos, os homens e as mulheres estão autorizados a exercer

a função de pastores e têm a permissão para se casar – o que não acontece com os padres e mulheres católicas.

### **1.3.1 UNTERSCHIED ZWISCHEN PFARRER/ PRIESTER UND GLÄUBIGEN. DIFERENÇA ENTRE PASTORES/ PADRES E FIÉIS**

Na Igreja protestante não há distinção entre “o clero” e “os leigos” como na Igreja Católica. Segundo a Igreja da Reforma, o batismo é o sacramento fundamental que compromete o crente a seguir Cristo. Zu dieser Nachfolge gehört, dass wir einander Priester sind, das heißt einander vergeben und füreinander beten. No entanto, o batizado pertence a esta sucessão de que somos uns aos outros sacerdotes, que é perdoar uns aos outros e orar uns pelos outros. Darum vertritt die Reformation mit besonderem Nachdruck die Lehre vom allgemeinen Priestertum beziehungsweise, wie man auch sagt, vom Priestertum aller Gläubigen. Die reformatorischen Kirchen kennen keinen besonderen geistlichen Stand. „Pfarrer“ ist ein bürgerlicher Beruf, kein im Vergleich mit Nichtpfarrern besonderer Stand.

Und dennoch gibt es auch bei den Lutherischen das ordinierte Amt derer, die nach der Ordnung zur öffentlichen Evangeliumsverkündigung und zur Sakramentsverwaltung berufen sind. E assim sendo, há o ministério ordenado daqueles que são chamados de acordo com a ordem para a proclamação pública do evangelho e administrar os sacramentos na Igreja. Diese Ordnung soll auch dem Frieden in der Kirche und der klaren Verkündigung des Wortes Gottes dienen, denn vor der Berufung steht eine umfangreiche und langjährige Ausbildung der Pfarrerrinnen und Pfarrer. Esta ordem também irá servir para paz na Igreja e a proclamação clara da Palavra de Deus, pois antes o recurso é uma formação ampla e de longo prazo para os pastores. Das Evangelium zu verkünden, zu taufen und das Abendmahl zu halten, ist Auftrag Christi. Para pregar o evangelho, batizar e ceiar, é preciso de Cristo. Es ist nicht so, dass sich die Gemeinde vor Ort überlegt: Wer könnte das bei uns machen? Neste aspecto, Die Ordinierten stehen in der Nachfolge der Apostel, was ihren Auftrag betrifft. o que é ordenado torna-se sucessor dos apóstolos, em termos da sua missão. Das kirchliche Amt ist nicht einfach Menschensatzung, sondern Stiftung

Christi.O escritório da igreja não é de estatutos simplesmente humanos, mas a instituição de Cristo.

**1.4** Noch deutlicher wird es beim Begriff „Ortskirche“:**AINDA MAIS SIGNIFICATIVO É O TERMO “IGREJA LOCAL”**In der evangelischen Kirche gibt es auch keine Unterscheidung zwischen „Klerus und Laien“,

wie in der katholischen Kirche.Nach übereinstimmender Überzeugung der Reformatoren ist die Taufe das Grundsakrament, das uns in die Nachfolge Christi ruft.Für die evangelische Gemeinde ist ihre Gemeinde vor Ort die „Ortskirche“.Para a comunidade protestante, a sua comunidade é a “igreja local” no local. In der katholischen Kirche versteht man das Bistum als „Ortskirche“.AAAA Igreja Católica refere-se à diocese como “igreja local”. Für das evangelische Kirchenverständnis ist die gottesdienstliche Gemeinde, die sich am Sonntagmorgen um Wort und Sakrament versammelt, ganz Kirche (Confessio Augustana (Augsburger Bekenntnis), Artikel VII).Para a compreensão protestante da igreja é a comunidade de culto que se reúne na manhã de domingo para a palavra e os sacramentos, não igreja (A Confissão de Augsburg, 1530, artigo VII). Hier findet ein Christ alles, was er für sein Heil bedarf.

Para a conclusão das perguntas acima, observarmos o movimento para a unidade ou cooperação entre as igrejas cristãs. O primeiro grande passo na direção do ecumenismo foi a Conferência Missionária Internacional de 1910, uma reunião de protestantes. Várias denominações protestantes inauguraram uma Conferência de Vida e Trabalho (em problemas sociais e práticos) em 1925 e uma Conferência de Fé e Ordem (na doutrina e governança da igreja) em 1927. Após a Segunda Guerra Mundial, o Conselho Mundial de Igrejas (CMI) foi estabelecido. A Conferência Missionária Internacional se juntou a ela em 1961.

Neste aspecto, a Igreja Católica Romana também manifestou interesse em melhorar a relação ecumênica e o diálogo inter-religioso com o Concílio Vaticano II (1962-1965).



## 2 AGGIORNAMENTO - NOVOS HORIZONTES, NOVOS TEMPOS

Emerge dessa perspectiva a convocação para um Concílio em 25 de janeiro de 1962. João XXIII anunciou sua intenção de convocar o Concílio Ecumênico da Igreja Católica, para renovar a vida eclesial e despertar no Povo de Deus formas e meios de promover a unidade entre os cristãos sob o lema “*aggiornamento*”, isto é, para atualizar a mensagem da Igreja e dialogar com o mundo moderno. Nesse sentido, o Papa João XXIII identificou dois objetivos: uma adaptação (*aggiornamento*) da Igreja e do apostolado a um mundo em grande transformação; e um retorno à unidade entre os cristãos, que o Papa parece ter imaginado que ocorreria em breve.

The council did not speak so much of the Church fighting against adversaries as it did of finding a way of expression in the world in which she lived and seemed to ignore. Na realidade, atento aos ventos fortes da Reforma Luterana vindos da Alemanha e do progresso científico, o Papa João XXIII expressou o seu sentimento na abertura do Concílio (1962-1965):

O que se exige da Igreja é que anime a comunidade humana, com a força perene e divina do Evangelho, num mundo que se gloria de seus progressos técnicos e científicos, embora sofra de profunda carência ética, que procura sanar independentemente de Deus. (CONCÍLIO VATICANO II, 1984, p. 11-12).

A partir dessa perspectiva, o Concílio Vaticano II estabelece um diálogo de comunhão com os Luteranos, pois Lutero desejava o retorno às fontes: os evangelhos. Na abertura do Concílio o Papa também se refere à palavra divina do evangelho como centralidade de ânimo para a vida da Igreja. Nesse aspecto, podemos delinear um novo caminho que favorecesse o diálogo e uma evolução eclesiológica, mesmo sabendo que o

[...] mundo moderno é desafiador. O avanço da tecnologia não correspondeu ao desenvolvimento moral e ético. A Igreja, frente ao progresso da modernidade, sentiu-se perdida e com uma necessidade de dar uma resposta efetiva aos sinais dos tempos. Para tanto, João XXIII desejou necessária e urgentemente uma renovação da Igreja, que a fizesse colocar o mundo em contato com o Evangelho. (OLIVEIRA, 2015, p.36).

Segundo o autor, acentua-se, daqui em diante, um processo de reforma, de um pensar e agir diferentes, havendo uma necessidade de abertura para o mundo moderno, de diálogo. O diálogo é um sinal dos tempos que a Igreja Católica recebeu como um dom do Senhor, com a renovação iniciada com a recepção do Concílio Vaticano II.

Nessa perspectiva, podemos entender que a presença dos bispos de vários lugares do mundo (ALBERIGO, 1999, p. 442-449) no Concílio gerou uma proximidade dos mundos e dos povos. Estabeleceu-se uma emergência para enfrentar a temática do diálogo entre a Igreja Católica e outras religiões, de maneira que adquirisse o aspecto de uma necessidade real. A partir daí, foi possível nascer uma nova consciência de fraternidade e respeito universal em relação à religião do outro. *Alte Konzilslehren sind deswegen durchweg Verdammungslehren.* Isso evidencia que João XXIII acredita na força da Igreja para dar uma resposta aos problemas da sociedade, mostrando sua vitalidade e respeito à diversidade religiosa.

Nesse caso, podemos afirmar que o Concílio Ecumênico do Vaticano II se torna fonte de resposta ao mundo moderno, trilha com capacidade e firmeza o programa que se “ocupa com os desafios concernentes à doutrina e com a atitude da prática da Igreja, tendo a finalidade de estar de acordo com o ensinamento do magistério milenar da Igreja” (OLIVEIRA, 2015, p. 36).

A razão dessa escolha para Oliveira é de que a Igreja foi fiel em seu ensinamento milenar do magistério da Igreja sem ter uma ruptura, tanto na convocação até o fim do Concílio Vaticano II. A Igreja unia-se em uma grande assembleia para encontrar caminhos e aprovar documentos que lançariam luz e impulso, a fim de dialogar com o mundo moderno. O gesto humilde e trêmulo do pontífice causou impacto ao dizer:

Pronuncio perante vós, certamente tremendo um pouco de emoção, mas também com humilde resolução de propósito, o nome e a proposta de dupla celebração: a de um sínodo diocesano para a Urbe, e a de um Concílio Ecumênico para a Igreja Universal (BEOZZO, 2005, p. 69).

Beozzo expressa que o Concílio Ecumênico para a Igreja Universal é

uma tentativa de incorporar o diálogo e o respeito à verdade do outro, seja dentro da Igreja, seja fora dela. Assim sendo, notamos uma abertura longa do início do Concílio Vaticano II para viver a pluralidade que abre “espaço para a voz teológica anteriormente reprimida e acolhe com vigor pastoral os bispos vindos à Roma, muitos dos quais manifestavam perspectivas distintas dos caminhos curiais” (TEXEIRA, 2010).

### **3 IMPACTO DO CONCÍLIO VATICANO II NAS RELAÇÕES ECLESIAIS: ECUMENISMO E DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO**

Para compreender os conceitos de ecumenismo e de diálogo inter-religioso, deve-se atentar para a historiografia: o Concílio foi predominantemente composto por bispos e teólogos europeus católicos romanos.

É importante considerar que as expressões não são sinônimas. Enquanto a primeira diz respeito a um diálogo entre católicos e outras religiões cristãs, a segunda está relacionada ao diálogo entre o catolicismo e religiões não-cristãs.

Entre essas elaborações podemos fazer algumas considerações básicas que não seria prudente ignorar. Merece aqui ser refletido que o ecumenismo é o diálogo entre cristãos de diferentes confissões e tem como objetivo a reconciliação do cristianismo: uma unidade capaz de dizer sobre a riqueza do cristianismo nas diferentes culturas.

Nesse cenário, podemos citar o artigo do professor Altemeyer (2001) que nos remete à constatação de que o

Ecumenismo é ação conjunta de pessoas e grupos diferentes. É busca de unidade, e não camuflagem das divergências e negação identidades. É proclamação da mesma fé, do mesmo batismo e do mesmo Cristo. (Ef 4,4-6).

É preciso considerar que não se faz ecumenismo sem uma real mudança de coração e sem livrar-se de alguns defeitos, como orgulho, intolerância, vaidade eclesial e pessoal, ignorância religiosa, superficialidade na própria fé, etc. E, no entanto, o diálogo inter-religioso

tem como objetivo ser o instrumento por uma compreensão mútua entre diferentes credos religiosos que não são cristãos, mas com base em tolerância e respeito mútuo. (ALTEMMEYER, 2001, p. 1).

Assim, a experiência nos mostra que o diálogo ecumênico e inter-religioso “deve crescer a partir de uma nova visão teológica da presença de Deus no mundo” (SCATTOLIN, 2001, p.5). Então, partindo dessa presença de Deus, não podemos evitar uma emancipação diante de uma tradição fechada em si mesma, que não aceita o plural, o diverso da convergência ecumênica dentro da própria Igreja Católica ou da Reforma Luterana.

Outra distinção entre o diálogo inter-religioso e o ecumenismo é que o ecumenismo possui um significado importante na construção da humanidade, superando conflitos religiosos e abrindo caminhos novos de testemunho da Palavra de Cristo, promovendo a liberdade religiosa tão querida no Concílio Vaticano II. Além disso, o diálogo estimula a colaboração comum entre os bens. Evita-se assim a violência entre irmãos de fé, mas de matrizes religiosas diferentes, sem fundamentalismo, com o intuito de preparar este mundo para a antessala do reino de Deus, que é um campo de bem aventuranças assumidas por via da Doutrina Social da Igreja (DA .235).

**4 RELIGIÃO PARA A PAZ: A DECLARAÇÃO *NOSTRA AETATE***How the declaration came aboutThe 28<sup>th</sup> October will probably pass unnoticed by the majority of people and yet for the Catholic Church it is a significant date because, on 28<sup>th</sup> October 1965, Pope Paul VI promulgated the Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions, a document which was to transform the Church’s attitude towards other world religions and open it to inter-religious dialogue.

The document is called, like all Church documents, by the first two words of the Latin title, *Nostra aetate* which means *In Our Time* and the first sentence reads, “In our time when day by day mankind is being drawn closer together and the ties between different people are becoming stronger the Church examines more closely her relations to non-Christian religions.” (NA 1) This was a historic

moment, the first time that a Church Council had reflected on its relationship with other faiths in an official way.

A declaração *Nostra Aetate* é um documento da Igreja que muito contribuiu para a reflexão sobre suas relações com outras religiões de forma oficial. Marcou a mudança de orientação no relacionamento entre católicos e judeus. Foi promulgada no final do Concílio Vaticano II, em 28 de novembro de 1965, com votação expressiva e sob a responsabilidade de Paulo VI. Tornou-se um sinal de esperança diante de “brigas e hostilidades” e faz um convite a todos.

Neste nosso tempo, quando o gênero humano se torna de dia para dia mais unido e aumentam as relações entre os diversos povos, a Igreja examina muito atentamente a natureza das suas relações com as religiões não-cristãs. No seu dever de promover a unidade e a caridade entre os homens, ou melhor, entre os povos, examina primeiro aquilo que os homens têm de comum e o que os move a viverem juntos o próprio destino (CONCÍLIO VATICANO II, 1963b, p. 1).

A *Nostra Aetate* avança para promover a justiça e liberdade religiosa, sem esquecer a dignidade humana, para vivermos juntos em harmonia. Isso porque, sem ela, não há diálogo inter-religioso. Esse é o primeiro passo.

First of all the church clearly states that religious discrimination and harassment is wrong: “The Church reproves, as foreign to the mind of Christ, any discrimination against people or harassment of them because of their race, colour, condition of life or religion.” Secondly she declares that there is truth and holiness in other religions: “The Catholic Church rejects nothing that is true and holy in these religions. No segundo passo, a declaração reconhece que há verdade e santidade em outras religiões, ao expressar que

a Igreja Católica não rejeita nada que seja verdadeiro e santo nessas religiões. She regards with sincere reverence those ways of conduct and of life, those precepts and teachings which, though differing in many aspects from the ones she holds and sets forth, nonetheless often reflect a ray of that Truth which enlightens all people.” Ela considera com sincera reverência esses modos de conduta e de vida, esses preceitos e ensinamentos que, apesar de diferir em muitos aspectos de seus valores e afirmações, refletem, no entanto, um raio daquela Verdade que ilumina todas as pessoas (CONCÍLIO VATICANO II, 1963b, p. 340-341).

A Igreja Católica tem dificuldade de reconhecer a santidade de outras religiões, porque isso pressiona a verdade sobre Deus e, por extensão, a crença de que essa Igreja possua a plena verdade do mistério de Deus. É necessário aceitar que as outras religiões possuem um raio daquela Verdade que ilumina todas as pessoas. Essa verdade não pode ser relativa, mas pode aumentar uma convicção de que um Deus fala por intermédio do outro. Essa é a percepção de Jesus Cristo, que nos ensina ao afirmar: “[...] tudo aquilo, portanto, que quereis que os homens vos façam, fazei-vos a eles, pois esta é a lei e os profetas”. (Mt, 7, 12).

Thirdly the Church asks Catholics to “maintain good fellowship among the nations” and “through dialogue and collaboration with the followers of other religions, carried out with prudence and love and in witness to the Christian faith and life, to recognize, preserve and promote the good things, spiritual and moral, as well as the socio-cultural values” found in other religions. No terceiro passo, uma nova questão é levantada. A Igreja pede aos seus

[...] filhos que, com prudência e caridade, por meio do diálogo e da colaboração com os membros das outras religiões, e sempre dando testemunho da fé e da vida cristã, reconheçam, conservem e façam progredir os bens espirituais, morais e os valores socioculturais que neles se encontram. (CONCÍLIO VATICANO II, 1963b, p. 341).

These are amazing statements from a Church which had believed there was no salvation outside the Church.

Estas são declarações surpreendentes e impactantes para uma Igreja que acreditava não haver salvação fora de si. It is a far cry from a Church that in the 15<sup>th</sup> century had declared at the Council of Florence, “There is no doubt that not only all heathens but also all Jews and heretics and schismatics who die outside the Church will go into that everlasting fire prepared for the devil and his angels”. Distanciam-se muito da Igreja que declarou no Concílio de Florença, em 1442, que

a igreja crê firmemente, confessa e anuncia que nenhum dos que estão fora da Igreja Católica, não só os pagãos, mas também os judeus ou hereges e cismáticos, poderá chegar à vida eterna, mas irão para o fogo eterno preparado para o diabo e para os seus anjos. (DH. 1352).

A passagem citada destaca uma visão unilateral que perdurou ao longo de séculos. Por um lado, a declaração da *Nostra Aetate* faz uma reviravolta no sentido de reconhecer a santidade e a verdade em outras religiões e, além disso, dá-lhes dignidade, valor e respeito. Por outro lado, isso foi um processo de recepção<sup>3</sup> do Concílio e de seus textos, que foram assimilados e postos em prática por vários autores.

A recepção acontece primeiro na Igreja Católica. Esse processo é polimórfico e exige tempo, porque está longe de se completar. Por isso, a *Nostra Aetate* continua a estabelecer uma agenda para o diálogo inter-religioso. O mundo seria um lugar bastante diferente se, em vez de apenas defender suas próprias posições, as religiões dessem testemunhos de boas ações que se encontram em cada uma destas.

Na verdade, *Nostra Aetate* estabeleceu a Igreja numa jornada que, como todas as viagens, é uma aventura para o desconhecido. Quem sabe aonde o Espírito poderia levar-nos nessa jornada? O que precisamos é da abertura para aquele Espírito que sopra onde quer e nos permite descobrir as riquezas e a sabedoria que se encontram nas tradições dos outros.

#### **4.1 UNITATIS REDINTEGRATIO E DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO: UM CAMINHO COMUM**

O decreto *Unitatis Redintegratio* sobre o Ecumenismo é um Decreto do Concílio Vaticano II que foi promulgado solenemente no dia 20 de novembro de 1964 por Sua Santidade, o Papa Paulo VI. O documento tornou-se um marco e um sinal de profunda mudança na história do movimento ecumênico, ou seja, não só na dimensão católica, mas na dimensão de todas as religiões.

Os documentos *Unitatis Redintegratio* e *Nostra Aetate* aplicaram estratégias a realidades similares, mas também diferentes. Em cada caso, romperam com aspectos do conflituoso passado católico que tanto atingiu

<sup>3</sup> Venho estudando sobre a recepção do Vaticano II desde o mestrado e compreendo que é um processo longo e permanente dentro da comunidade cristã, porque a recepção é um processo dinâmico que excede a mera repetição literal dos textos, oferece elementos úteis para uma resposta detalhada. Aqui queremos usar como uma chave de leitura e argumento da declaração *Nostra Aetate* que se desenvolve “como se fala do outro” e “como falar uns com os outros”. Conf. detalhes em Oliveira (2015).

outras religiões.

Podemos afirmar que, em cada caso, o diálogo toma formas similares: um diálogo de vida, no qual as pessoas buscam compreensão e uma vivência harmoniosa no dia a dia; um diálogo de engajamento, no qual os representantes das comunidades religiosas de diferentes segmentos chegam juntos ao respeito a preocupações sobre a vida local, nacional ou global, para o próprio bem das tradições religiosas.

Por fim, as dinâmicas internas do diálogo são similares quanto ao ecumenismo e ao diálogo inter-religioso. Conhecer ao outro pessoalmente implica estar engajado em conhecer outra tradição. Tanto católicos como luteranos podem parecer muito diferentes numa comunidade particular em um primeiro momento da tentativa de diálogo, porém a compreensão mútua é que leva a caminhos que diminuem a tensão e os preconceitos falsos, medrosos e danosos. Ambas as formas de diálogo estão preocupadas com esforços conjuntos que servem ao bem comum.

## **CONCLUSÃO**

Acreditamos que a conclusão dessas reflexões seja clara: o diálogo inter-religioso é absolutamente necessário no mundo contemporâneo.

Pode-se afirmar isso inicialmente com o Papa Paulo VI, em sua primeira encíclica:

O diálogo é exigido hoje em dia... É exigido pelo curso dinâmico de ação que está mudando o rosto da sociedade moderna. É exigido pelo pluralismo da sociedade, e pela maturidade que o homem alcançou neste dia e idade. Seja ele religioso ou não, a educação secular lhe permitiu pensar e falar e dialogar com dignidade (CARTA ENCÍCLICA, 1964a, n. 78).

Para isso, a Cúria do Vaticano adicionou mais tarde que



todos os cristãos devem fazer o seu melhor para promover o diálogo entre os homens de todas as classes como um dever de caridade fraterna adequado à nossa idade progressiva e adulta [...] A vontade de dialogar é a medida e a força dessa Renovação geral que deve ser realizada na Igreja [ler 'em todas as religiões e ideias'] (CARTA ENCÍCLICA, 1964b, n. 1).

Por fim, os documentos conciliares e pós-conciliares quebraram os paradigmas em ambas as relações: ecumênica e inter-religiosa. Não obstante, quando essas mesmas categorias são aplicadas às diferentes realidades da diversidade religiosa e a diversidades de comunidades cristãs, elas produzem não apenas julgamentos similares, mas, também, em alguns tópicos, diferentes tipos de integridade em uma só fé, apresentam um conjunto diferente de comunidades cristãs distintas, todas afirmando serem realizações genuínas da “única igreja de Cristo”. Nesse quadro de disputa, não conseguem viver em uma comunhão entre si. Como resultado, diálogos ecumênicos e inter-religiosos têm sobreposições, mas não metas idênticas. O diálogo ecumênico está focado em uma vida que esteja ligada ao batismo e unido pela fé, enquanto o diálogo inter-religioso tem um senso mais aberto. O diálogo ecumênico e inter-religioso pode aprender um com o outro, mas cada qual vai florescer apenas quando o caráter específico de cada um for preservado.

## REFERÊNCIAS

ALBERIGO, Giuseppe (Dir.). **História do Concílio Vaticano II: o catolicismo rumo à nova era: o anúncio e a preparação do Vaticano II** (janeiro de 1959 a outubro de 1962). Petrópolis: Vozes, 1996. v. 1.

ALTEMEYER, Fernando Jr. **Ecumenismo em Atos**. *Vida pastoral*, Paulo, Nº 316, jul.-ago. 2001, p. 17-22.

BEOZZO, José Oscar. **A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965**. São Paulo: Paulinas; Rio de Janeiro: Educam, 2005.

BIZON, J.; DRUBI, R.; DARIVA, N. (Orgs.). **Diálogo inter-religioso: 40 anos da Declaração Nostra Aetate: coletânea de documentos da Igreja Católica**. São Paulo: Paulinas, 2005.

- CARTA ENCÍCLICA. **Ecclesiam suam**: 28. Petrópolis: Paulinas. São Paulo, 1964a.
- CARTA ENCÍCLICA. **Humanae personae dignitatem**. Paulinas. São Paulo, 1964b.
- COMPÊDIO DO VATICANO II. **Constituições, Decretos e Declarações**. 17. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.
- CONCÍLIO VATICANO II. **Unitatis Redintegratio**: decreto sobre o ecumenismo. Petrópolis: Vozes, 1963a.
- CONCÍLIO VATICANO II. **Nostra Aetate**: decreto sobre o ecumenismo. Petrópolis: Vozes, 1963b.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documento de Aparecida**: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe: 13-31 de maio de 2007. 7. ed. Brasília; São Paulo: CNBB; Paulinas; Paulus, 2008.
- DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. Atualizada por Johan Konings, com base na 43. ed. alemã (2010), preparada por Peter Hünermann e Helmut Hoping. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2013.
- DUBOST, Michel (Dir.). **L'encyclopédie catholique pour tous**. Fayard; Paris: Droguet et Ardant, 1989. p. 390.
- FITZGERALD, Dom Michael. **A unidade, desejo de Deus**: quarenta anos de diálogo inter-religioso. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2006.
- OLIVEIRA, Jotaci Brasileiro Conceição de. **A Primeira Assembleia do Povo de Deus (1996)**: uma faceta da recepção do Concílio Vaticano II na Arquidiocese de Belo Horizonte. 2015. 129 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Belo Horizonte, 2015.
- SCATTOLIN, Giuseppe. **Spirituality in interreligious dialogue: challenge and promise**. Cairo: S/Editora, 2001. p.5.
- TEXEIRA, Faustino. **O Concílio Vaticano II e o diálogo inter-religioso**. São Paulo; Cléofas, 2010.

# FT 13 - Religião e política: articulações, fricções e outras intenções e interações



## Coordenadores:

Prof. Dr. Robson Sávio Reis Souza – PUC Minas/MG

Prof. Dr. Delmar Cardoso

Prof. Doutorando Edward Neves Monteiro de B. Guimarães – PUC Minas/MG

Prof. Dr. Antonio Augusto Nogueira Matias – FAJE/MG

Ementa: O contexto contemporâneo marcado pela radicalização de disputas reais e simbólicas na sociedade coloca na pauta do debate público o papel desempenhado pelas diversas tradições religiosas na cena política brasileira. A desenvoltura e a projeção dos blocos parlamentares conhecidos como “bancadas evangélicas”, o papel desempenhado pelos vários grupos católicos na cena política, o recrudescimento do discurso conservador de matriz religiosa, entre outros, apareceram com bastante ênfase em debates públicos, nas redes sociais e em variados espaços durante o processo de impeachment da presidenta Dilma Rousseff e a consolidação do governo de Michel Temer. Esse FT propõe uma discussão sobre a presença/ausência e o papel da religião no espaço público neste contexto de profundas mudanças e rupturas no cenário político-institucional. Os grupos religiosos têm desempenhado algum papel no recrudescimento dos discursos e práticas conservadoras, fundamentalistas e moralistas associados às disputas políticas em curso no país? As instituições religiosas têm colaborado na compreensão do processo político, com vistas a superação dos dilemas institucionais que obliteram a vida democrática? Há alguma relação entre religião e política na difusão de discursos de ódio, ressentimento e na percepção de que por detrás da disputa política há sempre uma guerra entre bem e mal?

# Cristianismo e política em diálogo: do silêncio ao profetismo

Márcio Flávio Martins<sup>1</sup>

## RESUMO

A comunicação visa abordar, em perspectiva ecumênica, a relação entre cristianismo e política na atualidade. Pretende-se realçar a dimensão profética da fé cristã e sua contribuição para superar a crise política no país. A população tem sofrido as mazelas oriundas desta crise. Neste cenário, todo cristão é interpelado a viver a dimensão profética da fé e a partir do profetismo, buscar soluções. Neste sentido, recorreremos às Escrituras, aos documentos *Gaudium et Spes* e *Laudato Si*, e o equivalente na tradição protestante sobretudo no documento do comitê mundial das igrejas evangélicas chamado *O Pacto de Lausana*. Afirmaremos que mesmo pertencendo a polos diferentes, cristianismo e política se interagem e convergem quando abraçam sua missão de promotores da vida e da dignidade. Rompe-se, portanto, o silêncio que deturpa a mensagem libertadora do Evangelho. Cristãos, ao assumirem sua vocação profética, podem contribuir sumamente para a superação da crise política no Brasil atual.

**Palavras-chave:** Cristianismo. Política. Profetismo.

## CRISTIANISMO E POLÍTICA: DO SILÊNCIO AO PROFETISMO

---

Há quem diga que o cristianismo jamais deveria intervir na vida política ou que religião e política jamais deveriam se envolver. Porém, surge uma pergunta: Seria possível as Igrejas Cristãs, enquanto instituições que realizam sua missão na sociedade serem indiferente ou neutra em relação à política? \_\_\_\_\_

Há basicamente três vertentes de pensamento sobre a relação entre cristianismo e política. A **primeira** chamaremos de *ultra-conservadora*. Esta refere-se àqueles que afirmam que o cristianismo não tem o que dizer sobre política. Cabe a ele limitar a sua *praxis* religiosa à vida espiritual, ritual e dogmática. A **segunda**, que chamaremos de *moderada*, refere-se àqueles que reconhecem a importância da política para as religiões cristãs, mas que estas não devem

---

<sup>1</sup> Mestrando em Teologia da Praxis Cristã na Faje (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia). Bolsista Capes. E-mail: marcioflaviomartins@yahoo.com

assumir posturas ideológicas ou partidárias. Estes veem o papel das religiões cristãs na sociedade em sua dimensão testemunhal. A **terceira**, chamaremos de *progressista*. Esta refere-se àqueles que defendem a tese de que mesmo numa sociedade secular, a política é uma realidade influente na existência de todo ser humano, e por isso, está diretamente relacionada à *praxis* cristã. O cristão deve lidar com a política através do diálogo direto e profético, orientando seus fiéis e denunciando estruturas opressoras.

---

Após apresentar estas três tendências, proporemos algumas linhas de reflexão. Faremos primeiramente a clarificação de termos. Segundo, iremos apresentar algumas considerações oriundas das Escrituras e também das tradições católica e protestante. E por último, iremos apresentar algumas linhas de ações para resgatar a presença profética das igrejas cristãs na sociedade, sobretudo no que tange à política.

---

No Brasil, tanto a influência da política na religião quanto a influência da religião na política, são realidades evidentes. Mesmo que a religião católica não permite seus líderes religiosos candidatarem a cargos públicos, há uma expressiva quantidade de líderes eclesiais e leigos católicos na política partidária. Diante deste quadro, não podemos mais nos ater a afirmações legalistas e generalizadas de que o cristianismo e a política não se misturam. Isto seria uma falácia e não condiz com a realidade do cristianismo contemporâneo.

---

A palavra política é derivada da palavra grega *polis*, que significa cidade. Esta palavra representava, na antiguidade, a cidade Grega onde as discussões entre os cidadãos eram realizadas. A palavra política, portanto, engloba fundamentalmente tudo aquilo que representa a vivência do cidadão grego na cidade, incluindo também decisões relacionadas à vida de cada cidadão. Não se tratava exclusivamente de assuntos referentes aos líderes públicos, mas a todos. Viver na *polis* (cidade) é fazer política, é ser político.

---

A definição do termo política na perspectiva cristã é uma questão complexa. Algumas citações bíblicas são usadas como aversão à política. Um texto clássico é o aforismo “o que é de César, dai a César: o que é de Deus, a Deus”. (Mc 12,17). Jesus, ao ser questionado pelos seus opositores, alertou-os sobre o sentido de sua missão, que estava além dos poderes opressores vigentes. Sua intenção não fora alienar seus seguidores da política, mas orientá-los que o “reino” de César não condizia com o “Reino” de Deus.

---

A proposta libertadora de Jesus preza a tolerância religiosa, étnica, e social. Ele se colocou ao lado dos pobres e oprimidos. Para Juan Luis Segundo, o Reino de Deus, ou governo de Deus na terra, “se dirige aos pequenos, aos marginalizados sociais, aos enfermos, aos desfavorecidos, à pobre gente vítima da injustiça, a esse tipo de pessoas que não têm esperança alguma nesse tipo de mundo”. (SEGUNDO, 2011, p.155). Este foi um dos maiores legados de Jesus de Nazaré, aquele que teve na chave política uma de suas maneiras para confrontar os opressores de seu tempo. Ele propõe um novo governo “não precisamente organizando meios para fazê-lo com poder, mas transformando as consciências - especialmente as dos pobres.” (SEGUNDO, 2011, p. 178)

---

Outro texto usado para justificar que religião e política não devem se misturar é baseado em Paulo, quando este diz que “cada um se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus.” (Rm 13,1). Este texto foi usado para justificar a submissão dos cristãos a poderes políticos. Poderes divinos eram atribuídos a muitos imperadores na errônea interpretação deste texto. Esta interpretação por muitas vezes fez a religião subserviente à poderes políticos, muitos deles ditatoriais.

---

Tanto Jesus de Nazaré quanto Paulo são homens de uma determinada época e precisamos contextualizá-los. Ambos, demonstram que as religiões têm muito a dizer sobre política. E foi baseando-se nas Escrituras e nas transformações sociais dos últimos tempos que o cristianismo tem desenvolvido uma maior consciência sobre a responsabilidade do mesmo diante à política. Do lado católico, abordaremos alguns pontos de *Gaudium et Spes* e *Laudato Si*; e do lado protestante, abordaremos alguns pontos do documento *Pacto de Lausanna*.

---

*Gaudium et Spes* foi promulgada pelo Papa Paulo VI, no dia 7 de dezembro de 1965. Uma constituição de caráter pastoral, buscou de maneira corajosa e profética abordar a relação da Igreja Católica com a sociedade e dedicou todo um capítulo, o quarto, para a questão política. A promoção do bem comum e o valor da dignidade e dos direitos humanos estão relacionados com o exercício da política. O documento afirma: “A salvaguarda dos direitos da pessoa é, com efeito, uma condição necessária para que os cidadãos, quer individualmente quer em grupo, possam participar ativamente na vida e gestão da coisa pública”. (GS 74)

---

A Constituição aborda a política não de maneira isolada, mas relacionada às dimensões cultural, econômica e social, tendo em vista a promoção dos direitos humanos. “Para estabelecer uma vida política verdadeiramente humana, nada melhor do que fomentar sentimentos interiores de justiça e benevolência e serviço do bem comum e reforçar as convicções fundamentais acerca da verdadeira natureza da comunidade política, bem como do fim, reto exercício e limites da autoridade”. (GS 74). A fonte da legitimidade política é determinada pela comunidade política, não somente pela decisão solitária de um líder político. A Constituição clama por “uma autoridade que faça convergir para o bem comum as energias de todos os cidadãos; não duma maneira mecânica ou despótica, mas sobretudo como força moral, que se apoia na liberdade e na consciência do próprio dever e sentido de responsabilidade. (GS 75). \_\_\_\_\_

Do cristão é esperado a consciência do seu papel na comunidade política e nela “dar exemplo de sentida responsabilidade e dedicação pelo bem comum”. (GS 75). A prática política não deve sabotar a libertada dos eleitores em detrimento de projetos de poder e exploração do povo. O artigo 76 claramente afirma que a Igreja não está delimitada por qualquer sistema político. Neste sentido, faz se necessária a distinção entre Igreja e Estado. O documento diz: \_\_\_\_\_

---

A Igreja que, em razão da sua missão e competência, de modo algum se confunde com a sociedade nem está ligada a qualquer sistema político determinado, é ao mesmo tempo o sinal e salvaguarda da transcendência da pessoa humana. No domínio próprio de cada uma, comunidade política e Igreja são independentes e autônomas. Mas, embora por títulos diversos, ambas servem a vocação pessoal e social dos mesmos homens. E tanto mais eficazmente exercitarão este serviço para bem de todos, quanto melhor cultivarem entre si uma sã cooperação, tendo igualmente em conta as circunstâncias de lugar e tempo.

---

Aproximadamente cinco décadas após a promulgação de *Gaudium et Spes*, o Papa Francisco publica a encíclica *Laudato Si*, em 24 de Maio de 2015. Este documento é um convite mundial para a compreensão da humanidade acerca da destruição do meio ambiente, expandindo também a reflexão para outras áreas ou aspectos pertinentes à ética cristã. Um destes aspectos é a questão política. O Papa Francisco indaga: \_\_\_\_\_

---



Qual é o lugar da política? Recordemos o princípio da subsidiariedade, que dá liberdade para o desenvolvimento das capacidades presentes a todos os níveis, mas simultaneamente exige mais responsabilidade pelo bem comum a quem tem mais poder. É verdade que, hoje, alguns sectores económicos exercem mais poder do que os próprios Estados. Mas não se pode justificar uma economia sem política, porque seria incapaz de promover outra lógica para governar os vários aspectos da crise atual. (LS 196).

---

A proteção do meio ambiente não pode ser assegurada somente em termos económicos e tecnológicos. A situação ambiental global requer acordos internacionais, normas regulatórias, avaliação do impacto ambiental, sistemas de precaução e proteção do meio ambiente. Neste sentido, Papa Francisco propõe o seu ideal de política. Ele diz:

---

Precisamos duma política que pense com visão ampla e leve por diante uma reformulação integral, abrangendo num diálogo interdisciplinar os vários aspectos da crise. Muitas vezes, a própria política é responsável pelo seu descrédito, devido à corrupção e à falta de boas políticas públicas. Se a política não é capaz de romper uma lógica perversa e perde-se também em discursos inconsistentes, continuaremos sem enfrentar os grandes problemas da humanidade. Uma estratégia de mudança real exige repensar a totalidade dos processos, pois não basta incluir considerações ecológicas superficiais enquanto não se puser em discussão a lógica subjacente à cultura atual. Uma política sã deveria ser capaz de assumir este desafio. (LS 197)

---

Por fim, o Papa Francisco retoma o tema do bem comum que fora bastante abordado em *Gaudium et Spes*. Para ele, política e economia devem reconhecer seus próprios erros e se orientarem para o bem comum que engloba, desta vez, não somente o ser humano, mas a integridade de toda a criação. Para ele, “enquanto uns se afanam apenas com o ganho económico e os outros estão obcecados apenas por conservar ou aumentar o poder, o que nos resta são guerras ou acordos espúrios, onde o que menos interessa às duas partes é preservar o meio ambiente e cuidar dos mais fracos”. (LS 198).

---

Partindo para o universo protestante, temos o *Pacto de Lausanne*, congresso internacional realizado em 1974, na Suíça. Estiveram presente neste congresso 2700 delegados de 150 países. Este abordou brilhantemente a responsabilidade social do cristão face aos desafios de uma missiologia renovada

e inculturada. É fato que a atenção maior deste documento é a inculturação, entretanto, a dimensão social está presente. O documento afirma: \_\_\_\_\_

---

Embora a reconciliação com o homem não seja reconciliação com Deus, nem a ação social evangelização, nem a libertação política salvação, afirmamos que a evangelização e o envolvimento sócio-político são ambas partes do nosso dever cristão. Pois ambos são necessárias expressões de nossas doutrinas acerca de Deus e do homem, de nosso amor por nosso próximo e de nossa obediência a Jesus Cristo. A mensagem da salvação implica também uma mensagem de juízo sobre toda forma de alienação, de opressão e de discriminação, e não devemos ter medo de denunciar o mal e a injustiça onde quer que existam. Quando as pessoas recebem Cristo, nascem de novo em seu reino e devem procurar não só evidenciar, mas também divulgar a retidão do reino em meio a um mundo injusto. A salvação que alegamos possuir deve estar nos transformando na totalidade de nossas responsabilidades pessoais e sociais. A fé sem obras é morta. (PL 5)

Face aos problemas sociais enfrentados pela humanidade, os congressistas assumem uma postura profética e imbuídos pelo Evangelho e pelo compromisso com os direitos humanos clamam por justiça, diálogo com o mundo político, sobretudo para a garantia da liberdade religiosa de todos os povos. Por isso afirma:

Também expressamos nossa profunda preocupação com todos os que têm sido injustamente encarcerados, especialmente com nossos irmãos que estão sofrendo por causa do seu testemunho do Senhor Jesus. Prometemos orar e trabalhar pela libertação deles. Ao mesmo tempo, recusamo-nos a ser intimidados por sua situação. Com a ajuda de Deus, nós também procuraremos nos opor a toda injustiça e permanecer fiéis ao evangelho, seja a que custo for. Nós não nos esquecemos de que Jesus nos preveniu de que a perseguição é inevitável. (PL 13)

---

Olhando para o contexto do protestantismo no Brasil, Silas Luiz de Souza nos apresenta um rico apanhado histórico do pensamento social e político. Para ele “a influencia protestante se daria à medida que crentes sinceros agissem na sociedade, de todas as formas, inclusive politicamente, como verdadeiros cristãos”. (SOUZA, 2005, p.100). Referindo-se às primeiras décadas do

protestantismo no Brasil, ele revela que “se o protestante pudesse participar politicamente, deveria fazê-lo para testemunhar e transformar os outros. O projeto era simples: se os indivíduos fossem transformados, a sociedade seria modificada. Somente com liberdade para pensar, agir, cultivar, aprender e mudar é que as pessoas, podendo chegar ao conhecimento da verdade, escolheriam a verdadeira religião e a melhor forma política”. (SOUZA, 2005, p.100). O Autor ainda menciona a caminhada da Igreja Presbiteriana no Brasil e seu compromisso social.

---

À Igreja presbiteriana no Brasil compete, portanto, clamar contra a injustiça, a opressão e a corrupção, e tomar a iniciativa de esforços para aliviar os sofrimentos dos infelicitados, por uma ordem social iníqua; colaborando também, com aqueles que, movidos por espírito de temor a Deus e respeito à dignidade do homem busquem esses mesmo fins, assim como aceitando sua colaboração. Tornar o Estado consciente de todos os seus deveres, transmitindo-lhe corajosamente a palavra profética, especialmente nas horas de crise, prestigiando sua ação no estabelecimento da justiça social e oferecendo-lhe colaboração para solução cristã de todos os problemas da comunidade. P. 154 (Brasil Presbiteriano, setembro de 1962, p.12). (SOUZA, 2005, p. 153).

---

Após apresentarmos alguns pontos das tradições cristãs, percebemos que elas não ignoram sua responsabilidade diante das realidades políticas e sociais. O cristianismo deve se lançar num processo hermenêutico, buscando interpretar as Escrituras e seus ensinamentos, contextualizando-os na realidade contemporânea. Vivemos na era da comunicação de massa, da globalização, do consumismo exacerbado, de uma maior consciência dos direitos universais do homem e da mulher, de uma maior consciência sobre os problemas ecológicos mundiais.

---

Acreditamos que a Igreja tem a responsabilidade ética de preparar os cidadãos a votarem responsabilmente. A função das religiões não é instruir o indivíduo em quem votar, mas como votar. Ou seja, oferecer orientações práticas como escolher candidatos considerando sua integridade, ideologia a serviço da vida, seus valores, experiência de serviço público em prol do bem comum e a capacidade de governança. Muitos eleitores e candidatos relativizam certos valores cristãos no ato de escolher.

---

No caso do Brasil, é fato que o estado é laico, porém, o político que, no exercício de suas funções, deixar-se guiar por princípios básicos do cristianismo, tais como amor ao próximo e à vida, compromisso com a justiça e com a verdade, sensibilidade ao sofrimento do pobre, e empenho na construção de uma sociedade justa onde todos tenham vida - e vida em abundância - faria um diferencial tremendo nas estruturas de governança da nação. Neste sentido, a vivência da ética cristã e política não violaria a laicidade do estado, mas contribuiria com a transformação da sociedade e com a superação das desigualdades sociais que desumanizam.

---

Por meio da missão de Jesus narrada no Evangelho, percebemos que ele se envolvia em política, tomava o lado dos pobres, escutando seus clamores e angústias, afagando suas dores, saciando suas carências materiais e espirituais. Seus atos eram muito mais do que atos de mera piedade, eram atos políticos. O pobre do tempo de Jesus tanto quanto o pobre de hoje, é vítima de um sistema político opressor que supervaloriza o poder e o capital em detrimento da dignidade humana. Neste sentido, fazer da opção pelos pobres uma opção hermenêutica, torna-se uma decisão coerente com a proposta de Jesus.

---

Promover a difusão do estudo e aprofundamento da relação entre cristianismo e política é urgente. Percebemos que os documentos que tratam de questões políticas não são divulgados como deveriam. Há cristãos que reagem negativamente quando líderes religiosos assumem posturas críticas, proféticas diante de poderes políticos vigentes. Estes são convidados a se libertarem desta letargia mediante questões políticas. O profetismo requer o desprendimento de poderes políticos. Atrair-se a poderes políticos levaria as religiões a perderem o profetismo e sua responsabilidade de denunciar escândalos de corrupção e injustiças.

---

O Brasil está atualmente marcado por uma profunda crise política e moral. Muitos de nossos líderes se encontram submersos numa cadeia sem fim de corrupção. Faz-se necessário uma urgente reforma política no país. É neste cenário que a presença das religiões deverá ser sentida, animando seus fiéis a se comprometerem com este processo restaurador, alicerçado na democracia e na liberdade. O silêncio ou indiferença do cristão diante da política não é o melhor caminho e deve ser superado por uma postura profética a partir dos valores do Reino.

---

Em suma, a relação entre cristianismo e política não deve ser nem de

convivência com poderes partidários-ideológicos nem de radical separação, mas de diálogo. Passar do silêncio para o profetismo implica uma postura investigativa que requer o ato de denunciar toda forma de injustiça. As religiões, em vez de se silenciarem diante das estruturas políticas vigentes para garantir certos privilégios, prestígios, e auxílio financeiro, devem ser livres. Elas devem se alicerçar na liberdade proposta por Jesus no Evangelho, a liberdade que é fruto da verdade e do compromisso radical com a vida. A tarefa das religiões, além de transmitir a fé, é também de elevar a consciência do povo, superar comodismo e a indiferença, se compromissando com a justiça e a paz, denunciando toda forma de corrupção e exploração do ser humano.

---

---

## REFERÊNCIAS

---

A BÍBLIA de Jerusalém. 10.ed.rev. São Paulo: Paulus, 2001.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Compêndio do Vaticano II: Constituições Decretos e Declarações. 31.ed. Petrópolis: Vozes, 1968.

---

PAPA FRANCISCO. Carta Encíclica “*Laudato Si*” – Sobre o Cuidado da Casa Comum. SP: Loyola, 2015.

---

PACTO DE LAUSANNE. Disponível em: <https://www.lausanne.org/pt-br/recursos-multimedia-pt-br/pacto-de-lausanne-pt-br/pacto-de-lausanne>. Acesso em: (Jul 2017).

---

SEGUNDO, J. L. *A História perdida e recuperada de Jesus de Nazaré*. 3.ed. SP: Paulus, 2011.

---

SOUZA, Silas Luiz. *Pensamento social e político no protestantismo brasileiro*. SP: Mackenzie, 2005.

---

# **Em contexto de Estado laico, desigualdade social e pluralismo cultural e religioso, outra relação possível entre religião e política: contribuições de João Batista Libanio**

Edward Neves Monteiro de Barros Guimarães<sup>1</sup>

## RESUMO

O labor teológico de Libanio pode ser caracterizado como uma incansável e contínua busca de lucidez. Não considerava secundário, explicitar com clareza a delimitação dos conceitos, as distinções semânticas entre os termos e a articulação dialética entre os campos específicos. No contexto em que vivemos, religião e política perderam suas identidades e a nitidez de suas autonomias e articulações mútuas, por isso ora se atropelam, ora se confundem. A reflexão libaniana de fé e política revela-se pertinente e necessária para o que se propõe este fórum temático. Nosso objetivo com essa comunicação é compartilhar, no tocante a esta temática, os resultados parciais de minha pesquisa bibliográfica, no doutorado em Ciências da Religião que tem como objeto a riqueza metodológica e pedagógica presente na práxis teológica deste autor. Na primeira parte, seguimos a via árdua do rigor dos conceitos e distinções semânticas. Na segunda, mostramos as articulações mútuas possíveis e necessárias sem que se perca as autonomias específicas. Concluiremos, com pistas para pensarmos outra relação possível entre religião e política no contexto contemporâneo.

Palavras-chave: Religião. Política. Autonomias específicas. Articulações mútuas.

“O diálogo só é possível (quando) ambos se coloquem no mesmo esquema mental. Discussões a partir de horizontes diferentes são inúteis e repletas de mal-entendido. Na medida que conseguimos perceber o esquema mental do outro, poderemos estabelecer um diálogo mais congruente, sabendo a ressonância semântica de nossas afirmações e captando, por sua vez, o alcance dos ditos do parceiro.” (LIBANIO, 1978, p. 106)

## INTRODUÇÃO

---

<sup>1</sup> O autor é doutorando em ciências da religião pela PUC Minas, mestre em teologia da práxis cristã pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE. É professor do Departamento de ciências da religião da PUC Minas, onde atua como secretário executivo do Observatório da Evangelização. Para contato com o autor: [ednmbg@gmail.com](mailto:ednmbg@gmail.com)

No contexto em que vivemos, de Estado laico e de pluralismo cultural e religioso, religião e política são afetadas em suas identidades. Muitos já não veem com clareza e nitidez suas autonomias e consequentes articulações mútuas. Por isso estamos assistindo a aproximações apequenadas em que ora se atropelam, ora se confundem.

O contexto atual é tão singular que cultivar o processo de repensar e reinterpretar conceitos, posturas, compromissos e concepções de valores se revela uma tarefa imprescindível. A rapidez da dinâmica de mudanças impõe, com urgência, a busca de “outra relação possível” entre religião e política. Não se trata de promover separação ou divórcio entre elas. Solução possível apenas teoricamente, pois no nível da práxis, pelos atores sociais, a relação entre ambas é inevitável. A relação religião e política é necessária, mas qual relação? Em contexto de Estado laico, de sociedade marcada pela desigualdade social e pelo pluralismo cultural religioso, qual relação seria mais adequada ou apropriada?

Percebemos que a compreensão libaniana da relação entre fé e política ajuda de forma pertinente para o que se propõe este fórum temático. O labor teológico de Libanio pode ser caracterizado como uma incansável e contínua busca de lucidez. Não considerava secundário, explicitar a delimitação dos conceitos, as distinções semânticas entre os termos e, somente depois, a articulação dialética entre os campos específicos. A didática pedagógica e a metodologia criada e consagrada por este autor tem contribuições relevantes para o enfrentamento dos desafios de nosso tempo.

Nosso objetivo aqui é compartilhar, no tocante a esta temática, os resultados parciais de nossa pesquisa bibliográfica, no doutorado em Ciências da Religião que tem como objeto captar a riqueza pedagógica e metodológica presente na práxis teológica de João Batista Libanio.

A relação entre religião e política, para Libanio, é realidade que se vive em permanente conflito. Um conflito real porque quando temos presente a sociedade, os atores sociais se chocam na unidade concreta das práticas. A ordem do histórico, do real, é una, ainda que complexa em seus diferentes aspectos (LIBANIO, 1985, p. 11). Uma reflexão teórica sobre as instâncias da fé e política, seja no regime de autonomia, como no de dependência, contribui para esclarecer tal conflito. Isso porque no nível do real concreto, há imbricações íntimas entre religião e política, onde cada uma influencia a outra e é influenciada. Na

clássica distinção da sociedade em três níveis – econômico, político e cultural –, a religião situa-se mais na esfera cultural, mas também é influenciada, como também influencia na esfera econômica e política (LIBANIO, 1985, p. 12).

## 1. A VIA DOS CONCEITOS E AS DISTINÇÕES SEMÂNTICAS DOS TERMOS.

A semântica pode ser entendida como o estudo do significado das palavras (LIBANIO, 2002, p. 87). A distinção faz-se tanto mais necessária quanto mais os campos se parecem e se confundem na linguagem comum. Na distinção está a salvação. Ela antecede logicamente as possíveis articulações, pois fazê-las antes de ter claros os elementos envolvidos incorre-se facilmente em equívocos (LIBANIO, 2002, pp. 88-89).

Religião e política reúnem em torno de si verdadeiros conjuntos semânticos. Assim, o primeiro passo da distinção funda-se no reconhecimento da autonomia dos campos de significado, no caso religião e política, cada qual com a originalidade e singularidade tão próprias que não se identificam (LIBANIO, 2002, p. 89). Para isso importa buscar os elementos estruturais e originais da fé (religião) e da política, sem os quais elas perdem a sua identidade e razão de ser (LIBANIO, 1985, p. 12).

### 1.1 BREVE APROXIMAÇÃO SEMÂNTICA DE RELIGIÃO

Religião, para Libanio, refere-se ao mundo objetivo dos ritos, dos sinais, dos símbolos, das doutrinas, das pertenças visibilizadas, das celebrações. Religião pode ser considerada um sistema, organização, corpo social (LIBANIO, 2002, p. 87). Ele compreende a religião como instituição sempre atuante, em ação na sociedade. Isso porque a vivência da religião tem relação direta com a fé, as crenças, as esperanças, os valores, as apostas, as motivações últimas.

O termo religião permite duas etimologias diferentes. Uma é defendida por Lactânio, segundo a qual religião vem de religare, significando “religação do ser humano com Deus, com o Transcendente, com a Realidade sagrada, ab-



soluta e última”. Outra é defendida por Cícero, segundo a qual religião vem de relegere, apontando para uma “cuidadosa veneração dos deuses”. Neste caso, a religião indica o caminho da razão, da experiência humana para ligar-se com o divino. Para isso, institui um sistema de ritos, práticas, doutrinas, constituições, organizações, tradições, mitos, artes que possibilitam essa religação com o mundo divino. A religião configura um sistema de representação, de orientação, de normatividade. Traduz uma realidade objetiva, uma tradição acumulada e vivida por uma comunidade. Mostra o lado visível da relação com o Sagrado (LIBANIO, 2002, pp. 89-90).

A religião não pode ser compreendida de forma reduzida ao seu universo privado da decisão pessoal, ao setor das opções tomadas em consciência, enquanto que as ações públicas, políticas sejam unicamente regidas pelas regras do jogo político vigente. Importa desprivatizar a vivência da religião e explicitar-lhe a intrínseca dimensão pública, política. Importa desmascarar o jogo ideológico da privatização da crença, da fé e da religião (LIBANIO, 1978, pp. 91-92).

## 1.2 BREVE APROXIMAÇÃO SEMÂNTICA DE POLÍTICA

O termo “político”, para Libanio, permite diferentes acepções, desde uma realidade que desborde da intimidade pessoal até a uma esfera bem definida da sociedade. Pode-se distinguir duas vertentes semânticas. Uma vai na direção de entender o termo “político” como tudo que diz respeito às relações sociais, à realidade social global, à sociedade em geral. Nesse sentido, tudo que ultrapasse o âmbito estritamente pessoal ou das relações íntimas e incida sobre qualquer realidade social é político. Outra relaciona “político” com o poder. E o poder, por sua vez, se encarna no Estado. Assim, uma ação política é aquela que visa à obtenção do poder, à conquista do Estado ou sua manutenção, caso já o possua. E o poder, por sua vez, manifesta-se como mediação de organização ou transformação social. Mas ambas as tendências não desconhecem que a esfera política é a do poder. Aí está realmente a especificidade do político para Libanio. Na primeira, alarga-se a abrangência do termo “político” e inclui, direta ou indiretamente, qualquer ato de alcance social com o poder. A dimensão política é mais abstrata. Na segunda, a visão política é mais restrita para atos que se referem de modo

explícito e direto ao poder. A dimensão política é mais concreta (LIBANIO, 1985, pp. 13-14).

## 2. ARTICULAÇÕES MÚTUAS POSSÍVEIS E NECESSÁRIAS SEM A PERDA DAS AUTONOMIAS ESPECÍFICAS.

A fé (ou a religião) presta um serviço ou um desserviço à política e esta, por sua vez, presta também serviço ou desserviço à fé (religião). Por isso temos que delimitar e refletir criticamente sobre que tipo de relação estamos considerando. Fé (religião) e política são duas grandezas, que têm suas autonomias e originalidades próprias. Contudo, inter cruzam-se no real histórico. Daí a necessidade de refletir sobre sua mútua relação. Uma fé (uma religião) sem as mediações políticas se perde no vazio e uma política sem fé (horizonte religioso: utopia, esperança escatológica etc.) desvia-a de seu fim último (LIBANIO, 1985, pp. 12-13). Uma crença, uma fé, uma religião inconsciente de sua dimensão política facilmente estará fazendo o jogo dos interesses dominantes. Um ato religioso tem alcance político. Não existe uma fé, uma religião, uma igreja, uma teologia neutra, eterna, abstrata, a-política, puramente ligada a intimidade pessoal e individual. O desafio é praticar uma religião e uma política com lucidez (LIBANIO, 1978, p. 93).

Importa perceber que a ação da política tanto quanto a da religião têm impactos na sociedade. Libanio endossa a posição de Otto Maduro, para quem religião e sociedade situam-se entre si em três posições. A sociedade exerce com suas estruturas econômicas, políticas e culturais enorme influência sobre a religião. Por sua vez, a religião influencia também a sociedade em suas estruturas. E além disso, cada uma dessas instâncias conserva um grau de autonomia em relação à outra (LIBANIO, 2002, p. 45).

As relações entre religião e sociedade, e portanto religião e política, são mútuas, mas não iguais no tempo, no espaço e nas questões. Há momentos, há lugares, há temas em que a religião influencia mais a sociedade. Há outros em que o braço da balança inclina-se para a sociedade. Na relação, há uma tríplice possibilidade: deixar-se influenciar, manter-se autônoma ou então reverter o impacto sobre a própria sociedade (LIBANIO, 2002, p. 46). A fé oferece contri-

buições para as práticas políticas dos fieis. A política também presta um serviço à fé.

### 1.1 ARTICULAÇÃO ENTRE FÉ (RELIGIÃO) E POLÍTICA

Para Libanio, a fé (a religião) oferece horizonte escatológico às utopias humanas. Entre elas há uma articulação ambígua que precisa ser refletida. Por exemplo, o capitalismo soube utilizar desse recurso para beneficiar-se e combater, em nome de Deus, a ideologia marxista socialista atea. Mas há também elementos positivos de contribuição crítica profética da fé (religião) sobre ideologias com pretensões egoísticas e discriminatórias (LIBANIO, 2002, pp. 42-43). A fé (religião) promove um serviço crítico importante. Criticar é discernir. Discernir é penetrar a realidade humana na sua ambiguidade permanente e desocultar o lado luminoso e sombrio da mesma. As práticas políticas, como realidades humanas, participam dessa ambiguidade radical. O serviço da fé (da religião) é na linha do discernimento. Ela concretiza uma instância crítica da política, seja através de sua doutrina social, seja a partir de reflexões teológicas críticas e comprometidas com opção preferencial e solidária pelas vítimas e a libertação dos mais pobres. A dimensão escatológica mantém uma relação dialética com as realidades humanas históricas: oferece critérios de discernimento para avaliação crítica dos aspectos positivos e negativos presentes nos projetos políticos. Ela ajuda afastar-nos tanto do desmobilizador pessimismo antropológico doentio, quanto do otimismo ingênuo (LIBANIO, 2002, pp. 44-52).

Por fim, a fé (a religião) promove a motivação. Ela apresenta-nos a última e grande motivação para o agir político. A motivação última e radical advém da fé, da dimensão escatológica, portanto, daquilo que a religião trabalha e discerne no plano das opções concretas, da escolha das mediações, do discernimento das práticas políticas que estão em sintonia com a salvação. A religião não oferece instrumental de análise da realidade, nem bandeira política de transformação da realidade, mas inspiração de fé, esperança e a motivação do amor fraterno e do compromisso com a tarefa da justiça e do amor, com o bem dos semelhantes, com a construção de um mundo mais humano (LIBANIO, 2002, pp. 52-54).

## 1.2 ARTICULAÇÃO ENTRE POLÍTICA E FÉ (RELIGIÃO)

Na relação política e religião, a ideologia também torna-se uma instância crítica da fé (da religião). A maneira própria da ideologia criticar a fé, da política criticar a religião, é mostrar que esta se confundiu com ela, e, portanto, perdeu sua especificidade, sua capacidade crítica própria, para dissolver-se no bojo da ideologia. Quando vemos, por exemplo, religiões ou igrejas se confundirem com partidos e ideologias na atuação política na sociedade.

## CONCLUSÃO

Alguns pistas, que se desdobram das ideias libaniana, para pensarmos “outra relação possível” entre religião e política, fé e ideologia, no contexto contemporâneo de Estado laico, sociedade injusta e realidade de pluralismo religioso do Brasil.

1. Importa explicitar a distinção e a relação dialética entre o fiel (membro da religião) e o cidadão. Ainda que o fiel seja também um cidadão por legitimidade e reconhecimento político, o cidadão, nem sempre, é um fiel. Tanto o cidadão quanto o fiel são atores sociais e podem influenciar a vida em sociedade com suas manifestações organizadas: abaixo-assinados, boicotes, passeatas, greves, dentre outros;
2. Na vida em sociedade, a cidadania tem autonomia em relação a pertença religiosa, ou seja, não depende dela. A pertença religiosa, por sua vez, é um direito assegurado a todos os cidadãos pelo direito à liberdade de culto;
3. Em um Estado laico com sociedade religiosamente plural, o cidadão tem assegurado pelo Estado o direito à liberdade de culto. Além disso, o Estado, que não toma nenhuma religião para si, reconhece, assegura e legitima a diversidade religiosa como uma garantida aos cidadãos. Nesse sentido, importa criarmos mecanismos legais para assegurar a dignidade do pluralismo;

4. A religião pode ajudar, com suas críticas, a política a não deturpar-se, sendo mais autocrítica e exercer com responsabilidade o seu papel social, seja através do Estado, seja através dos movimentos sociais;
5. A religião, por sua vocação profética, é chamada a denunciar toda forma de abuso da política sobre os cidadãos;
6. A política, por sua vocação de poder a serviço da sociedade, é chamada a coibir toda forma de abuso da religião sobre os fieis ou de uma religião sobre a outra, garantido o direito à liberdade de culto e combatendo toda forma de intolerância religiosa;
7. Importa cuidar, pela educação e outros meios legais, para que a religião não se confunda ou se transforme em política e nem a política se confunda e se transforme em religião;
8. Criar espaços legítimos de debate e diálogo entre política e religião e religião e política.

## REFERÊNCIAS

LIBANIO, João Batista. Formação da Consciência Crítica. Subsídios filosófico-culturais. Petrópolis: Vozes/CRB, (Coleção Temas atuais n. 9/1), 1978.

LIBANIO, João Batista. Fé e política. Autonomias específicas e articulações mútuas. São Paulo: Loyola, (Coleção Fé e Realidade n. 17), 1985

LIBANIO, João Batista. A religião no início do milênio. São Paulo: Loyola, (coleção Teológica n.8), 2002.

# Igrejas da Comunidade Metropolitana no Brasil: cenário político para a implantação de uma denominação cristã inclusiva

*Ana Ester Pádua Freire<sup>1</sup>*

## Resumo

As Igrejas da Comunidade Metropolitana, sendo consideradas a primeira igreja cristã no mundo autodenominada inclusiva, foram fundadas em 1968, em um cenário de luta pelos Direitos Civis Gays em solo estadunidense. No Brasil, existem oficialmente, e sem descontinuidades, há onze anos, ainda que tenha havido esforços anteriores para sua implantação. Diante desse fato, a presente comunicação objetiva levantar hipóteses sobre como o cenário político nacional propiciou a fundação da denominação no país no ano de 2006. Para tanto, será apresentado um relato sobre a comunidade com o intuito de conhecer os entraves e descontinuidades que marcaram sua fundação. Noberto Bobbio será o referencial teórico que sustentará as relações da igreja inclusiva com o cenário político, na busca por perceber a mentalidade de esquerda que sustentou a inauguração definitiva das Igrejas da Comunidade Metropolitana no Brasil. Nesse sentido, será traçado um paralelo com a atual conjuntura política nacional, na qual discursos punitivos e discriminatórios religiosos à comunidade LGBT baseiam-se em pautas políticas causando um embate para além dos fundamentos teóricos de Bobbio sobre esquerda e direita.

**Palavras-chave:** Igreja inclusiva. Esquerda. Igualdade.

## INTRODUÇÃO

A presente comunicação faz parte de pesquisa doutoral em andamento<sup>2</sup> cujo objeto é a Igreja da Comunidade Metropolitana de Belo Horizonte<sup>3</sup>. Fundada na capital mineira em 2006 (ROSSETI, 2016), a ICM BH faz parte da Fraterni-

---

1 Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Financiamento CAPES. anaesterbh@gmail.com.

2 Pesquisa sob orientação do prof. Dr. Wellington Teodoro da Silva.

3 A partir de agora, Igreja da Comunidade Metropolitana será tratada por ICM, e Igreja da Comunidade Metropolitana de Belo Horizonte por ICM BH.

dade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana (*Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches*), instituída em *Los Angeles*, Estados Unidos, pelo Reverendo Troy Perry, em 1968. Com onze igrejas no Brasil<sup>4</sup>, a ICM é uma igreja autodenominada inclusiva, terminologia que vem sendo utilizada nas últimas décadas para nomear 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).

No Brasil, a ICM consolidou-se em 2006, mesmo tendo algumas tentativas de implantação anteriores a essa data. O objetivo desta comunicação é levantar hipóteses que justifiquem a data como sendo propícia politicamente para a implantação de uma denominação cristã inclusiva no Brasil. Para tanto, será apresentada brevemente a história da fundação da ICM no país. Posteriormente, será proposta uma análise do cenário político em 2006, por meio de Noberto Bobbio.

## **1 FRATERNIDADE UNIVERSAL DAS IGREJAS DA COMUNIDADE METROPOLITANA: A IMPLANTAÇÃO DA DENOMINAÇÃO NO BRASIL**

A história da fundação da denominação no Brasil é cheia de entraves, principalmente, se percebida do ponto de vista da denominação do Rio de Janeiro, que passou por alguns processos de ruptura e descontinuidade. Segundo Leo Rosseti (2016), as primeiras aspirações para a formação de um grupo da ICM em solo brasileiro ocorreram na década de 1980. Entretanto, a primeira data apontada pelo historiador para a implantação de uma ICM no Brasil foi 1991, quando Isabel Pires de Amorim, diplomata e pastora ordenada pela *Metropolitan Community Church*<sup>5</sup> (Igreja da Comunidade Metropolitana) de *Los Angeles*, começou a organizar um grupo em Brasília, DF. Esse grupo, porém, logo se dissolveu.

---

4 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).

5 A partir de agora, *Metropolitan Community Church* será tratada por MCC.

Em 2003, um grupo de jovens do Rio de Janeiro propôs-se a organizar uma reunião da ICM na cidade. Liderados por Marcos Gladstone, que atualmente é o Pastor Presidente da Igreja Cristã Contemporânea<sup>6</sup>, contataram lideranças internacionais da MCC a fim de facilitar a realização da 1ª Conferência da ICM no Brasil, ocorrida no Rio de Janeiro, em 2003, na qual líderes pastorais interinos foram instituídos.

A data importante no contexto da implantação das ICMs é 2006, quando aconteceu a Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas<sup>7</sup>, em Porto Alegre, RS, que motivou a vinda para o Brasil da então Bispa Regional da ICM para a América Latina, Darlene Garner, e da Bispa Moderadora da denominação, Nancy Wilson. A presença das duas líderes no Brasil viabilizou a 1ª Jornada de Formação de Lideranças das Igrejas da Comunidade Metropolitana no Brasil, ocorrida em São Paulo.

Esse período foi marcado pela fundação da ICM Betel no Rio de Janeiro, da ICM São Paulo, da ICM Fortaleza, da ICM Vitória e da ICM Belo Horizonte. Fato pelo qual todas essas igrejas em 2016 terem comemorado 10 anos de denominação. É importante ressaltar, que esta é a data oficial da presença da denominação no país, porque, apesar de diversas tentativas de implantação anteriores a essa data, somente a partir de 2006 a denominação existe sem descontinuidades. No mesmo período, a ICM foi instalada em outras cidades: Teresina, Salvador, São Luiz e Brasília, entretanto, esses grupos não tiveram seguimento. Somente Teresina retomou as atividades como ICM, em 2013.

## **2 IGUALDADE: PERSPECTIVAS POLÍTICAS PARA A IMPLANTAÇÃO DA ICM NO BRASIL**

O ano de 2006 foi de eleições presidenciais no Brasil. Vindo de uma crise política de 2005, devido, principalmente, às denúncias do Mensalão, o PT buscava a reeleição contra o PSDB. A disputa Luis Inácio Lula da Silva e Geraldo

---

<sup>6</sup> A Igreja Cristã Contemporânea, fundada pelo Pastor Marcos Gladstone, é, segundo Natividade (2010), advinda de uma ruptura com a ICM, em 2006. Atualmente, é uma igreja inclusiva de cunho teológico neopentecostal.

<sup>7</sup> A história da ICM na América Latina e desse evento específico são profundamente tratados na tese doutoral do Prof. Dr. André Musskopf, que foi publicada sob título *Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil*, 2012.



Alckmin terminou no segundo turno das eleições, com a reeleição de Lula. O cenário de instabilidade e incerteza política era propício para que a comunidade LGBT se unisse em torno de elementos comuns temendo a insegurança de mudanças bruscas na política.

No site oficial do Partido dos Trabalhadores, em um artigo que trata sobre as ações do PT para as demandas LGBTs (TOMAZ JR, 2014) de 2003 a 2014, destaca-se que até 2006, ano no qual foi formalizada a instituição das ICMs no Brasil, esse foi o cronograma de ações:

2003: Secretaria de Direitos Humanos elevada à categoria de Ministério;

2004: Criação do programa Brasil sem Homofobia;

2005: fortalecimento do Conselho Nacional de Combate à Discriminação e Promoção dos Direitos LGBT a partir da modificação da sua estrutura, que passava a contar obrigatoriamente com a participação de membros da população LGBT;

2006: é sancionada a Lei Maria da Penha (Lei nº 11.340/06), primeira Lei Federal no país a prever expressamente a união homoafetiva feminina. (TOMAZ JR, 2014).

Importante ressaltar que, apesar de existir uma agenda pró-LGBT, as duras críticas da militância às ações do PT (NUNES, 2014), como a falta de apoio político à criminalização da homofobia e ao casamento homoafetivo, que foi garantido em 14 de maio de 2013 resultado de um processo jurídico, apontam a tensão entre as relações da comunidade LGBT e o governo do PT.

Essa tensão entre militância e o governo também atravessa a ICM, pois, desde o início de sua fundação em *Los Angeles*, ela tem um forte apelo pela militância política, sendo por isso reconhecida como a Igreja dos Direitos Humanos, uma autointitulação da qual não abre mão e faz questão de usar em cartazes, banners, como a imagem abaixo (figura 1), tirada do site de buscas Google, confirma.

## Figura 1 – ICM Rio em site de buscas

ICM Rio - A Igreja dos Direitos Humanos. Radicalmente Inclusiva.

[www.icmrio.com/](http://www.icmrio.com/) ▼

Bem-vind@ ao site da Igreja da Comunidade Metropolitana do Rio de Janeiro! "Deus não faz acepção de pessoas" (Atos 10:34). Casamentos · Artigos.

Fonte: ICM Rio (2016).

O compromisso com os Direitos Humanos não implica, ao que se percebe com a observação da comunidade, com a afiliação partidária, mas sim com a tentativa de diálogo com os movimentos sociais. Dessa forma, uma tendência pelos ideários políticos de esquerda permeia a ICM BH, desde sua fundação. Ao ser perguntado pelo cenário político quando da implantação da ICM BH, o atual pastor da comunidade não hesita em afirmar que

o que chamava mais atenção é que o governo tinha possibilidades de políticas em relação à pobreza, e aumentar a empregabilidade no Brasil. Então, apesar de ter uma instabilidade, era um discurso diferente, algo novo acontecendo, possibilidades que poderiam se abrir, devido a esse governo mais popular que estava acontecendo. (ENTREVISTADO, 2016)<sup>8</sup>.

Uma distinção teórica entre a esquerda e a direita faz-se necessária, ainda que os contrastes e as contraposições sejam cada vez mais simplificados diante das multiplicidades de vozes que as representam. Norberto Bobbio (1995), por meio de um método analítico, propõe essa distinção. Para o autor, ao se afirmar “de esquerda” ou “de direita” as expressões estão referidas a valores positivos, abarcando não somente um significado descritivo, como também emotivo das palavras.

Karl Mannheim (1972) ressalta a importância do pensamento político como sendo baseado no coletivo. “A discussão política é, desde o início, mais do que argumentação teórica; ela é o desfazer-se de disfarces – o desmascaramento dos motivos inconscientes que ligam a existência em grupo a suas aspirações

<sup>8</sup> Dados da entrevista. Pesquisa realizada em Belo Horizonte, com o pastor da ICM BH, em 2 ago. 2016.

culturais e a seus argumentos teóricos” (MANNHEIM, 1972, p. 66). Nesse contexto, está inserido o conceito de ideologia.

O conceito de “ideologia” reflete uma das descobertas emergentes do conflito político, que é a de que os grupos dominantes podem, em seu pensar, tornar-se tão intensamente ligados por interesse a uma situação que simplesmente não são mais capazes de ver certos fatos que iriam solapar seu senso de dominação. Está implícita na palavra “ideologia” a noção de que, em certas situações, o inconsciente coletivo de certos grupos obscurece a condição real da sociedade, tanto para si com para os demais estabilizando-a portanto. (MANNHEIM, 1972, p. 66).

Entretanto, para Bobbio direita e esquerda não podem ser reduzidas simplesmente a expressões do pensamento ideológico, pois o contraste que implicam não é somente do campo das ideias, mas também de interesses e de valorizações pertencentes à ação política. É necessário se partir de uma perspectiva dialética para se compreender a direita e a esquerda, pois “existe uma direita na medida em que existe uma esquerda e existe uma esquerda na medida em que existe uma direita” (BOBBIO, 1995, p. 43). Essa é uma díade que existe e persiste apesar das grandes mudanças históricas pelas quais ambos passaram.

Existem alguns critérios que podem ser elencados para uma distinção política entre a direita e a esquerda, mesmo tomando-se em consideração que não sejam conceitos absolutos ou ontológicos. Bobbio alerta para o fato de que a linguagem política é pouco rigorosa, pois é extraída da linguagem comum, assim a polaridade atribuída à direita e esquerda deve ser percebida a partir de o que ele nomeia de princípios fundadores: igualdade e liberdade.<sup>9</sup>

Para Bobbio, o conceito de igualdade pode ser resumido na seguinte questão: “igualdade sim, mas entre quem, em relação a que e com base em quais critérios?” (BOBBIO, 1995, p. 97). Essas variáveis – sujeitos, bens e critérios – relativizam o conceito de igualdade, promovendo uma variedade de tipos de repartição, todos “igualitários”. Para o autor, a igualdade é o princípio fundador da esquerda, e aqui cabe a ressalva que uma perspectiva igualitária não pressupõe o igualitarismo. A doutrina igualitária tende a “reduzir as desigualdades sociais e a tornar menos penosas as desigualdades naturais”, já o

<sup>9</sup> Nesta comunicação será abordado o princípio da igualdade, pois é, segundo Bobbio (1995) o princípio fundador da “esquerda”.

igualitarismo seria a “igualdade de todos em tudo” (BOBBIO, 1995, p. 100).

O princípio da igualdade é uma chave para a distinção entre a esquerda e a direita, pois, segundo Bobbio (1995, p. 105), “de um lado, estão aqueles que consideram que os homens são mais iguais que desiguais, de outro aqueles que consideram que são mais desiguais que iguais”. Nesse sentido, a esquerda, como igualitária, parte da convicção de que as desigualdades são em sua maioria sociais e, portanto, elimináveis. Já a direita, inigualitária, considera as desigualdades como naturais, portanto, inelimináveis.

### **3 IGREJA DA COMUNIDADE METROPOLITANA E IDEÁRIO POLÍTICO POR IGUALDADE**

Assim, no Brasil, o ano de 2006 e os que o antecederam foram marcados por essa mentalidade de igualdade, que permearam também os movimentos identitários. Nesse sentido, em uma perspectiva de igualdade, um grupo de pessoas que professa a fé cristã, mas que não encontra lugar em uma comunidade de fé devido a sua condição sexual, poderia reivindicar sua presença na entre os cristãos por meio da criação de sua própria denominação. Essa é uma hipótese em âmbito político que ajuda a compreender como a ICM, que tentou firmar-se em solo brasileiro desde a década de 1980, somente em 2006, encontrou um cenário favorável para sua implantação.

Todavia, não somente isso, como também, o apontado receio pelas mudanças que as eleições presidenciais poderiam trazer. A pouca, mas substancial visibilidade da comunidade LGBT adquirida nos quatro anos de governo do Partido dos Trabalhadores passava por momentos de incerteza com o receio de uma mudança ideológica no cenário político nacional. Assim, seria justificável que LGBTs se unissem por meio de agendas afins, como a religiosa, para se protegerem de uma possível perda de direitos.

A mentalidade da esquerda igualitária esteve, assim, presente durante a fundação das ICMs no Brasil, entretanto, é importante destacar que o ideário que esteve por detrás de sua fundação não foi o que obrigatoriamente acompanhou as comunidades no Brasil, como no caso da ICM de São Paulo, que, em al-

guns momentos, firmou parcerias com a “direita” - ou com o que é considerado como sendo de direita atualmente - então representada pelo governo do PSDB, em prol de ações políticas favoráveis à comunidade LGBT local<sup>10</sup>.

Um cenário político ideologicamente igualitário foi o terreno no qual as Igrejas da Comunidade Metropolitana encontraram em 2006, consolidando a denominação no Brasil por meio das comunidades de Belo Horizonte, Fortaleza, Rio de Janeiro, São Paulo e Vitória.

## CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, mas também na tentativa de se aventar uma relação sobre a presença da ICM BH no espaço público, no atual contexto de profundas mudanças e rupturas no cenário político-institucional, percebe-se que sua fundação em um cenário ideológico de esquerda propiciou uma formação política entre seus membros. A discussão de uma pauta política específica do público LGBT, já há 11 anos, promoveu, o que se pode reconhecer como sendo, uma imperativa saída do “templo ao centro”. Templo sendo compreendido como espaço tradicional do exercício da religiosidade e centro como o espaço público da capital mineira, sendo compreendido como o espaço público, onde ações de militância e ativismo acontecem. A participação da ICM BH em eventos organizados pela sociedade civil, como a Marcha contra a LGBTfobia e a Parada do Orgulho LGBT, são exemplos da saída do templo em direção ao centro. Assim, não somente o espaço público é ressignificado com a presença de outros corpos políticos reivindicadores de seus direitos, como também a religiosidade, em uma liturgia política singular, objeto da pesquisa em andamento.

## REFERÊNCIAS

BOBBIO, Norberto. **Direita e esquerda**: razões e significados de uma distin-

<sup>10</sup> Por exemplo, campanha de divulgação da Lei Estadual 10948/2001 (conhecida como Lei contra a Homofobia) promovida pela Coordenação de Políticas para Diversidade Sexual da Secretaria de Justiça e Cidadania do Governo Estadual; participação no GT Religiões dentro da Secretaria de Saúde do Estado de São Paulo (JESUS, 2012).

ção política. São Paulo: Editora Unesp, 1995.

ICM Rio. **10 anos Igrejas da Comunidade Metropolitana**. Rio de Janeiro: Facebook, 4 ago. 2016. Disponível em: < [https://www.facebook.com/icmrio/photos/a.340718209412484.](https://www.facebook.com/icmrio/photos/a.340718209412484.1073741825.340718176079154/662053560612279/?type=3&theater)

1073741825.340718176079154/662053560612279/?type=3&theater>. Acesso em: 10 out. 2016.

ICM Rio. **Google**. Disponível em: <<https://www.google.com.br/webhp?hl=pt-BR&sa=X&v>

ed=0ahUKEwj1LOY0P7RAhVNlpAKHTobCMoQPAgD#hl=pt-BR&q=I-CM+Rio&btnK

=Pesquisa+Google>. Acesso em: 15 jan. 2017.

JESUS, Fátima Weiss de. **Unindo a cruz e o arco-íris**: vivência religiosa, homossexualidades e trânsitos de gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Florianópolis, 2012.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

MUSSKOPF, André Sidnei. **Via(da)gens teológicas**: itinerários para uma teologia queer no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

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.

NUNES, Fernando. O governo do PT e o comércio da agenda LGBT. 7 de maio de 2014. Atualizado em 26 de janeiro de 2017. Opinião. **The Huffington Post**. Disponível em: < [http://www.huffpostbrasil.com/fernando-nunes/o-governo-do-pt-e-o-comercio-da-agenda-lgbt\\_b\\_5272941.html](http://www.huffpostbrasil.com/fernando-nunes/o-governo-do-pt-e-o-comercio-da-agenda-lgbt_b_5272941.html)>. Acesso em 2 fev. 2017.

ROSSETI, Leo (Org.). **Borboletas tropicais**: o caminho brasileiro das Igrejas da Comunidade Metropolitana. Rio de Janeiro: Metanoia, 2016.

THOMAZ JR, Rogério. Governos do PT atendem demandas LGBT. **PT na Câmara**. 8 de setembro de 2014. Disponível em: < <http://www.pt.org.br/governos-do-pt-atendem-demandas-lgbt/>>. Acesso em 2 fev. 2017.

# Ouvir o Espírito e com Ele caminhar: fundamentalismo religioso e posicionamento do cristão frente à realidade social

Denilson Mariano da Silva<sup>1</sup>

## RESUMO

Seguindo o método indutivo, reunimos alguns traços comuns do fundamentalismo religioso católico que, a partir de um fechamento à modernidade, apega-se demasiado à *Tradição* e fomenta comportamentos contrários à razão, até mesmo agressivos. Depois, procuramos luzes no resgate da Pneumatologia, a partir de Victor Codina, para melhor compreender a ação do Espírito na história. E, a partir dos traços do fundamentalismo, apontamos a necessidade ouvir o Espírito que clama de diferentes formas no cotidiano da vida. Ao fim buscamos algumas pistas pastorais que favoreçam ouvir o Espírito, alargar a compreensão da fé cristã e conduzam a posturas mais verdadeiramente cristãs na Igreja e na sociedade.

**Palavras-chave:** Pneumatologia, Fundamentalismo, Igreja, Ecumenismo.

## INTRODUÇÃO

Vivemos uma enorme crise ético-política nacional gerada por uma grande onda de corrupção. Como uma ferrugem, ela corrói as relações entre as pessoas, os princípios, as leis e até as consciências. Com grande força de penetração, ela disseminou-se no microcosmo das relações cotidianas, e para alguns, já passou a ser vista como algo normal na sociedade atual. Ao lado disso, cresce a onda de violência, o desemprego, a crise da moradia, a ameaça da perda de direitos trabalhistas, sociais e previdenciários. Temos um clima de crescente instabilidade e de profunda insegurança. Um ambiente favorável ao despertar de forças reacionárias e fundamentalistas, que despertam atitudes violentas, impensadas, até contrárias à defesa e preservação da vida.

No cenário nacional, parlamentares que assumem discursos e posturas de cunho fundamentalista ganham força e expressão. Discursam com a bíblia na mão, usam o nome de Deus para justificar suas posições, levantam a bandeira

---

<sup>1</sup> Mestre em Teologia, Doutorando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE-BH, Bolsista da CAPES. E-mail: marianosdn@yahoo.com.br

ra da defesa dos direitos da família, se posicionam contra a união civil de casais homossexuais, contra a adoção gay e pedem a volta dos militares, entre outras. Só para referendar o que está em questão, grupos conservadores católicos “idolatraram o agora presidente dos Estados Unidos, Donald Trump, enquanto aprofundam seus ataques indiretos e diretos ao Papa Francisco, com virulência cada dia maior” (LOPES, 2017). Faz-se necessário ter presente alguns dos traços mais característicos do fundamentalismo para melhor identificar sua presença e atuação.

## 1. ALGUNS TRAÇOS CARACTERÍSTICOS DO FUNDAMENTALISMO CATÓLICO<sup>2</sup>

Antes do Vaticano II, a Igreja mantinha uma atitude de fechamento à modernidade. Na atualidade, mesmo sem a rigidez do fundamentalismo, ressurge o neoconservadorismo católico procurando manter-se à margem da modernidade e pós modernidade insistindo na força da instituição e no clericalismo, apesar de apresentar um discurso do protagonismo do leigo (LIBÂNIO, 2002, p. 168-169). No pentecostalismo católico, de cunho fortemente emocional e com grande influência na mídia católica, pode-se também observar traços fundamentalistas: acentuada rigidez dos preceitos morais; pouca sensibilidade à situação dos pobres; fraco empenho na busca da justiça (Cf. BOFF, 2009, p. 18). Eis alguns traços característicos do fundamentalismo católico sem a pretensão de que abarquem a totalidade do fenômeno.

1.1. *Rechaço antimodernista seletivo.* Opõem-se ao espírito da modernidade em sua compreensão moderna do homem e da criação. Mas, com desenvoltura, apropriam-se das novas técnicas desde que não interfiram em sua visão pré-moderna. (LIBÂNIO, 2003, p. 330)

1.2. *A autoridade da bíblia é substituída pela Tradição.* Os textos do magistério passam a ser vistos como tendo a mesma autoridade da bíblia. A Tradição se converte em “fundamento intangível do pensamento, da ação e dos sentimentos dos indivíduos e dos grupos” (DUCH, 1992, p. 324).

1.3. *Liderança indiscutível.* Em comunidades acolhedoras são oferecidas

---

<sup>2</sup> Aqui nos apoiamos em GALINDO (1994, p. 308-314). Também DUCH (1992, p. 321-326.)



normas infalíveis sobre as quais se deve andar. Com isso se elimina a angústia das escolhas. A responsabilidade, a liberdade e a autonomia são como que transferidas ao líder carismático que, como um porta-voz da vontade divina, indica o caminho a ser seguido.

1.4. *Moralismo acentuado.* O campo moral é o espaço para demonstrar a fidelidade a Deus. Os casais em segunda união, a homossexualidade e as famílias que não se encaixam no padrão dito “normal” são fortemente criticados, podendo chegar a atitudes claramente discriminatórias e agressivas.

1.5. *Idealização de um inimigo.* Demoniza-se o que se pretende combater, revestindo-o de traços aberrantes. Entendem-se como os defensores do bem, da vontade divina contra as forças do mal. Reúnem grupos militantes, adotam uma publicidade agressiva e estão prontos a atacar qualquer um que, a seu ver, se oponham à sua verdade: seja o Papa, os bispos, padres, utilizando-se de abaixo assinados, cartazes, faixas, etc...

As atitudes fundamentalistas acabam por posicionar-se contrárias ao que julgam defender, muitas vezes apelando para atitudes desumanas e anti-evangélicas. O medo diante da realidade da vida, da história e dos avanços da ciência os encastelam nas penumbras de falsas seguranças que, somado à falta de critérios orientativos e à pobreza da experiência espiritual, os impedem de perceber a ação do Espírito que age na Tradição e para além dela; que age no seio da Igreja e para além de seus muros; que age enfim, na história e nas diferentes religiões. Buscar compreender a ação do Espírito de uma forma mais ampla, poderá servir de critério e orientação para que outros cristãos não sejam cooptados pelos seus grupos, mas possam, com clareza e discernimento, vivenciar a fé cristã com liberdade, consciência e responsabilidade.

## **2. A PRESENÇA DO ESPÍRITO NA HISTÓRIA**

A Pneumatologia desenvolvida por Victor Codina nos ajuda a encontrar luzes diante do desafio do fenômeno fundamentalista. Uma Pneumatologia não essencialista, não abstrata, que não é neutra nem a-histórica, mas afetada pelo clamor de justiça que vem do Espírito, que age na história, a partir da fé dos pobres como “lugar teológico” preferencial. Codina evidencia que à luz da Tradição mais original da Igreja, a mensagem bíblica aponta para uma ação do Espírito

que ultrapassa a dimensão meramente pessoal e eclesial. “O Espírito dirige a história e conduz à sua consumação escatológica” (CODINA, 2010, p. 217). Neste sentido ele alerta para duas grandes tentações: a de não reconhecer a presença do Espírito na história; e, por outro lado, acreditar que procede do Espírito algo que seja fruto da maldade humana (CODINA, 2010, p. 227-231).

Assim, percorrendo alguns momentos da história da Igreja, com o cuidado de não julgar o passado com a mentalidade atual, em várias posturas da Igreja vê-se certa ambiguidade. Ainda que quisesse guardar a fé, recorrer à violência no combate às heresias, à inquisição, às Cruzadas, às guerras contra o Islamismo, bem como a reação contra a Reforma, o apoio às Ditaduras Militares e o silêncio diante da violação dos direitos humanos são situações que apontam um distanciamento do Evangelho. Mais grave ainda, foi não perceber a ação do Espírito na história, à margem do terreno eclesial, como nas descobertas da ciência (Galileu, Darwin) e a dificuldade da Igreja em dialogar com a ciência e a razão ilustrada, olhadas apenas sob suspeitas; a dificuldade de reconhecer o espírito da Revolução Francesa com os ideais de liberdade, fraternidade, igualdade; a condenação da independência da América Latina por Roma; o Syllabus de Pio IX condenando a liberdade religiosa; a teologia da libertação vista como um “marxismo camuflado”. Esses acontecimentos revelam momentos em que a Igreja “fez-se cega e surda para captar os sinais e as vozes do Espírito que clamavam com força na história e que pediam uma abertura à novidade do Reino Deus.” (CODINA, 2010, p. 235). Mas o Espírito não se cansa e não se deixa aprisionar.

### **3. O ESPÍRITO CONTINUA A CLAMAR.**

Tendo presente alguns dos principais traços do fundamentalismo, apontamos em forma de contraponto a cada um deles, o que podemos vislumbrar como a “voz da Espírito” que clama de diferentes formas no cotidiano da vida. Essa aproximação coloca em evidência o distanciamento do fundamentalismo em relação às propostas do Reino apresentadas por Jesus.

3.1. Enquanto o fundamentalismo rechaça a modernidade e condena a autonomia do pensar, *o Espírito clama a nós pela voz da “razão”*. Em seu processo de autonomia e da consciência de sua “adulceza” moderna, a própria “razão” anseia por eliminar as exclusões por motivo de raça gênero, cultura ou religião;

anseia por um mundo democrático que quer maior participação, inclusive maior participação da mulher; “um mundo leigo que quer, a partir da laicidade, construir critérios morais, relações humanas, fazer progredir a ciência, trabalhar pela justiça e pela paz” (CODINA, 2010, p. 242).

3.2. Enquanto o fundamentalismo encastela-se na Tradição e desconfia da hermenêutica, o *Espírito clama através dos pobres*. Eles como que se tornam um novo princípio hermenêutico a partir do qual se deve reler as Escrituras e a história. A salvação não abarca apenas uma dimensão interior e escatológica, ela implica também a dimensão histórica. Trata-se de experimentar o Cristo nos pobres, nos marginalizados, nos sofredores da história, pois, o Reino de Deus aponta uma vida em abundância para todos. É necessário “reforçar e completar a Cristologia libertadora de Jesus de Nazaré com uma adequada Pneumatologia” (CODINA, 2010, p. 256).

3.3. Enquanto o fundamentalismo cria um regime de verdade absoluta e intemporal, o *Espírito clama através dos “diferentes”*. Em nosso mundo globalizando, estamos diante de uma irrupção dos “diferentes”. Diferenças sexuais, culturais, de raça, de religião, de gênero, etárias, etc. Há necessidade de uma abertura ao “outro”. Perceber o que o Espírito nos diz diante desta nova realidade.

4.4. Enquanto o fundamentalismo postula um moralismo acentuado e alimenta atitudes discriminatórias, o *Espírito faz ouvir o seu clamor através das mulheres*. Elas são ainda as mais exploradas, sofrem por ser pobre e por ser mulher, são as que mais sofrem em situações de guerra ou de migração, as que sofrem maiores abusos e agressões, que são reduzidas a objeto sexual ou de propaganda. Elas têm uma riqueza enorme a oferecer à humanidade. Não se pode deixar de reconhecer neste clamor a presença do Espírito que clama pela maior humanização, para que as diferenças sexuais não sejam excludentes; por maior sensibilidade e solidariedade da Igreja para com a mulher e maior participação na decisões e nos ministérios.

3.5. Enquanto o fundamentalismo combate o que lhe é diferente, o Espírito abre-se ao diferente, faz ouvir o seu *clamor através das culturas*. A cultura, entendida de forma ampla como a maneira particular com a qual as pessoas e os povos se relacionam em sua dimensão econômica no trato com a natureza, em sua dimensão social e histórica, em sua visão de mundo e em sua crença religiosa. “Assistimos a um crescente clamor do Espírito, que pede respeito pelo pluralismo cultural e um diálogo intercultural, contra a imposição de uma cultura

única e global para todos.” E ainda acena para clamor de vozes que surgem no mundo todo pedindo que “o Cristianismo não se identifique mais com a cultura ocidental e se abra a culturas não ocidentais.” (CODINA, 2010, p. 275 e 277).

3.6. Enquanto o fundamentalismo aposta em lideranças indiscutíveis, o Espírito nos faz ouvir o seu *clamor através das outras religiões*. Existe uma vontade salvífica universal, Deus quer salvar todos os povos. Assim se posiciona Codina: “Nós não sabemos como conjugar a centralidade de Cristo e a salvação universal, mas o Espírito de Jesus, presente nas religiões, interpela-nos a aceitar a verdade presente em todas as religiões, a dialogar com elas e a não excluir o anúncio da boa nova de Jesus.” (CODINA, 2010, p. 291).

3.7. Enquanto o fundamentalismo com uma mentalidade tecnicista favorece um uso indiscriminado dos bens naturais, o Espírito nos conduz a ouvir o seu *clamor no grito da Terra*. O surgimento de movimentos ecológicos e iniciativas de conscientização e de preservação, mesmo que em meio a certas limitações humanas, são um sinal do Espírito que move a humanidade para que dê ouvidos ao grito da Terra que é um grito pela vida.

3.8. Enquanto o fundamentalismo perde a alegria e o bom humor, o Espírito nos faz ouvir o *clamor escatológico*. Apesar da realidade de dor, morte e pecado, que apontam para um fim trágico para a vida, o Espírito mantém viva uma esperança que transcende a história. Tudo o que de bom e verdadeiro na história é obra do Espírito e se orienta para a plenitude do Reino.

O resgate da Pneumatologia é fundamental para que possamos compreender melhor a ação do Espírito que age não apenas no interior das pessoas. Mas age na história, no pensamento humano, nas religiões, em todo espaço onde há vida. O Espírito aponta as realizações do Reino em nossa história e ilumina os passos para o verdadeiro seguimento de Jesus. Cabe agora apontar o foco de luz desta Pneumatologia ensaiada por Codina sobre as sombras do fenômeno fundamentalista para buscar pistas que nos ajudem a viver as exigências do Evangelho em meio à nossa sociedade como uma presença cristã, guiada pelo Espírito, que nos faça ser “sal da terra e luz do mundo” (Mt 5,13-14).

#### **4. EM BUSCA DE PISTAS PASTORAIS**

O caminho a ser feito em relação aos fundametalistas não será tanto o

embate, muito menos o combate, e mesmo que usem de violência, de forma alguma podemos também apelar para forças violentas. Pois, se “o simples perigo da violência é suficiente para rechaçar o fundamentalismo como atitude cristã” (FRANCO, 1992b p. 338). Mas, ignorar sua atuação e presença, simplesmente, pode ser omissão.

Assim, conscientes da proposta de Jesus e seguindo a dinâmica do Reino, atentos à voz do Espírito, é preciso *manter aberto os canais de diálogo e busca de aproximação*. Proporcionar *maiores espaços e oportunidade de formação* para os leigos, cursos, encontros, palestras, retiros, etc. Iniciativas que favoreçam uma maior comunhão e fraternidade entre os participantes. *Reforçar os grupos de reflexão da bíblia*, e círculos bíblicos, bem como as iniciativas de leitura orante da Bíblia. Lembrando que o Espírito não tem palavra própria, mas que sua Palavra é a Palavra de Jesus. O contato frequente com a Palavra de Deus, lida à luz da realidade ajuda a perceber a ação de Deus na história, na vida da comunidade e a engajar-se de forma mais lúcida na caminhada da Igreja. Buscar meios para incentivar os fiéis a *cultivar uma espiritualidade sadia* que procede do Espírito de Jesus e que favoreça uma verdadeira conversão do coração que o oriente para atitudes que estejam em sintonia com o projeto de Jesus. *Sensibilidade com os pobres e busca da justiça*. Tendo como ideal uma Igreja samaritana e misericordiosa, reforçar as pastorais sociais, os grupos de fé e política, e motivar os leigos para uma atuação na Igreja e na sociedade de maneira mais sóbria e comprometida como verdadeiro “sujeito eclesial”.

## CONCLUSÃO

O breve percurso evidencia que o fundamentalismo segue na contramão da ação do Espírito e que ouvir o clamor do Espírito é essencial para o verdadeiro seguimento de Jesus e para o reordenamento de ações e posturas que se distanciam do Evangelho. Se a insegurança diante da crise leva ao fechamento, é preciso procurar a verdadeira segurança que vem do Espírito que age, continuamente, na Igreja e na história, mas que vem como vento, como fogo... e não se deixa controlar. É urgente ouvir o que Espírito diz à Igreja (cf. Ap. 2,11).

## REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. *Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz: desafio para o século XXI*. Petrópolis: Vozes, 2009.

CODINA, Victor. “*Não extingais o Espírito*” (1Ts 5,19): Iniciação à Pneumatologia. São Paulo: Paulinas, 2010.

\_\_\_\_\_. *El Espíritu del Señor acutúa desde abajo*. Maliaño: Sal Terrae, 2015. [Ed. digital].

DUCH, Lluís. El alud fundamentalista. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 31, n. 124, p. 317-326, oct./dic. 1992.

FRANCO, Ricardo, ¿Verdade ou liberdade? *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 31, n. 124, p. 327-333, oct./dic. 1992.

GALINDO Florencio. *O fenômeno das seitas fundamentalistas*. São Paulo: Vozes, 1994.

LIBÂNIO, João Batista. *A religião no início do Milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_, Prospectivas teológicas e pastorais do cristianismo na América Latina e no Caribe. In: SANCHEZ, Wagner Lopes (Coord.) *Cristianismo na América Latina e no Caribe: trajetórias, diagnósticos, prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 307-349.

LOPES, Mauro. *Católicos conservadores idolatram Trump e atacam Francisco abertamente* <http://outraspalavras.net/maurolopes/2017/02/07/catolicos-conservadores-idolatram-trump-e-atacam-francisco-abertamente/> (Acesso em 27/06/2017).

MIRANDA, Mário França, É possível um sujeito eclesial? *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, p. 55-82, v. 43, n.119, jan./abr. 2011.

MOINGT, Joseph, Religiones, tradiciones y fundamentalismos, *Selecciones de Teología* Barcelona, v. 31, n.122, p. 176-182, abr./jun. 1992.

ORO, Ivo Pedro. *O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996.

# Política e religiosidade no Brasil contemporâneo: como as candomblecistas se tornaram as principais vítimas da intolerância religiosa?

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

## RESUMO

As religiões cristãs tendem a corroborar com o modelo sócio-econômico-cultural patriarcalista, através do culto a um Deus masculino e dominante, da família tradicional, e da mulher como ser subserviente. As religiões afro-brasileiras, ao contrário, cultuam divindades com características também feminina, reconhecem novos modelos familiares, e permitem às mulheres o exercício do sacerdócio e demais lideranças comunitárias. Dada a contrariedade religiosa, e o crescimento da representatividade das “mães de santo” nos pleitos sociais, as religiões afro-brasileiras foram sendo cada vez mais perseguidas, principalmente, por Igrejas Evangélicas. A violência se intensificou através da figura feminina. Casos como o de Mãe Gilda e Mãe Dedé, falecidas após suportarem intolerância religiosa, e de Kailane, Agnes e Jéssica, agredidas em ambientes públicos e escolares, se intensificaram com as oscilações do cenário político e o crescimento da bancada evangélica no Congresso Nacional. O presente estudo objetiva demonstrar, através de análise comparativa e bibliográfica, como o ataque às candomblecistas impõe determinados padrões de conduta, e como as tendências políticas e religiosas se influenciam mutuamente. Para tanto, será realizado um estudo do feminino através dos institutos religiosos em questão, uma análise política da intolerância religiosa através dos paradigmas, e, ao final, uma análise das tendências no contexto político atual.

**Palavras-chave:** Intolerância. Candomblé. Feminino. Brasil Contemporâneo.

## INTRODUÇÃO

A intolerância religiosa contra as mulheres candomblecistas tem aumentado, enquanto se registra o crescimento da bancada evangélica no Con-

---

<sup>1</sup> Thaís Chianca Bessa Ribeiro do Valle é advogada, e estudante do mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: thaischianca@gmail.com.

gresso Nacional do Brasil.

Para a compreensão do fenômeno, o primeiro capítulo expõe como as primeiras candomblecistas contrariaram os ideais femininos do protestantismo já na época do surgimento deste no Brasil. No segundo capítulo, demonstra-se como o crescimento do protestantismo no país contribuiu para a perpetuação da intolerância, através da formação de uma bancada evangélica conservadora. Por fim, no terceiro capítulo, relaciona-se a atuação da bancada evangélica com a violência suportada nas ruas, pelas candomblecistas do país.

Dada a infinidade de culturas ocidentais e africanas, o estudo será desenvolvido através de traços comuns, e de valores que estruturam, de forma continuada, a sociedade.

## **1. AS HERANÇAS DO COLONIALISMO: ENTRE CRISTÃS EVANGÉLICAS E CANDOMBLECISTAS.**

Com a colonização no Brasil, a população negra foi trazida para uma civilização que perpetuava valores dos colonizadores, e estes, administravam a colônia através dos grandes proprietários. A mulher não participava da política, e a família era centralizada no patriarca.

Por ocasião da Reforma iniciada por Lutero em 1517, o protestantismo chegou ao Brasil, através dos franceses, no século XVI, e dos holandeses, no século XVII.

A doutrina da Predestinação sacralizava os poderes constituídos, enquanto o Estado lutava contra a miscigenação que ameaçava a estruturação social da colônia. O ato sexual existia apenas para a multiplicação dos predestinados, e somente era permitido após o casamento. Transgredidos os limites, era um pecado a ser punido. A ética cristã protestante era, assim, voltada para a consciência moral limitadora e punitiva. Explica Rubem Alves:

Notemos, em primeiro lugar, que se trata de uma ética de limites. Diante do crente se encontra uma interdição representada pela proibição, pelo não, pelo limite. A vida é circunscrita por um cintu-



rão de proibições. Define-se o permitido em oposição ao que é proibido. E essa é a razão por que a pergunta ética do crente se inicia sempre com a indagação: “É lícito?”. [...] A pergunta é dirigida a uma autoridade. Há uma classe que detém o monopólio do conhecimento ético. Portanto, a moralidade não é uma questão de consciência. A consciência não sabe as respostas. Entretanto, uma coisa lhe é absolutamente clara: há limites, proibições, interdições. Define-se essa consciência moral protestante, portanto, não como consciência de liberdade mas como consciência de limite.<sup>2</sup>

O candomblé, que emergia dos anseios de liberdade, consubstanciava-se na oferta do corpo para a possessão das divindades, das quais se herdava o modo de agir. A existência de orixás femininos, masculinos e andróginos expressava aceitação da sexualidade, e a hierarquia se dava em razão da sabedoria, sem distinção de gênero. A esse respeito, Reginaldo Prandi:

A riqueza ritual e a multiplicação de papéis que o candomblé proporciona; as idéias de ordem, carreira e poder como algo acessível a todos; o estilo de sociabilidade controlada mediante sinais personalizados mas ao mesmo tempo indiretos e pela qual se misturam, a um só tempo, a intimidade e a publicidade; a noção de que a prática religiosa é ao mesmo tempo prática cotidiana e rito sazonal; a garantia de que o sagrado é inteiramente compatível com o profano, bastando mantê-los separados nas ocasiões preceituais do rito; mais a idéia de que o sagrado pode oferecer uma dimensão de forças pelas quais se pode interferir, a nosso favor, na experiência da vida cotidiana; tudo isso são fatores decisivos que fazem do candomblé uma religião ritual para a metrópole. Sobretudo quando se tem muito presente que esta religião, que nunca se apresenta como religião dos eleitos, é uma religião para os pobres, mas para os pobres viverem no mundo do jeito que o mundo é e do jeito que cada um quer ser. [...].<sup>3</sup>

Com tanta liberdade, as escravas se tornaram uma ameaça à elite europeia, pois eram designadas aos afazeres domésticos, aumentando o risco de envolvimento com os senhores, e de disseminação da cultura africana entre criança e senhoras, por intermédio das “amas” e “mucamas”. Através das negras, o adolescente descobria, ainda, o tão condenado erotismo.

Enquanto a candomblecista assumia papéis que a cristã não podia assumir, o patriarcado passou a se utilizar de estigmas para manter os privilé-

<sup>2</sup> ALVES, Rubem. *Religião e repressão*. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 240-241.

<sup>3</sup> PRANDI, Reginaldo. Sacerdócio, poder e política no candomblé. In: PIERUCCI, Antônio; PRANDI, Reginaldo (orgs.). *A realidade social das religiões no Brasil: Religião, sociedade e política*. São Paulo: Editora Hucitec, 1996. p. 157-158.

gios. Assim, Roger Bastide:

O branco não podendo compreender uma religião tão diferente da sua, julgava-a “demoníaca” já que não era cristã. O dualismo social se prolongou por conseguinte – justificando-se também – pela oposição entre as forças do Bem, que iam de Deus ao senhor de engenho, e as forças do Mal, que iam de Satã até os seus sequazes das senzalas e dos mocambos. Assim, ele recuperou a “boa consciência” e as danças místicas dos negros, ao redor de suas pedras lavadas de sangue de animais sacrificados, tornavam válida, aos seus olhos, a distância social que mantinham entre si e eles. A definição das civilizações africanas como diabólicas foi uma racionalização da brutalidade e da falta de humanidade da escravidão.<sup>4</sup>

Assim, as primeiras candomblecistas foram vítimas do racismo, do machismo, e da intolerância religiosa das elites brasileiras, em uma “demonização” que se perpetua até hoje.

## **2. O CRESCIMENTO DA REPRESENTATIVIDADE EVANGÉLICA: A PERPETUAÇÃO DO CONSERVADORISMO.**

No século XIX, o Brasil começou a receber imigrantes protestantes, o que fez com que o governo, no ano de 1890, assegurasse a liberdade dos cultos acatólicos. Tal liberdade, no entanto, apenas se deu aos cultos cristãos dos protestantes. Explica Elizete da Silva:

Após a proclamação da República em 1889, esperava-se que a liberdade religiosa advinda com a queda do Padroado fosse estendida também às manifestações religiosas africanas. O Governo Provisório do novo regime já decretava a liberdade religiosa, a qual foi referendada pela Constituição Republicana, assegurando plena liberdade dos cultos acatólicos, entretanto parece que os legisladores apenas levaram em conta os grupos cristãos, representados pelas várias denominações protestantes. No que diz respeito aos terreiros de Candomblé e outras práticas de origem africana, a realidade foi completamente outra.

A legislação republicana foi extremamente contraditória: ao mesmo tempo em que terminava com a oficialidade do catolicismo, que assegurava o livre exercício da crença religiosa, o Código Penal Republi-

---

<sup>4</sup> BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil: Contribuições a uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985. p. 198-199.

cano de 1890, nos seus artigos 156, 157 e 158, proibia a magia, o espiritismo e o curandeirismo, elementos importantes que ainda hoje figuram nas práticas rituais dos cultos de origem africana. Espiritismo, no contexto, entendido como a invocação de espíritos ou entidades míticas. Durante a República Velha, os processos e as investidas policiais foram rotineiros, com a argumentação de “manter a ordem pública”, pois as festas e os cultos do Candomblé eram sempre vistos pelas autoridades com desconfiança e suspeita de desordem, tal qual ocorria durante a vigência da escravidão.<sup>5</sup>

Para disseminar valores evangélicos, as lideranças religiosas ingressaram na política. O primeiro pastor na Constituinte de 1933, Guaracy Silveira, do Partido Socialista Brasileiro (PSB), rompeu com o partido ao defender causas liberais. Após 1946, deputados de famílias tradicionais protestantes defendiam intensamente o conservadorismo. Assim, Elizete da Silva:

Os setores mais conservadores, especialmente a hierarquia das referidas comunidades, condenaram o pensamento progressista de forma bastante agressiva. Em 1966, na Igreja Presbiteriana, o grupo inovador era denominado de a esquerda que caminha pelo Evangelho Social. Em um artigo publicado no Brasil Presbiteriano, acusavam o grupo de facilitar a licenciosidade teológica e de ceder às tentações do sincretismo programado pela Igreja Romana e o Conselho Mundial de Igrejas. Utilizando-se de uma prática comum aos que têm o poder de definir a ortodoxia, satanizam o pensamento divergente: “É hora de dizermos não ao enganador e como discípulos de Jesus Cristo importa ergamos alto o brado de repressão: vai-te satanás”. (O BRASIL PRESBITERIANO nº 14/16, 1966, p.08) Lançaram mão de uma representação do bem x mal, Deus x satanás, para marginalizar e condenar o que consideravam uma heresia.<sup>6</sup>

Nas eleições pluripartidárias de 1982, as candidaturas de evangélicos se deram pelo Partido Democrático Social (PDS), que originaria o Partido da Frente Liberal (PFL) e o Democratas (DEM). A Constituinte de 1987 tinha 33 evangélicos. Na quarta maior bancada do Congresso Nacional, porém, apenas 02 mulheres. Sobre os reflexos, Antônio Pierucci:

Outro momento dos trabalhos da Constituinte, por sinal um dos momentos fortes da atuação dos evangélicos, nos pode dar boa pista de como se processa essa travessia de usurpação de delegação e de le-

---

5 SILVA, Elizete da. Protestantismo Ecumênico e Realidade Brasileira: Evangélicos Progressistas em Feira de Santana. Feira de Santana: UEFS Editora, 2010. p 158.

6 SILVA, Elizete da. Protestantismo Ecumênico e Realidade Brasileira: Evangélicos Progressistas em Feira de Santana. Feira de Santana: UEFS Editora, 2010, p 135.

gitimação da usurpação. Foi quando, na *Comissão de Soberania e Garantia dos Direitos do Homem e da Mulher*, o representante do grupo evangélico na comissão, Salatiel de Carvalho (PFL/PE), pastor da Assembleia de Deus, saiu-se com a seguinte afirmação: “Os evangélicos não querem que os homossexuais tenham igualdade de direitos porque a maioria da sociedade não quer” (*Folha de S. Paulo*, 9/6/1987). Eis aí: foi na defesa dos costumes tradicionais – ditos “cristãos” – e da moral sexual convencional – dita “cristã” – que eles se erigiram em porta-vozes da maioria dos brasileiros, a qual eles “sabem” ser uma “maioria moral”.

Foi em nome desta “maioria moral”, medida com o metro da moralidade privada convencional, religiosa mas não denominacional, que eles lutaram na Constituinte contra o aborto (considerado crime em nome do preceito bíblico “não matarás”), [...] contra o feminismo (que destrói a hierarquia da família patriarcal), contra a pornografia, contra a ilimitada dissolução da sociedade conjugal pela liberação do número de divórcios e a liberação dos métodos contraceptivos abortivos. Em nome da “maioria da sociedade” puseram-se em campo a favor da censura de costumes na TV, no rádio, no cinema e em outros tipos de espetáculos, a favor da educação religiosa nas escolas e, até mesmo, na programação das emissoras de TV. Mas foi também em obediência aos preceitos bíblicos e em nome da minoria que eles se opuseram à pena de morte, propondo em lugar desta a prisão perpétua.<sup>7</sup>

Assim, pautas como sexo, família e religião, foram analisadas sob uma ótica bíblico-fundamentalista, e as candomblecistas, novamente atacadas. A saber, Edir Macêdo, em 1990:

Todas as pessoas que se alimentam dos “pratos” vendidos pelas famosas baianas estão sujeitas há mais cedo ou mais tarde virem a sofrer do estômago. Quase todas essas baianas são “filhas-de-santo” ou “mães-de-santo” que “trabalham” a comida para terem boa saída. Algumas pessoas chegam a vomitar as coisas que comeram, mesmo que isso tenha sido há muito tempo. Parece até piada, ou história de crianças, mas aqueles que têm convivido conosco e assistido a nossos cultos conhecem de perto a atuação de satanás e seus anjos, através até mesmo de coisas simples como estas.<sup>8</sup>

E foi com base neste tipo de discurso, machista e opressor, que a bancada evangélica foi pautando as atuações políticas conservadoras no Congresso Nacional.

---

7 PIERUCCI, Antônio Flávio. Representantes de deus em Brasília: a bancada evangélica na constituinte. In: PIERUCCI, Antônio; PRANDI, Reginaldo (orgs.). *A realidade social das religiões no Brasil: Religião, sociedade e política*. São Paulo: Editora Hucitec, 1996. p. 174-175.

8 BEZERRA, Edir Macedo. *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?* Rio de Janeiro: Universal Produções, 1990. p. 52.

### **3. REFLEXOS DA POLÍTICA: VIOLÊNCIA CONTRA AS CANDOMBLECISTAS NO BRASIL CONTEMPORÂNEO.**

Em outubro de 1999, mãe Gilda, fundadora do Ilê Axé Abassá de Ogum em Salvador/BA, teve sua foto publicada na Folha Universal, com o título “Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes”. Houve agressões, e danos aos objetos do terreiro. Já fragilizada de saúde, a mãe-de-santo não resistiu aos ataques, e faleceu no dia 21/01/2000.<sup>9</sup> Entre 2003 e 2011, o governo tomou medidas em favor da cultura negra no Brasil, entre elas, a Lei nº 11.635, de 27/12/2007, que fez do dia 21 de janeiro o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa. Em 2006, havia 36 evangélicos no Congresso Nacional.

No governo Dilma, que durou de 2011 a 2016, dos 36 evangélicos, 34 foram reeleitos, somando-se a 39 novos parlamentares. Havia apenas 09 mulheres. Em 2014, Dilma foi reeleita com apertados 51,64% dos votos válidos. Em março de 2015, por ocasião da crise econômica, da corrupção, e da instabilidade política, protestos invadiram o país.

Neste contexto, no dia 01/06/2015, mãe Dedé, do candomblé Oyá Deña, faleceu de enfarte, após a Casa de Oração Ministério de Cristo, em frente ao terreiro, proferir ofensas ao mesmo, das 23h00 às 05h00. Na delegacia de Camaçari/BA, filha da religiosa disse que a mãe esteve agitada e chorando, até não resistir. Mãe Dedé era uma respeitada liderança da cidade.<sup>10</sup>

Em 14/06/2015, Kailane Campos, à época com apenas 11 anos, foi apedrejada na saída de ritual de candomblé, no Rio de Janeiro/RJ. Mãe Kátia, avó de Kailane e iniciada no candomblé há mais de 30 anos, afirmou que os homens levantaram bíblias chamando todos do grupo de diabos, mandando-os ir para o inferno, e afirmando o retorno de Jesus.<sup>11</sup>

No dia 31/08/2015, Agnes, à época com 14 anos, foi agredida no Colégio

---

<sup>9</sup> REGO, Jussara. Intolerância Religiosa. Disponível em: [http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod\\_artigo=256&cod\\_boletim=14&tipo=Artigo](http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=256&cod_boletim=14&tipo=Artigo). Acesso em: 01 jul, 2017.

<sup>10</sup> TINOCO, Dandara. Parentes de ialorixá morta dizem que ela teve infarto causado por perseguição religiosa. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/religiao/parentes-de-ialorixa-morta-dizem-que-ela-teve-infarto-causado-por-perseguiçao-religiosa-16396381>. Acesso em: 01 jul, 2017.

<sup>11</sup> ZAREMBA, Júlia. Vítima de intolerância religiosa, menina de 11 anos é apedrejada na cabeça após festa de candomblé. Disponível em: <https://extra.globo.com/casos-de-policial/vitima-de-intolerancia-religiosa-menina-de-11-anos-apedrejada-na-cabeça-apos-festa-de-candomble-16456208.html>. Acesso em: 01 jul, 2017.

Alfredo Parodi, em Curitiba/PR. Uma colega afirmou não querer ficar perto da vítima porque ela era da macumba e que a mãe da vítima era uma doença, em seguida, chutou a vítima, que caiu com a cabeça na parede. A mãe de Agnes, Dega Pascoal, relatou, ainda, terem sido, ela e os filhos, certa vez, perseguidos por rapazes de camisas com os dizeres “exército de Jesus”.<sup>12</sup>

Em 21/09/2015, Jéssica Spinelli, à época com 24 anos, foi agarrada pelos braços por uma funcionária de um supermercado de Campo Grande/RJ, e questionada sobre a qual demônio servia e para onde iria sua alma. A mãe-de-santo Márcia Marçal, iniciada há mais de 27 anos no candomblé, registrou o caso na 35ª Delegacia da cidade.<sup>13</sup>

O *impeachment* de Dilma iniciou-se em 02/12/2015 e findou em 31/08/2016. Nos votos, “Deus” foi invocado 59 vezes.<sup>14</sup> O governo que se seguiu foi criticado pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos, pela ausência de negros e mulheres nos ministérios.<sup>15</sup> Tal governo extinguiu o Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos.<sup>16</sup> Marcela Temer, a primeira-dama, casada e do lar, foi usada como modelo de mulher<sup>17</sup>, excluindo as candomblecistas do ideal estabelecido. Observa Marco de Oliveira:

Estranho é observar como o mal só é atribuído quando se fala de elementos culturais que se reportam aos negros. Será que os tais demônios não estão em toda parte? Quando vemos nações usarem o nome de Deus para destruir umas às outras, não enxergamos aí uma ação demoníaca? Quando notamos tanta corrupção em nosso país, não seria o caso de atribuir ao diabo esse clima de impunidade? E, ao olhar para os nossos próprios problemas na igreja evangélica, como

---

12 BOECHAT, Breno. Estudante agredida por intolerância religiosa dentro de escola não quer voltar ao colégio. Disponível em: <https://extra.globo.com/noticias/brasil/estudante-agredida-por-intolerancia-religiosa-dentro-de-escola-nao-quer-voltar-ao-colegio-17650415.html>. Acesso em: 01 jul, 2017.

13 RICARDO, Igor. Jovem relata ter sido agredida por ser do candomblé: ‘Qual demônio você serve?’. Disponível em: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/jovem-relata-ter-sido-agredida-por-ser-do-candomble-qual-demonio-voce-serve-17531800.html>. Acesso em: 01 jul, 2017.

14 VIEIRA, Isabela. Religiosos criticam citações a Deus na sessão da Câmara que votou *impeachment*. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2016-04/religiosos-criticam-citacoes-deus-na-sessao-do-impeachment-na-camara>. Acesso em: 01 jul, 2017.

15 TREVISAN, Cláudia; PENNAFORT, Roberta. Comissão ligada à OEA classifica como ‘retrocesso’ ausência de mulheres e negros no governo Temer. Disponível em: <http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,comissao-ligada-a-oea-classifica-como-retrocesso-ausencia-de-mulheres-e-negros-no-governo-temer,10000052211>. Acesso em: 01 jul, 2017.

16 VELLEDA, Luciano. Direitos humanos, das mulheres e dos negros: em poucas horas, a desconstrução. Disponível em: <http://www.redebrasilatual.com.br/politica/2016/08/em-cem-dias-um-recuo-de-decadas-nos-direitos-humanos-da-mulher-e-dos-negros-6104.html>. Acesso em: 01 jul, 2017.

17 LINHARES, Juliana. Marcela Temer: bela, recatada e “do lar”. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/brasil/marcela-temer-bela-recatada-e-do-lar/>. Acesso em: 01 jul, 2017.

as várias denúncias de manipulação da fé, malversação do dinheiro, falta de ética na política, entre outros, não deveríamos perceber claramente a atuação dos demônios que dilaceram a imagem da própria igreja?<sup>18</sup>

Somente quando a Igreja Evangélica compreender que ser cristão é lutar contra todo tipo de violência, o país perceberá a força dos evangélicos na transformação da sociedade.

## CONCLUSÃO

A candomblecista, fora dos padrões patriarcais, elitistas e cristãos, tem sido vítima da tripla opressão, de gênero, etnia, e religião no Brasil. A perpetuação da “demonização” respalda o discurso de ódio, e mostra a necessidade de discussões educativas a respeito.

Enquanto os evangélicos e suas lideranças endossarem discursos e práticas moralistas através de uma disputa entre o “bem” e o “mal”, estimulada será a violência no país.

É preciso olhar para todos de forma igualitária, através de uma mentalidade religiosa que deve sobrepujar o legado histórico patriarcal e elitista perpetuado na política brasileira.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. **Religião e repressão**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: Contribuições a uma sociologia das interpretações de civilizações**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985.

BEZERRA, Edir Macedo. **Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?** Rio de Janeiro: Universal Produções, 1990.

BOECHAT, Breno. **Estudante agredida por intolerância religiosa dentro de escola não quer voltar ao colégio**. Disponível em: <https://extra.globo.com/noticias/brasil/estudante-agredida-por-intolerancia-religiosa-dentro-de-escola>

<sup>18</sup> OLIVEIRA, Marco Davi de. *A Religião mais negra do Brasil: Por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo?* Viçosa: Ultimato, 2015. p. 93.

- la-nao-quer-voltar-ao-colegio-17650415.html. Acesso em: 01 jul, 2017.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- GURZA LAVALLE, Adrian (org.). **O horizonte da política: questões emergentes e agendas de pesquisa**. 1 ed. São Paulo: Editora Unesp: Cebrap: CEM, 2012.
- LINHARES, Juliana. **Marcela Temer: bela, recatada e “do lar”**. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/brasil/marcela-temer-bela-recatada-e-do-lar/>. Acesso em: 01 jul, 2017.
- OLIVEIRA, Marco Davi de. **A Religião mais negra do Brasil: Por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo?** Viçosa: Ultimato, 2015.
- PIERUCCI, Antônio; PRANDI, Reginaldo (orgs.). **A realidade social das religiões no Brasil: Religião, sociedade e política**. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.
- REGO, Jussara. **Intolerância Religiosa**. Disponível em: [http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod\\_artigo=256&cod\\_boletim=14&tipo=Artigo](http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=256&cod_boletim=14&tipo=Artigo). Acesso em: 01 jul, 2017.
- RICARDO, Igor. **Jovem relata ter sido agredida por ser do candomblé: ‘Qual demônio você serve?’**. Disponível em: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/jovem-relata-ter-sido-agredida-por-ser-do-candomble-qual-demonio-voce-serve-17531800.html>. Acesso em: 01 jul, 2017.
- SILVA, Elizete da. **Protestantismo Ecumênico e Realidade Brasileira: Evangélicos Progressistas em Feira de Santana**. Feira de Santana: UEFS Editora, 2010.
- TINOCO, Dandara. **Parentes de ialorixá morta dizem que ela teve infarto causado por perseguição religiosa**. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/religiao/parentes-de-ialorixa-morta-dizem-que-ela-teve-infarto-causado-por-perseguiacao-religiosa-16396381>. Acesso em: 01 jul, 2017.
- TREVISAN, Cláudia; PENNAFORT, Roberta. **Comissão ligada à OEA classifica como ‘retrocesso’ ausência de mulheres e negros no governo Temer**. Disponível em: <http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,comissao-ligada-a-oea-classifica-como-retrocesso-ausencia-de-mulheres-e-negros-no-governo-temer,10000052211>. Acesso em: 01 jul, 2017.
- VELLEDA, Luciano. **Direitos humanos, das mulheres e dos negros: em poucas horas, a desconstrução**. Disponível em: <http://www.redebrasilatual.com.br/politica/2016/08/em-cem-dias-um-recuo-de-decadas-nos-direitos-humanos-da-mulher-e-dos-negros-6104.html>. Acesso em: 01 jul, 2017.
- VIEIRA, Isabela. **Religiosos criticam citações a Deus na sessão da Câmara que votou impeachment**. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2016-04/religiosos-criticam-citacoes-deus-na-sessao-do-impeachment-na-camara>. Acesso em: 01 jul, 2017.
- ZAREMBA, Júlia. **Vítima de intolerância religiosa, menina de 11 anos é apedrejada na cabeça após festa de candomblé**. Disponível em: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/vitima-de-intolerancia-religiosa-menina>



-de-11-anos-apedrejada-na-cabeca-apos-festa-de-candomble-16456208.html.  
Acesso em: 01 jul, 2017.

# Teologia política: por um discurso sobre Deus socialmente relevante.

*Jeferson Felipe Gomes da Silva Cruz.*

## RESUMO

Neste artigo, o autor propõe a relevância e urgência da teologia Política na contemporaneidade. O fracasso político do socialismo (de estado), a emergência do capitalismo neoliberal, a insurreição dos partidos conservadores e o otimismo espiritualista eclesial provocam esta urgência. A teologia política confronta a moderna religião burguesa com a religião bíblica do êxodo e da profecia. Valendo-se da contribuição de Metz, Moltmann e Comblin, o autor propõe o resgate desta teologia política cristã, como caminho para a superação da contemporânea manipulação subjetivista e neoliberal do discurso sobre Deus e do, conseqüente, esquecimento da relevância social da fé.

**Palavras-chave:** Teologia Política, implicação social, religião.

## INTRODUÇÃO

A pós-modernidade tem se figurado como um tempo acentuado do estado de incerteza. Para diminuir o impacto empreendemos um anseio profundo e generalizado por uma força, qualquer uma, que nos tranquilize e transmita segurança. Neste contexto vemos emergir a insurreição dos fundamentalismos político e religioso somados à disseminação e ampliação dos conservadorismos, por um lado e, por outro, a difusão de uma religiosidade, tipicamente burguesa, com traços de otimismo espiritualista, cada vez mais intimista, emotiva e desconectada da realidade história. Neste complexo cenário, de alianças cada vez mais perigosas<sup>1</sup>, perguntamo-nos qual a relevância da Teologia? A que ela

<sup>1</sup> Porque, segundo Bauman, “como as organizações que buscam poder político ou religioso atuam no mesmo território, têm em vista a mesma clientela e prometem atender a necessidades semelhantes, não surpreende que tendam a intercambiar técnicas e estratégias, e a adotar, com pequenos ajustes, métodos e argumentos uns dos outros. Os fundamentalismos religiosos recorrem pesadamente ao inventário de problemas sociais que se julga pertencer ao domínio e à propriedade da política; os fundamentalismos políticos (ostensivamente seculares) em geral se valem da linguagem religiosa sobre o combate decisivo

deve se prestar? À manutenção ou à conversão deste quadro? Afinal, qual é, de fato, a Teologia relevante para nosso tempo? Aquela metafísica, abstrata, neutra e a-histórica, ou outra possível?

Parece-nos que a urgência é que a secularidade se complete com a pós-secularidade: que o Estado alcance neutralidade em relação à cosmovisão religiosa ou não-religiosa<sup>2</sup> e que a religião se conscientize de sua implicação política. Neste sentido, portanto, a Teologia que julgamos relevante para nosso tempo, marcado pelas crises, é uma Teologia Política, enquanto discurso sobre Deus socialmente relevante.

Mas quando dizemos “Política”, é importante salientar, não significa que a Teologia relevante seja, simplesmente a Teologia do Político, como quis Clodovis Boff;<sup>3</sup> ou uma Teologia que justifique os poderes do Estado, como quis Carl Schmitt;<sup>4</sup> ou ainda uma Teologia pública que se preocupe com a liberdade de expressão das diversas religiões; muito menos uma Teologia que confunda o cristianismo com um messianismo e se aplique ao mito, ao escapismo e ao otimismo. Da mesma forma, quando apelamos para uma Teologia Política, ao contrário dos que defendem que uma Teologia assim, não possui estatuto teórico suficiente e que, por isso, é apenas uma dimensão da Teologia total<sup>5</sup>, reconhecemos, concordando com Rubio, que a “dimensão política da fé não deve ser entendida como se fosse mera dedução de ‘consequências’ ou ‘aplicações’ políticas dela, mas como algo inerente ao ato da fé como tal, em seu contexto concreto de práxis histórica” (RUBIO, 1983, p. 82).

Desse modo, entendemos que a Teologia, queira ou não, é política e deve se entender assim por uma opção metodológica (*quomodo?*; a partir dos conceitos ou da realidade?), por uma opção hermenêutica (*ubi?*; a partir do templo ou das periferias?), e por uma opção prática (*quid sit?*; qual a consequência?). No entanto, para facilitar a aprofundar nossa compreensão propomos, neste artigo, a contribuição de Metz, Moltmann e Comblin, como matriz referencial

---

do bem contra o mal e usam a tendência monoteísta para detectar, anatematizar e exterminar qualquer sintoma, por minúsculo, inócuo e marginal que seja, de heresia ou heterodoxia, inclusive a atitude morna ou indiferente em relação à (una e única) doutrina verdadeira”. (BAUMAN, 2011, p. 153).

2 TRIGO, Pedro. Secularidad, idolatria y postsecularidad em el espacio publico. In: *Religião e espaço público: cenários contemporâneos. (SOTER)*. São Paulo: Paulinas, 2015. p.67.

3 Cf. BOFF, Clodovis. Teologia e Prática: Teologia do Político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1978. 407p.

4 Cf. SCHMITT, Carl. Teologia Política. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. 168p.

5 Cf. BOFF, Clodovis. Teologia e Prática. In.: Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, vol. 36, n. 144, 1976, p. 789-810.

para o resgate desta teologia orientada à prática. Resgatando as principais intuições destes autores destacamos a relevância social do discurso sobre Deus, entendendo desde já que, toda teologia é política, ainda que a política não seja tudo.

Conforme lembra Arens,

a teologia política põe em confronto a religião bíblica do êxodo, da profecia e da apocalíptica com a moderna religião burguesa, religião esta que se tornou uma questão privada enquanto a dimensão pública e relevância social da fé são deixadas de lado. Um objetivo essencial seu consiste exatamente no fato de pôr às claras, no sentido de desprivatização, a orientação pública e política da fé judaica e cristã, e no fato de superar assim contemporaneamente um discurso sobre Deus existencial e subjetivamente reduzido em favor de um discurso sobre Deus socialmente atento e politicamente vigilante (ARENS, 2005, p. 67).

Para lograr esta estatura, no entanto, a Teologia deve ser memorial da cruz e dos crucificados.

## 1 UMA TEOLOGIA MEMORIAL.

A teologia política, enquanto pretende relacionar a concepção de fé e a ação social, deve ser, antes de tudo, uma teologia da memória: *memoria Jesu Christi e memoria passionis*. “Uma recordação perigosa e libertadora, que rompe o círculo mágico da consciência evolucionística e desperta, contra a história emancipadora caracterizada pelo sucesso, a recordação da história dos sofrimentos dos fracassados e dos exterminados” (ARENS, 2005, p. 71).<sup>6</sup> Uma Teologia que,

rompe toda abstracta constricción unificadora hacia una ‘única historia’ bajo el dictado de los universalismos totalitários, pero también cuestiona la pós-moderna desintegración de la história real de los seres humanos en una inconexa pluralidad de historias. [...] Para ella, la historia, en cuanto macro-narración, sólo existe como historia de la pasión de la humanidad. Por eso es crítica con um concepto moderno de razón que pretenda sustraerse a la tensión dialéctica de recuerdo y olvido, afianzando así la amnesia cultural de nuestras sociedades

---

<sup>6</sup> ARENS, 2005, p. 71.

todavía modernas o ya transmodernas (METZ, 2007, p. 245;249).

A teologia, nesse universo pluralista, marcado pela religião burguesa privatizada, deve profetizar um universalismo sensível ao sofrimento alheio. Especialmente ao sofrimento concreto e persistente dos mais vulneráveis. “Não reconhecer que vivemos em uma profunda crise de civilização é fechar os olhos perante a realidade: crise financeira, econômica, ambiental, climática, alimentícia, demográfica e energética”.<sup>7</sup> A teologia não pode, portanto, subtrair essa realidade e, muito menos, manter um discurso idealista sobre Deus, aprisionando-o nas questões metafísicas que há muito perderam sua inocência social, histórica e cultural. Combater a amnésia cultural do sofrimento é o que torna a teologia uma voz relevante. E isso, só é possível, se mantemos os olhos “naquele que transpassaram” (Zc 12, 10).

## 2 MEMORIAL DA CRUZ E DOS CRUCIFICADOS.

A memória do Deus sofredor, rejeitado e morto (cf. Mc 8, 31), é, no entanto, convite à práxis. Pela memória da cruz somos provocados a corresponder ao *pathos* de Deus; a tomar o partido dos excluídos e abrir caminhos para a libertação integral, sobretudo dos círculos viciosos<sup>8</sup> da pobreza, da violência, da alienação e da destruição da natureza. Porque, “a memória da Paixão e da ressurreição de

7 MAIER, Martin. A civilização da pobreza e os desafios globais de hoje. In: *A civilização da pobreza*. O legado de Ignacio Ellacuría para o mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 2014. p. 173. “Basta lançar uma olhadela sobre alguns livros recentes, publicados em alemão. Os sociólogos Harald Welzer e Claus Leggewie expuseram sua análise da crise atual sob o título *O fim do mundo tal como o conhecemos* (2009). O economista ambiental Niko Paech esboça o caminho rumo a ‘uma economia do pós-crescimento’, com o título *Libertação do supérfluo* (2012)... Ralf Fücks enfatiza outros pontos em seu livro *Crescer inteligentemente* (2013), ao relacionar o crescimento econômico com o projeto de uma ‘revolução verde’. Wilfried Bommert, em seu livro *Nada de pão para o mundo* (2009), trata não somente da questão da alimentação, mas também da capacidade de futuro de nosso planeta e de uma nova ordem mundial em geral. Fred Pearce, em seu livro *Land grabbing [Grilagem de terras]* (2012), descreve a disputa global pela terra. O filósofo Thomas Pogge insiste, em seu livro *Pobreza mundial e direitos humanos* (2011), no imperativo categórico moral de erradicar a extrema pobreza”. Cf. MAIER, 2014, p. 174.

8 “Na economia, há o círculo vicioso da pobreza. Ele consiste em fome, enfermidade e mortalidade, sendo provocado pela exploração e pela dominação da classe. ... De uma perspectiva global, os sistemas econômicos do mundo funcionam em espiral, enriquecendo as nações ricas e empobrecendo as pobres. [...] Na dimensão política, o círculo vicioso da força está inextricavelmente ligado ao círculo vicioso da pobreza. Ele é produzido em sociedades específicas e pela dominação de tiranias, classes altas e por aqueles com privilégios. ... O círculo vicioso da corrida armamentista internacional não é menos ameaçador. [...] O círculo vicioso da alienação racial e cultural também está envolvido com os círculos viciosos da pobreza e da força. ... A conquista da pobreza e a opressão política são geralmente alcançadas à custa de alienações desse tipo. [...] Os círculos viciosos da pobreza, da força e da alienação estão agora ligados a um ciclo maior, o círculo vicioso da poluição industrial da natureza”. (MOLTMANN, 2011, p. 407-409).

Cristo é, ao mesmo tempo, perigosa e libertadora. Ela ameaça uma Igreja que está adaptada à política religiosa da sua época e leva à comunhão com os sofredores de sua época” (MOLTAMNN, 2011, p. 403). Essa comunhão, precedida pela opção preferencial, tem como meta última a conversão dos opressores e a restituição do caráter de filiação divina a todos os homens e mulheres e a todo criado. Teologicamente, é um processo redentor das pessoas e da sociedade, presidido pela cruz.

### 3 DA CRUZ DO MESSIAS.

Esta *memoria passionis*, é memória da cruz do Messias, e não apenas convida, mas implica prática. Conforme lembra Comblin, “a cruz é uma ação. Ela é a ação na qual a libertação da humanidade atinge sua maior intensidade. Pela cruz, o reino de Deus se faz ação e todas as ações recebem seu sentido” (COMBLIN, 1982, p. 100). E este agir é, sobretudo, responsabilidade dos que anunciam Cristo crucificado, poder e sabedoria de Deus (cf. 1Cor 1, 22-24), afinal “a Igreja não é simples sacramento da salvação, mas sacramento ‘histórico’ da salvação” (CARDENAL, 2014, p. 160).

Mas em que consistiria essa salvação? Como bem disse Comblin,

não é apenas o céu, ou a salvação da alma, nem a aquisição de uma graça que permaneceria puramente interior ao homem. A nota característica do cristianismo consiste nisto que a salvação eterna é presente desde já, agora. [...] A salvação não é uma realidade puramente individual. Os conceitos bíblicos apresentam-na em primeiro lugar como realidade social coletiva. Os homens não se salvam sozinhos. A salvação não é problema individual. É primeiro problema coletivo. O homem não se salva só. Ou com os outros, ou não se salva. O homem consegue salvar-se na medida em que se preocupa pela salvação de todos. Se se tratasse de salvar a própria alma mais tarde, tratar-se-ia de um problema individual. Mas, o problema é trabalhar para o advento do Reino de Deus agora, ou o estabelecimento a caridade (COMBLIN, 1968, p. 201-202).

No entanto, atenção! Evocar a memória do Messias não pode confundir-

se com identificação ao messianismo<sup>9</sup>. Porque “o cristianismo não é um messianismo: ele utiliza temas do messianismo para dizer outra coisa” (COMBLIN, 1968, p. 80). Da mesma forma que uma Teologia Política relevante precisa, segundo Metz, superar o idealismo da história sem marca do ser humano (cf. METZ, 2007, p. 249), também deve superar o otimismo da dialética hegeliano-marxista em relação ao desenrolar da história que, segundo Comblin, transforma o cristianismo num mito grandioso (COMBLIN, 1968, p. 183).

A cruz do Messias provoca-nos o discernimento de qual projeto podemos e queremos realizar. Porque

cada geração deve decidir se vai continuar a luta pelo projeto da geração anterior ou assumir novos projetos. E, se assumir novos projetos, discernir quais são aqueles possíveis, pois há também projetos que estão além das possibilidades dadas. Cada tempo tem seus desafios e problemas próprios, que, muitas vezes, são muito diferentes da geração anterior: novos problemas, desafios e cenários implicam novos projetos (MO SUNG, 2012, p. 155).

No contexto cristão, uma Teologia assumidamente Política torna-se o mais razoável, à medida que “abandona qualquer concepção estática da ordem e introduz na teologia a concepção dinâmica da promessa e da mudança. A teologia política concebe, à luz das coisas que ainda devem sobreviver, todas as condições sociais e eclesiais como condições mutáveis e necessitadas de serem mudadas” (ARENS, 2005, p. 67).

## CONCLUSÃO

Como a religião não existe *in abstracto*, nos limites da pura razão, como postulava Immanuel Kant, mas, sim, *in concreto*, encarnada em instituições e vivida por pessoas de carne e osso tanto nos recintos das igrejas e das instituições religiosas quanto no espaço público (VITORIO, 2015, p.8) faz-se mister

<sup>9</sup> Com o termo messianismo referimo-nos às iniciativas influenciadas pelo otimismo hegeliano-marxista, pautadas pela crença no mito do progresso e por uma visão evolutiva da história. Segundo Comblin, “o messianismo dificilmente escapa à censura de mitologia. Se for encarado ao pé da letra, pode muito bem ser representado como uma forma de mito do futuro”. Cf. COMBLIN, José. *O provisório e o definitivo*. São Paulo: Herder, 1968. p. 80.

resgatar a implicação social do discurso sobre Deus, possível pelo desenvolvimento e urgência da teologia política, conforme vimos. Enquanto religião bíblica do êxodo e da profecia, assegurada pela memória da cruz, ela é a única forma de superação da contemporânea manipulação subjetivista e neoliberal do discurso sobre Deus e do, conseqüente, esquecimento da relevância social da fé. Em outras palavras, contra o otimismo espiritualista contemporâneo urge uma voz que fale sobre Deus para homens concretos e que não aliene o projeto de salvação e de vida que depende da libertação integral de todos os homens, especialmente dos pobres e excluídos.

É preciso atentar para política embutida nas teologias. No fundo, a urgência é sair de uma teologia ingênua e politicamente inconsciente, e passar a uma teologia socialmente relevante, certos de que é impossível uma teologia apolítica.

A salvação, o objeto da fé cristã na esperança, não é privada. Sua proclamação forçou Jesus a um conflito moral com os poderes públicos da sua época... Essa 'publicidade' não pode ser retraída ou dissolvida, bem pode ser atenuada.... Toda teologia escatológica, portanto, deve ser tornar uma teologia política, ou seja, uma teologia (sócio-) crítica (MOLTAMANN, 2011, p. 402).<sup>10</sup>

É atenuando a 'publicidade' da crítica à qual a teologia está obrigada, que o discurso sobre Deus ganha *status* de relevância social. Esta crítica não pode, portanto, prescindir da *memoria passionis* na qual o messias crucificado é o "primogênito entre muitos irmãos" (Rm 8, 29). No entanto, esta coragem precisa, igualmente, despir-se da presunção, típica do otimismo moderno, de che-

---

10 A salvação, enquanto ação coletiva e libertadora, concretiza-se na superação dos círculos viciosos que produzem a opressão e a morte. "Na dimensão econômica da vida, a libertação significa a satisfação de necessidades materiais pela saúde, pelo alimento, roupa e moradia... à medida que o círculo vicioso da pobreza é produzido pela exploração e pela dominação de classe, a justiça social só pode ser alcançada pela redistribuição do poder econômico [...]. Na dimensão política da vida, a libertação desses círculos viciosos da opressão também significa democracia. Com isso, queremos dizer dignidade humana na aceitação da responsabilidade política... o círculo vicioso da força só pode ser quebrado, dando a cada indivíduo a responsabilidade política e uma parte ativa nos processos de decisão [...]. Na dimensão cultural da vida, a libertação do círculo vicioso da alienação significa a identidade no reconhecimento dos outros. Com isso, queremos dizer a "emancipação do homem" (Marx), na qual o homem adquire autoconfiança no reconhecimento de outros e na comunhão com eles [...]. Na relação da sociedade com a natureza, a libertação do círculo vicioso da poluição industrial da natureza significa a paz com a natureza... a partir do nível da transição da orientação econômica... passando da posse da natureza à alegria de viver nela... [...]. Na relação do homem, da sociedade e da natureza, para o sentido da vida, a libertação quer dizer uma vida significativa, e plena. [...] A fé se torna a esperança para uma plenitude significativa. Portanto, na situação da "sociedade fria", a fé cristã" conta com a esperança" e é demonstrada pela liberdade do pânico e da apatia, da fuga e do desejo da morte. Então, ela leva à coragem para fazer o que é necessário, resoluta e pacientemente, nos círculos viciosos mencionados acima" (MOLTAMANN, 2011, p. 410 – 415).



gar a uma tarefa acabada. A história é feita de projetos inacabados. E dizer isso,

não significa abandonar o Reino de Deus. Para Comblin, “o problema teológico básico é o da escatologia, quer dizer, como é que se instala o Reino de Deus”. O que ele refuta é a tese de que o Reino possa ser construído, terminado no interior da história: “o importante é contemplar como o Reino de Deus está se realizando, como está andando no meio do mundo, no meio da humanidade atual. Uma coisa já sabemos: o Reino de Deus não tem realização definitiva” (MO SUNG, 2012, p. 156).

Neste sentido, “a novidade consiste em continuar a luta em favor dos pobres e dos marginalizados apesar de saber que não há ‘solução final’, pois nessa luta se revela a presença de Deus na história. Isso consiste em afirmar que o crucificado, o derrotado pelo império que se proclamava absoluto, é o Messias” (MO SUNG, 2012, p.153). A relevância do discurso sobre Deus está, justamente, na insistência contra a amnésia cultural e social que transforma os pobres e sofredores em seres transparentes, ou melhor, inexistentes. Conjugado à confissão do Deus que se esvazia de si mesmo (cf. Fl 2, 7-8), a confissão do outro é, sem dúvida, o que de mais relevante pode fazer a Teologia.

Desse discurso provocador, porque profético, depende a aceitação e a consideração da Teologia pela contemporaneidade. Como bem disse Dom Helder Câmara: “Se amanhã as massas tiverem a impressão de que o cristianismo teve medo, que não teve coragem de dizer a verdade, de mostrar a verdade, então acabou-se o cristianismo”.<sup>11</sup> Para que esse dia não chegue, insistimos em falar sobre Deus: o Libertador (cf. Ex 3, 7-8).

## REFERÊNCIAS

ARENS, Edmund. Novos desenvolvimentos da Teologia política: a força crítica do discurso público sobre Deus. In: GIBELLINI, Rosino (Ed.). *Perspectivas teológicas para o século XXI*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2005. pp. 67-78.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2006.

---

<sup>11</sup> Dom Helder Câmara. Recolhido do Documentário O Santo Rebelde.

BAUMAN, Zygmunt. *44 cartas do mundo líquido moderno*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

BOFF, Clodovis. Teologia e Prática. In.: *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, vol. 36, pp 789-810, n. 144, 1976.

CARDENAL, Rodolfo. A Igreja do povo crucificado. In: *A civilização da pobreza*. O legado de Ignacio Ellacuría para o mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 2014. pp. 155-171.

COMBLIN, José. *O tempo da ação*: Ensaio sobre o Espírito e a história. Petrópolis: Vozes, 1982.

\_\_\_\_\_. *Os sinais dos tempos e a evangelização*. São Paulo: Duas cidades, 1968.

\_\_\_\_\_. *O provisório e o definitivo*. São Paulo: Herder, 1968.

MAIER, Martin. A civilização da pobreza e os desafios globais de hoje. In: *A civilização da pobreza*. O legado de Ignacio Ellacuría para o mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 2014.

METZ, Johann Baptist. *Memoria passionis*: Una evocación provocadora en una sociedad pluralista. Santander: Sal Terrae, 2007.

MO SUNG, Jung. Tarefas inacabadas das gerações, o Reino de Deus e o novo império. In: *Novos desafios para o cristianismo*. A contribuição de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2012. pp. 139-171.

MOLTMANN, Jürgen. *La chiesa nella forza dello spirito*. Contributo per una ecclesiologia messianica. Brescia: Queriniana, 1976.

\_\_\_\_\_. *O Deus crucificado*: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Santo André, SP: Academia Cristã, 2011.

RUBIO, Alfonso Garcia. Teologia da Libertação: visão panorâmica e crítica da teologia política latino-americana. In.: *Teologia da Libertação*: política ou profetismo? São Paulo: Loyola, 1983. pp. 75-108.

TRIGO, Pedro. Secularidad, idolatria y postsecularidad em el espacio publico. In: *Religião e espaço público: cenários contemporâneos*. (SOTER). São Paulo: Paulinas, 2015. pp. 15-67.

VITORIO, Jaldemir. Cenários contemporâneos da religião no espaço público. In: *Religião e espaço público: cenários contemporâneos*. (SOTER). São Paulo: Paulinas, 2015. pp. 5-14.

# FT 14 - 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 salvaguardar 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.

# Análise do perfil profissional do padeiro e/ou confeitoiro da cidade de Betim –MG

AMANTE Patrícia Regina<sup>1</sup>

CATÃO, Leandro Pena <sup>2</sup>

## RESUMO

O presente estudo analisou o perfil do padeiro e/ou confeitoiro da cidade de Betim, em Minas Gerais. Pretende-se contribuir para a reflexão sobre o atual cenário de escassez de mão de obra qualificada, no qual se encontram os empreendimentos gastronômicos, voltados para o ramo de padaria. O marco teórico que mobilizou a autora na pesquisa foi o reconhecimento histórico da dicotomia entre o ofício e a educação, logo se constata que quando há a qualificação do profissional, torna-se comum não haver o reconhecimento financeiro ou ainda oferta de condições de trabalho insalubres. Estas são situações determinantes para entrada e permanência dos profissionais na área. Foi investigado o profissional na área de panificação e confeitaria que ocupa o espaço no mercado sem formação profissional, de acordo com dados da presente amostragem. Desta forma, o problema de pesquisa é conhecer esse profissional que atua no mercado e entender o porquê da falta de mão de obra especializada. O estudo discute o perfil dos profissionais que hoje trabalham na cidade de Betim, e seus potenciais avanços para promover a melhoria dos mesmos.

Palavras-chave: Padaria. Confeitoiro. Padeiro. Formação profissional.

## INTRODUÇÃO

Essa pesquisa se propõe a analisar o perfil profissional padeiro e/ou confeitoiro da cidade de Betim. Trata-se de identificar os profissionais que se dedicam a um dos ofícios mais antigos do mundo, o ofício de fazer pão, bolos, biscoitos e quitandas. Um trabalho quer requer além do conhecimento técnico,

---

<sup>1</sup> Mestre em Desenvolvimento Regional, linha de pesquisa – Desigualdades Regionais e Inclusão Social, pela Universidade Estadual de Minas Gerais. 2016

<sup>2</sup> Doutor

a dedicação de estar produzindo enquanto a maioria da população ainda dorme ou está a acordar.

Segundo o catálogo do MEC (Ministério de Educação e Cultura) o técnico em confeitaria é o profissional que:

Organiza o processo de trabalho e a matéria-prima utilizada nas produções de confeitaria, incluindo: desenho, preparação, decoração e montagem de serviços; Produz doces, biscoitos, bolos, tortas, sobremesas, salgados e canapés, considerando ingredientes e peculiaridades regionais; Utiliza práticas de manipulação e embalagem de alimentos; Opera equipamentos e maquinário, efetua controle de estoque e custos (BRASIL, 2008 p. 150).

Neste mesmo documento do MEC, encontra-se a definição do técnico em Panificação:

Produz pães, massas, pizzas e salgados, de maneira artesanal ou de forma industrializada, para consumo imediato ou vendas em centros de compras; Organiza a área de trabalho e matéria-prima nas produções de padaria; Executa práticas de manipulação de alimentos. Opera equipamentos e maquinário. Apoia o controle de estoque, custos e consumo (BRASIL, 2008 p. 151).

Ao fazer uma análise das competências e habilidades de cada um dos profissionais citados, é possível perceber que são bem diferentes, porém é muito raro encontrar nos estabelecimentos de padaria uma divisão de tarefas e profissionais especializados em cada área. Por este motivo ficou estabelecido que seria entrevistado o padeiro e/ou confeitoiro mais experiente de cada empreendimento escolhido para pesquisa. Dessa forma aumentou-se a possibilidade do resultado estar mais próximo da realidade do mercado de trabalho.

## 2.OBJETIVOS

- Delinear o perfil profissional do padeiro/confeitoiro da cidade de Betim.
- Elaborar um levantamento bibliográfico sobre o assunto;

- Visitar os estabelecimentos com profissionais que fabricavam a produção diária da padaria seja com pré-misturas ou fichas técnicas próprias do estabelecimento.
- Analisar as condições de trabalho.
- Analisar os padrões de remuneração.

### 3. METODOLOGIA

A técnica de pesquisa de campo selecionada para este trabalho foi quantitativas/descriptivas, onde a análise foi realizada através de um formulário. Foi aplicado um questionário, preenchido pelo entrevistador durante uma entrevista face a face. Foi elaborado um questionário semi-estruturado, com 17 perguntas sendo que 13 questões fechadas e 4 questões abertas. A definição da amostragem foi a seguinte: foram selecionados 15 estabelecimentos gastronômicos, caracterizados com padaria/confeitaria, localizados na região central da cidade de Betim. Essas padarias selecionadas deveriam ser responsáveis pela produção, sendo assim foram descartados estabelecimentos que terceirizassem a produção ou mesmo recebessem produtos congelados, com o objetivo de apenas fazer o assamento. Foram entrevistados 22 profissionais que eram responsáveis pela produção dos empreendimentos escolhidos. Como instrumento de coleta de dados foi utilizado um questionário estruturado contendo 17 perguntas (13 fechadas e 4 abertas. Deste modo, a amostragem é não aleatória e sim intencional.

### 4- APRESENTAÇÃO DOS RESULTADOS

Os questionários foram aplicados no período de 16 de janeiro à 2 de março de 2016. Os donos ou gerentes dos empreendimentos contatados primeiro, para que permitissem um horário para entrevistar seus funcionários. Foi recomendado que eles indicassem os seus funcionários mais importantes para a produção do estabelecimento. Dessa forma foi possível selecionar os

profissionais mais capacitados do município de Betim.

#### 4.1 DADOS SÓCIODEMOGRÁFICOS

Quanto ao gênero dos respondentes os resultados, 22 profissionais entrevistados, 20 (91%) eram do sexo masculino e apenas 2 eram do sexo feminino. Indicando que apenas 9% da amostra trabalha na produção das padarias é composta por mulheres.

Do ponto de vista da distribuição a amostra segundo a faixa etária, tempo de experiência observou-se que o grupo se mostrou homogêneo, profissionais novos com pouco tempo de experiência e os profissionais mais experientes são também os mais velhos. Entretanto o profissional mais velho do grupo não passou dos 45 anos de idade. Segundo Cardoso e Justino, (2013), o trabalho do padeiro e/ou confeitiro é permeado de condições de insalubridade e de falta de reconhecimento social, mesmo quando o profissional passou por uma qualificação profissional. Isso talvez justifique a ausência de profissionais mais velhos.

Por outro lado, ao associar-se o tempo de experiência profissional à média salarial, é possível perceber um acréscimo significativo entre os grupos menos experientes quando comparado ao grupo com até 9 anos experiência, houve um aumento de 100% na média salarial. Fato interessante que não acontece quando comparado ao grupo mais experiente. Isso fortalece a questão mencionada por Soares Terceiro (2012), a falta de reconhecimento social, associado aos baixos salários pagos aos profissionais da área de panificação e confeitaria. Desta forma não encontrou-se relação direta entre tempo de serviço e remuneração.

#### 4.2 CURSOS DE BOAS PRÁTICAS DE ALIMENTAÇÃO

A RESOLUÇÃO-RDC N° 216, DE 15 DE SETEMBRO DE 2004 Dispõe sobre Regulamento Técnico de Boas Práticas para Serviços de Alimentação, são



normas que orientam e regulamento todos os profissionais que trabalham na área de produção de alimentos. É uma resolução de grande importância na área da saúde pública. A correta manipulação, conservação e produção de alimentos trazem grandes benefícios para população que irá consumir estes produtos. Como também o contrário, a falta de conhecimento desses preceitos pode causar grandes danos à saúde dos indivíduos que consumirem estes alimentos, podendo causar até a morte (BRASIL, 2004). Mesmo sendo de grande importância apenas 18% dos entrevistados possuem curso de manipulador de alimentos.

#### 4.3 FORMAÇÃO ESCOLAR

A grande maioria dos entrevistados tem o Ensino Médio Completo, 68,2%, em segundo lugar em 18,2% têm Ensino médio Incompleto, 4,5% têm Ensino fundamental Incompleto e finalmente 9,1% têm Ensino Fundamental Incompleto. Essas questões não estão relacionadas à idade do profissional, entretanto algumas situações chamam atenção, nenhum dos entrevistados possui curso técnico seja na área de panificação ou na área de confeitaria.

#### 4.4 ESTÍMULO DA PRÓPRIA EMPRESA PARA FAZER CURSOS DE ATUALIZAÇÃO E CAPACITAÇÃO

Todos os entrevistados foram enfáticos em dizer que a empresa estimula para que participem de cursos na área. Porém foi perguntado qual curso que eles fizeram ou pretendem fazer com o estímulo da empresa, a resposta foi unânime, nenhum deles tinha feito algum ou mesmo estava com objetivo de fazer algo na área seja de panificação ou confeitaria.

#### CONCLUSÃO

A realidade mostrada pela presente pesquisa é que todos os profissionais da amostra tiveram como formação principal empírica. Nenhum

dos entrevistados passou pelas escolas de formação citadas acima.

A maioria das padarias continua a formar sua mão de obra internamente, buscam selecionar funcionários que são de casa e tem mais tempo e os colocam para acompanhar a produção, e orientam aos funcionários mais gabaritados a ensiná-los o ofício. O grupo entrevistado, 100% aprendeu o ofício dessa forma, apesar de alguns terem citados cursos de curta duração, todos alegam ter aprendido a trabalhar como padeiro e/ou confeitoiro através da observação e treinamento com outros profissionais experientes nos locais que trabalham ou trabalharam.

Segundo Franzoi (2003), ao analisar o saber que o trabalhador ainda detém sobre o conteúdo do seu trabalho, afirma que se trata de um conhecimento concreto, empírico e incompleto. Por não estar articulado com a teoria a ele circunscrito, carece de poder de generalização, é um saber em ato, não explicitado em nível teórico. Nessa perspectiva, o “novato” aprenderá o ofício com as limitações dos saberes do profissional experiente, logo limitará o processo de autonomia, criatividade e desenvolvimento real do ser humano.

Sendo assim, considera-se que a educação cumpre uma importante função social fundamental de mediação na acumulação, organização, apropriação e transmissão de conhecimentos e valores éticos, no enriquecimento das experiências sociais e no desenvolvimento do ser social (ARROYO, 1991).

Os proprietários e gerentes percebem e reconhecem a importância da formação profissional ou mesmo de cursos de capacitação na área de panificação e confeitaria na cidade de Betim, veem que facilitaria muito a seleção de novos funcionários. Considerando que todos estão trabalhando com déficit de mão de obra, não encontram profissionais na cidade, o que sobrecarrega os funcionários.

Entretanto, a principal alegação para a estagnação que se encontram os profissionais entrevistados é a distância para se realizar cursos na área, já que a cidade de Betim não oferece. Alguns desses gerentes e donos de padaria chegaram a alegar que dão preferência ao uso das pré-misturas à utilização de fichas técnicas próprias, como solução para a escassez de mão de obra capacitada, sendo que dessa forma fica mais fácil padronizar o produto final, com menor dependência da capacidade do profissional contratado. O que é contraditório, segundo Soares Terceiro (2012), pois para o próprio desenvolvimento do

capitalismo, a simplificação da atividade de trabalho é prejudicial. Isso porque quando a empresa restringe as fontes criativas humanas, diminui também a possibilidade de auto-ajustes no processo produtivo. Talvez isso seja a causa de encontrarmos praticamente os mesmos produtos com os mesmo sabores em padarias diferentes, responsável pela falta de identidade dos empreendimentos.

A crescente utilização de pré-misturas é uma alternativa para ganho na produtividade, diminuição de tempo e de custos. É um produto industrial com aplicação de tecnologia para o aumento da produção por meio da padronização de produtos.

Quando analisado a média salarial, pouco se diferenciou o salário dos profissionais que tem mais tempo de experiência para aqueles que têm uma experiência mediana. Lembrando que apenas um profissional, o mais experiente e também com menor escolarização, tem o maior salário. Este profissional foi o responsável por subir a média salarial, caso esse profissional não fosse entrevistado a média salarial seria idêntica.

Ficam outros questionamentos para uma futura pesquisa; o desinteresse é do próprio funcionário que não procura ou não tem motivação para buscar novos conhecimentos e novas técnicas. A empresa não estimula realmente, ou não oferece condições para que o funcionário faça esses cursos? Como por exemplo: liberá-lo de parte do seu dia de trabalho ou totalmente para que ele possa se dedicar a fazer um curso. Promove incentivos de crescimento interno ou mesmo financeiros para os funcionários mais capacitados? Será que a empresa estimula a pro-atividade e a criatividade, e assim motiva os funcionários a buscar sempre mais?

São perguntas que exigem um aprofundamento maior, e para isso seria necessário entrevistar os proprietários dos estabelecimentos como também os profissionais para entender essa contradição nas respostas. Não é possível considerar apenas a formação técnica como fator importante para o crescimento profissional porém se faz necessário reconhecer o valor do curso de boas práticas e manipulação de alimentos, como algo fundamental para produção segura. Fica aqui a reflexão, a maioria dos profissionais que trabalham na produção das padarias, exatamente 82% dos entrevistados, não tem curso de manipulador de alimentos.. É preciso que se tenha um olhar mais atento das autoridades competentes para que esse quadro mude isso é um problema

grave de saúde pública. Finalmente, fica aqui a sugestão de mais estudos na área que permitam entender e compreender a formação de profissionais na área de panificação e confeitaria. Na busca de encontrar novos caminhos para educação profissional que englobe essa população já inserida no mercado. Pois é com a educação que se desenvolve autonomia nos indivíduos, permitindo desenvolver habilidades pessoais, estimular o diálogo entre os saberes práticos e teóricos. Quem sabe através do caminho da educação pode-se valorizar um ofício tão antigo e importante, entretanto pouco valorizado no atual mercado trabalho.

## REFERÊNCIAS

ARROYO, M. G. Revendo os vínculos entre trabalho e educação: elementos materiais da formação humana. In: SILVA, Tomas T. da (org). Trabalho, Educação e Prática Social. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991, p 163-216.

BRASIL. Lei nº 11.892 /2008. Institui a Rede Federal de Educação Profissional, Científica e Tecnológica, cria os Institutos Federais de Educação, Ciência e Tecnologia, e dá outras providências. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 30 dez. 2008. Disponível <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/LEIS/19394.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/19394.htm)> Acesso em: 15 jan. 2016

BRASIL. Ministério da Saúde. Agência Nacional de Vigilância Sanitária RDC-216, de 15 de setembro de 2004. Dispõe sobre Regulamento Técnico de Boas Práticas para Serviços de Alimentação. Diário Oficial da União; Poder Executivo, de 16 de setembro de 2004.

CARDOSO, Guilherme; JUSTINO, Mateus. A escassez de mão-de-obra no setor da panificação e a realidade salarial em Belo Horizonte, Senac, 2013.

CARRIÇO, Antônio. Segredos de profissão: notas etnográficas de um aprendiz de padeiro.- Rio de Janeiro: UFRJ/ Museu Nacional, 2011.

SOARES TERCEIRO, Clúvio Buenno. Humm! Tem pão quentinho e confeitos divinos: desvelando relações entre trabalho e educação na formação profissional do técnico em panificação e confeitaria. Dissertação de Mestrado. 2012. Uni-

versidade Federal do Rio Grande do Sul. Faculdade de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação. Porto Alegre, UFRS, 2012.2012. 182 p. Disponível em: < <http://hdl.handle.net/10183/61953>> acesso em 14 de abril de 2016.

# A importância da superação do antagonismo entre cultura erudita e cultura popular

*Dr. José Martins dos Santos Neto<sup>1</sup>.*

## RESUMO

O texto é dividido em três partes “O lugar do humano na construção cultural”, “Cultura: a ambiguidade e a dialética da condição humana” e “A revisão do antagonismo posto pela divisão entre cultura erudita e cultura popular”. Tece considerações críticas sobre o conceito de cultura evidenciando a sua dinamicidade e o indesejado antagonismo presente na diferenciação entre cultura erudita e cultura popular. Nesse sentido, usa como recurso metodológico uma breve revisão bibliográfica em torno da temática, aliada a ponderações que constata que a especificação das diferenciações entre os conceitos de cultura erudita e popular portam uma visão segregacionista dos atores culturais. Entre outras, a razão dessa discriminação se vincula também ao fato de que partes significativas dos bens culturais são tidas como produções de ordem inferior. Postula que toda tentativa de se discriminar e qualificar os frutos da inteligência humana entre dois tipos distintos com qualidades superiores e inferiores realiza uma segregação reprovável da própria humanidade. Por fim, o texto chama a atenção para a importância de se tomar consciência dos direitos de igualdade na produção e recepção dos bens culturais oriundos de quaisquer classes sociais, não discriminando nenhuma delas por seu poder aquisitivo ou nível de educação formal.

**Palavras-chave:** cultura erudita. Cultura popular. Segregacionismo.

## 1 O LUGAR DO HUMANO NA CONSTRUÇÃO CULTURAL

Esse texto postula a dimensão constituinte da cultura na compreensão do humano, a sua dinamicidade e o indesejado antagonismo presente na diferenciação entre cultura erudita e cultura popular.

Reflexões do pensador Edgar Morin apontam para o fato de que na base da produção cultural, independentemente de sua classificação nas modalida-

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Email: [biotoque@yahoo.com.br](mailto:biotoque@yahoo.com.br).

des popular e erudita, existe sempre o humano como feitura em processo, nunca totalmente pronto, nem tampouco superior ou inferior. No âmago da cultura existem portanto, seres relativamente determinados pela natureza, isto é, mobilizados a atuarem a partir de uma atividade própria que emerge de sua configuração no mundo como sapiens-sapiens-demens. (MORIN, 1975).

Os seres cujas atividades se expressam no mundo por suas dimensões de sapiência e demência se encontram sempre em processo relacional, a partir do qual cultivam uma segunda natureza chamada de cultura. Os produtos da engenhosidade e complexidade das atuações desses seres em relação não podem ser classificados como superiores ou inferiores. A razão disso é que, no tocante a sua origem e destino, os seres que criam a cultura são todos iguais. Corrobora essa ideia o posicionamento de Leonardo Boff segundo o qual,

Somos um elo da corrente única da vida, um animal do ramo dos vertebrados, sexuado, da classe dos mamíferos, da ordem dos primatas, da família dos homínídeos, do gênero homo, da espécie sapiens/demens, dotado de um corpo de 30 bilhões de células, continuamente renovado por um sistema genético que se formou ao largo de 3,8 bilhões de anos, portador de três níveis de cérebro com dez a cem bilhões de neurônios, o reptiliano, surgido há 200 milhões de anos, ao redor do qual se formou o cérebro límbico, há 125 milhões de anos, e por fim completado pelo cérebro neo-cortical surgido há cerca de 3 milhões de anos, com o qual organizamos conceptualmente o mundo” (BOFF apud BRANQUINHO; FERREIRA; REIS, 2010, p. 270).

A complexa gênese humana reivindicada pelo texto acima chama a atenção para o fato de não sermos nem superiores nem inferiores aos outros seres humanos. Essa prerrogativa propriamente humana, a de poder interferir nos dados da natureza, permite-nos afirmar que as manifestações culturais nas suas dimensões materiais e imateriais não são nem piores nem melhores. Elas simplesmente são um desdobramento diversificado e plural da inventividade humana.

Como o texto de Leonardo Boff deixou entrever, somos parte de um processo evolutivo que nos aproxima de toda a realidade mineral, vegetal e animal. Como animais humanos, interferimos no nosso habitat, transformando a natureza em mundo, isto é, em um lugar adequado a nossa sobrevivência e convivência. Esse mundo habitado pelo humano se metamorfoseia de uma entidade

em si (a natureza) para uma entidade para nós, isto é, cultivada, transformada, com atribuição de sentidos que são postos pelo próprio ser humano.

A natureza transubstanciada pela ação humana se torna, por sua vez, numa teia simbólica preta de memória e de sentido em que significativo e significado estão em constante interação. Essa atribuição de sentidos, própria da ação humana que é limitada, contextualizada e finita, não pode reivindicar a existência de níveis de superioridade e de inferioridade no interior do mecanismo da produção cultural. A razão para isso reside no fato de que os seres humanos são eles todos, produtores e produtos da cultura; como tal, são seres no mundo, limitados e finitos, não podendo reivindicar assim, superioridade em relação aos demais seres humanos, isto é, terráqueos.

Independentemente das suas condições sociais e econômicas, dos seus níveis de educação ou do status quo, os seres humanos que sujeitam a natureza para seus propósitos estão, todos eles, circunscritos e limitados ao espaço e ao tempo em que se inserem. Pode-se dizer, portanto, que os frutos provenientes de seres finitos e limitados, independente do lugar que ocupam na hierarquia social, não podem ser apresentados ou classificados a partir de uma hierarquia valorativa que estabelece níveis de qualidades inferiores ou superiores. São simplesmente elaborações humanas com suas dimensões simbólicas no afã de responder às demandas do propriamente humano para além de suas dimensões de sobrevivência.

## **2 CULTURA: A AMBIGUIDADE E A DIALÉTICA DA CONDIÇÃO HUMANA**

A condição humana se acha circunscrita no âmbito de uma perene ambiguidade. Isso equivale afirmar que o ser humano se apresenta como amálgama de contrários, isto é, de natureza e de cultura, de dado e projeto, de real e ideal; um amálgama, porque como vimos, se cria no humano e, através deste, uma segunda natureza que se chama cultura. Pode-se afirmar, então, que é a irrupção desta o fato que nos permite, como animais híbridos, caminharmos na senda do aprendizado, da transformação de nós mesmos e do mundo externo nas suas dimensões materiais e simbólicas. Essa ideia mostra que somos todos iguais e co-dependentes, uma vez que nossa sobrevivência como humanos depende de



uma teia de retroalimentação simbólica coletiva capaz de dar sentido e continuidade ao nosso existir com sentido no mundo.

A noção de co-dependência abrange também os animais não humanos uma vez que necessitamos uns aos outros para sobrevivermos. Somos diferentes em relação aos outros animais mas **não superiores a eles**. Os não humanos são investidos de uma completude ímpar pela natureza, pois já nascem com um saber total que os instrumentaliza a lidarem com os desafios da natureza sem demanda de criatividade ou alterações significativas. Nesse sentido, eles são **prisioneiros dos ditames do seu próprio corpo e das suas determinações** instintivas ligadas mais à esfera da sobrevivência. Os humanos, por sua vez, emergem lentamente da natureza por meio de um aprendizado contínuo que requer, sobretudo, assimilação racional e afetiva da herança dos comportamentos e dos hábitos estabelecidos e comunicados pelos seus predecessores que, a princípio, são literalmente acolhidos, e posteriormente negados, para em seguida serem revisitados, resignificados, e desse modo, dialeticamente assumidos. Nisso consiste a complexidade e ao mesmo tempo a responsabilidade do existir propriamente humano como cultura: minimizar os impactos negativos de sua luta pela sobrevivência no mundo, além de assimilar legados factuais e valorativos e transmiti-los, sem considerar melhores ou piores os legados dos outros grupos em função de sua pertença a essa ou aquela classe social.

Segundo o Dicionário Hegel (INWOOD, 1997), o referido processo de emersão do propriamente humano se dá de forma dialética. Por um lado, emerge como negação de si, isto é, como dimensão anterior, presa ao reino da necessidade; e por outro lado emerge do seu contrário, isto é, da afirmação de si, a partir do projeto possível de construção do reino da liberdade e da criatividade; se insere, por fim, no campo da cultura, que o cria e por ele é criada; cultura que não emerge como negação absoluta da natureza, mas como superação desta, ou melhor, como sua suprassunção. Nessa linha de compreensão, se pode afirmar com Albert Camus que “o homem é a única criatura que se recusa a ser o que é” (CAMUS, 2011, p.15). Dessa recusa, protesto e inconformismo, surge paradoxalmente a cultura que, por sua vez exigirá **do humano** certo grau de conformidade às suas criações valorativas. Emerge como produto da habilidade de transubstanciação da natureza pelo homem, o qual, por meio da reflexão, lhe confere atribuições e significados que em si ela não possui. A cul-

tura é, portanto, uma criação do ser humano, uma segunda natureza com força simbólica de criação. Na forma posta pelo filósofo brasileiro Lima Vaz, ela é “o natural suprassumido na esfera das necessidades e fins do ser humano” (LIMA VAZ, 1998, p.1). Nesse sentido a cultura, como segunda natureza, é determinante para a sobrevivência e para a transobrevivência da espécie humana e das demais espécies do planeta.

O ser humano se circunscreve a duas dimensões ou modos de presença no mundo: um modo material e outro imaterial ou simbólico. Pela natureza que o engendra, ele é corpo em seu modo ou dimensão de sobrevivência, circunscrito numa dimensão física, biológica, espacial, material. Pela sua segunda natureza, isto é, pela cultura que ele cria e que por sua vez o recria, o humano se situa num espaço ou modo de transobrevivência no qual ele não é simplesmente seu corpo, mas possui o seu corpo. Desse modo, emerge como um ser singular que pensa, sente, crê, deseja, ama, simboliza e atribui significados a si e ao mundo.

Esse espaço cultural, que supõe o físico como reino da necessidade e o transubstancia, é o espaço da liberdade, o qual, segundo Lima Vaz, insere o animal humano no mundo não como simples dado, mas, sobretudo, como “natureza refletida em processo de transformação racional”. (LIMA VAZ, 1982, p. 2).

### **3 A REVISÃO DO ANTAGONISMO POSTO PELA DIVISÃO ENTRE CULTURA ERUDITA E CULTURA POPULAR**

Para a filósofa Marilena Chauí, nossos conceitos de cultura precisam ser revisitados, revistos, ampliados, ressignificados, uma vez que o atual realiza uma espécie de segregação entre os humanos. (CHAUÍ, 1996).

Discriminar e qualificar os frutos da inteligência humana entre frutos de qualidades superiores e inferiores, conforme a visão da autora, equivale a uma segregação reprovável da própria humanidade, uma vez que busca dividi-la em duas categorias, uma de ordem inferior e outra de ordem superior. Esses conceitos trazem implicitamente uma visão de apartheid cultural uma vez que entendem as expressões artísticas das classes populares presentes nos seus traços e complexos culturais como inferiores àquelas produções oriundas das

elites. Essas produções mediadas pelo pensamento científico, frutos das pesquisas e dos livros, são denominadas de cultura erudita. Da contraposição entre esses dois tipos de produções simbólicas, uma das elites e outra das classes populares emergem, portanto, dois tipos pretensamente antagônicos de cultura: uma erudita e outra popular.

As considerações acima corroboram a pertinência de um questionamento que contribua à reflexão crítica sobre a divisão entre cultura erudita ou da elite, e cultura popular. Torna-se plausível, portanto, a seguinte problematização: existem, por acaso, duas humanidades, uma de qualidade superior e outra do tipo inferior, cujas produções simbólicas são melhores ou piores em termos de qualidade de resposta ao sentido do existir humano nas suas dimensões materiais e simbólicas? Como resposta a essa questão que problematiza a ideia da divisão, classificação, discriminação e qualificação dos frutos da inteligência humana entre frutos de qualidades superiores e inferiores, cabe afirmar, primeiramente, que essa mentalidade traz implícita uma segregação reprovável da própria humanidade ao dividi-la em duas categorias valorativas. A esse tipo de segregação subjacente à classificação entre cultura erudita e popular, tal qual se encontra disseminada na atualidade, em especial no bojo do atual sistema neoliberal economicista ocidental que quantifica e qualifica a tudo e a todos de forma preponderante pelo seu valor de troca, cabe um rotundo e absoluto não.

## REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. **Que é ser humano?** *Jornal do Brasil*. In: BRANQUINHO, Fátima Braga; FERREIRA, Maria do Carmo; SOUZA, Maria Amélia de. **Ciências naturais na educação 2 v.1**. Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ, 2010. 294 p.

CAMUS, Albert. **O homem revoltado**. Rio de Janeiro: Record, 2011. 307 p.

CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil**. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1997.

LIMA VAZ, H.C. **Cultura e cristianismo**. Centro Loyola de Fé e de Cultura de Belo Horizonte, 1998.

LIMA VAZ, C.H. **Antropologia filosófica**. Edições Loyola, São Paulo, 1991

LIMA VAZ, H.C. **Por que ler Hegel hoje?** *Boletim SEAF*, Belo Horizonte, n.1, 1982.

MORIN, EDGAR. **O Enigma do homem: para uma nova antropologia.** Rio de Janeiro, Zahar, 1975. 227p.

# A Preservação dos Bens Culturais Eclesiásticos

*Dener Antônio Chaves<sup>1</sup>*

## RESUMO

A comunicação pretende discutir a formação dos gestores do patrimônio eclesial em relação às especificidades materiais dos mais diversos bens culturais. O espaço litúrgico, o patrimônio cultural e os novos cursos e linhas de pesquisa na conservação preventiva dos bens materiais móveis e integrados. Propõe medidas e ações que possam contribuir para a preservação dos bens culturais da Igreja.

**Palavras Chaves:** Bens culturais, Conservação, Patrimônio eclesial.

## INTRODUÇÃO

Muitos são os desafios da Igreja Católica para o século XXI e fica a cargo da CNBB estabelecer metas e resolver as demandas que esses desafios, a cada dia, se apresentam. No Encontro da CNBB de 2017 um passo foi dado para discutir e propor ações conjuntas para superar um crescente problema relacionado aos bens culturais da Igreja.

A criação da Comissão Episcopal Especial para os Bens Culturais, em Maio de 2017, viabiliza a ação efetiva de preservação desses bens culturais que se encontram em situação de risco. São diversos os perigos que esse patrimônio enfrenta, desde vandalismo, acidentes naturais e ambientais, roubo e a manutenção inadequada, tem-se um patrimônio histórico e artístico valioso, econômico e culturalmente sendo delapidado.

É de se notar as importantes ações realizadas pelos padres, párocos e bispos no esforço de preservação dos bens culturais móveis, imóveis e agrega-

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciências Sociais. Grupo de pesquisa Religião, Patrimônio e Turismo Religioso – NEPAC PUC Minas. Email: denerachaves@gmail.com

dos em suas respectivas paróquias e dioceses. Além das reformas e manutenções necessárias, muitas reuniram esforços para a catalogação e inventariação dos seus bens, assim como instalação de alarmes, proteções e obstáculos que impossibilitem o roubo e vandalismo.

Contudo, esse esforço era até então fragmentado uma vez que partiria de iniciativas regionais e sem a possibilidade de estabelecer um núcleo organizacional que replicasse as iniciativas com bons resultados e aperfeiçoasse possíveis falhas. Essas dificuldades aparentemente motivaram, dentre outras iniciativas, a criação e implementação de um sistema de catalogação no Santuário Digital, uma plataforma *online* desenvolvida pelo NEPAC-PUC Minas – Núcleo de Estudos e Pesquisas em Pastoral da Cultura para a inserção de conteúdos dispostos geograficamente e disponível para o público.

Nesse intuito a Pastoral da Cultura e a Pastoral do Espaço Litúrgico vêm discutindo como seria disposto um melhor sistema de inventariação dos bens culturais da Igreja do Brasil que viabilizasse esse imprescindível e gigantesco trabalho com menor custo e maior eficácia.

Ações como essa, desenvolvidas apenas na segunda década do século XXI, são bem representativas quanto à importância tardia dada pela Igreja do Brasil à conservação preventiva do seu vasto patrimônio cultural. Embora apresente as normativas da década de 1970 para a atuação dos bispos na preservação dos bens, aparentemente não houve uma ação efetiva de formação do Corpo da Igreja. Inclusive, algumas ações que causaram danos irreversíveis ao patrimônio cultural da Igreja nesse período partiram daqueles que deveriam preservá-lo.

## **1. MEDIDAS QUE AUXILIAM A PRESERVAÇÃO DOS BENS CULTURAIS**

A formação dos que vão conduzir o rebanho de Cristo, uma função que já os sobrecarrega por demais, é falha no quesito conservação preventiva dos bens culturais. Se o padre que dirige os trabalhos da paróquia pouco sabe sobre o tema, não é de se esperar muito dos leigos que o auxiliam no cotidiano. Não se tem notícia de disciplinas específicas nessa área para os diáconos, inclusive

em regiões como Minas Gerais, onde se encontra um patrimônio considerado da humanidade pelo seu valor histórico de mais de 300 anos em alguns casos. Logo, é necessário se perguntar como mediar a manutenção, conservação e restauração dos bens culturais uma vez que não se compreende as especificidades desses bens.

Acredita-se então que um fator essencial, e de longo prazo, para a preservação dos bens culturais da Igreja seja a formação dos novos padres em disciplinas científicas de conservação preventiva. Nessas disciplinas mais do que a questão estética e artística, estudadas em conteúdos como a história da arte, iconografia e iconologia, os conhecimentos sobre a materialidade dos bens, do que são feitos, como foram confeccionados, principais problemas climáticos e ambientais que impactam esses bens, seriam o fundamento principal. Conhecer os estudos de caso de ações simples, mas fundamentais, que uma vez implementadas resultariam em menos restaurações onerosas e intervenções perigosas ao patrimônio.

Ações de restauro podem ser perigosas quando executadas por mãos inexperientes ou que não sigam critérios científicos e bem claros. E, em última instância, mais do que os órgãos do patrimônio, são os responsáveis pela Igreja, no seu cotidiano, que devem zelar pelo patrimônio e defendê-lo de possíveis desastres. Devem ter o mínimo de discernimento referente ao que fazer diante de uma patologia presente em um bem, selecionar devidamente quem pode manipular bens móveis, compreender princípios básicos ao analisar um projeto de restauro e compreender a função de cada profissional, em sua área de atuação, relacionada à conservação e restauração.

É preciso esclarecer que não é uma falha da Igreja apenas, mas é uma situação que nossa sociedade, como um todo, trilhou. Esse percurso pode ser identificado ao observarmos que não existiam cursos de graduação em conservação e restauração até a primeira década do século XXI no país, tendo apenas cursos de especialização em poucos centros universitários. Como seria possível formar os responsáveis pelo patrimônio, cientificamente, na preservação de bens culturais se não havia centros de formação, produção e pesquisa científica em preservação desses bens?

Ao propor um Sistema de Catalogação dos Bens Culturais da Igreja do Brasil a Comissão Episcopal Pastoral para a Liturgia – Setor Espaço Litúrgico e

a Comissão Episcopal Pastoral para Cultura e Educação – Setor Cultura, acertam em possibilitar à própria Igreja conhecer seu patrimônio por meio de um instrumento vinculado à conservação preventiva e assim poder estabelecer políticas de preservação.

A justificativa, para a implementação do Sistema, tem como itens as intervenções indevidas, o tráfico ilícito e a manipulação inadequada das obras, ações indiretamente vinculadas à falta de uma documentação de registro e reconhecimento do valor dos bens culturais eclesiais. É de se notar que dentre os objetivos para justificar a implementação do Sistema temos a conscientização da preservação e salvaguarda, assim como ações que previnam o furto, opções que extrapolam a catalogação.

A ficha de inventário, desta forma, é mais uma ferramenta de conservação preventiva do patrimônio cultural, e, no caso particular do patrimônio da Igreja, será muito bem vinda, embora trabalhosa. Considerando que será possível requisitar ao IPHAN, IEPHA e secretarias municipais os inventários dos bens culturais já realizados e assim verificar a existência dos bens anteriormente catalogados e avaliar o seu estado de conservação, é possível que esse trabalho seja menos intenso.

Mas devemos considerar que o trabalho de catalogação por si só, mesmo com a iniciativa de migração dos dados já recolhidos, será muito dispendioso levando em conta as dimensões do nosso país e a quantidade significativa de bens da Igreja. Para se ter uma ideia algumas igrejas, como a Pilar de Ouro Preto, contam com um acervo de 1.000 a 2.000 itens catalogados. Os bens culturais da Igreja que não foram inventariados por esses órgãos poderão, dessa forma, ser catalogados pela primeira vez, correspondendo assim a um princípio fundamental da preservação que é conhecer o que se tem, onde se tem, seu estado atual e as condições de conservação desses bens.

Esse último item, relativo ao estado de conservação, é o que poderíamos considerar como um dos campos mais importante da Ficha, uma vez que a descrição eficaz pode ser fundamental na elaboração de ações que garantam a manutenção adequada do bem. Contudo esse preenchimento requer uma formação mínima na área de conservação preventiva de bens culturais, pois sem um olhar treinado questões aparentemente insignificantes podem não ser identificadas e causar danos irreversíveis.



Para que esse olhar treinado possa atuar de forma adequada seria necessário, inicialmente, que no espaço da ficha não comportasse opções subjetivas como estado “bom”, “ruim”, mas se desdobrasse em outras opções de preenchimento, não tão complexas que exigissem um especialista para preenchê-las, mas opções que possibilitassem uma avaliação acurada que atendesse aos requisitos básicos de preservação necessários às especificidades do acervo da Igreja.

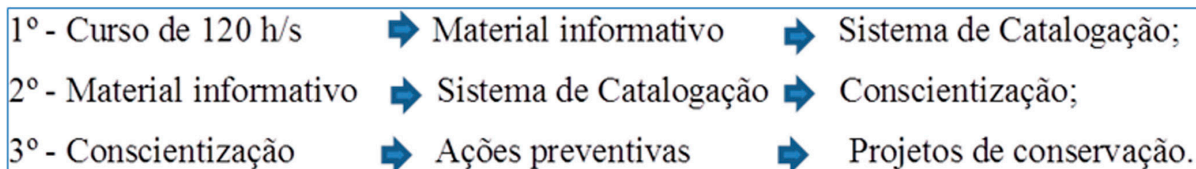
O espaço ampliado, na parte do estado de conservação, preenchido corretamente, serviria com mais eficiência para a preservação dos bens culturais, partindo do princípio que seria possível o encaminhamento das obras para os devidos cuidados no caso de se encontrarem em evidente vulnerabilidade.

No intuito de possibilitar o preenchimento devido desse espaço, sobre o estado de conservação, pensou-se na elaboração de um material auxiliar. Porém esse material não teria a utilidade desejada se fosse apenas para o preenchimento de uma ficha, mas teria que informar, formar e direcionar as ações de conservação preventiva (Figura 3). Logo, o conteúdo, o projeto editorial e pedagógico possibilitariam o conhecimento material dos bens culturais da Igreja, suas principais patologias e riscos que correm, assim como os princípios fundamentais necessários para sua manutenção e conservação.

O Sistema de Catalogação e o material explicativo seriam complementares e, principalmente, sistematizariam a ação dos responsáveis pelo patrimônio, possibilitando a compreensão e conhecimento da ciência da conservação àqueles que lidam diretamente com as obras. Para que esse processo se dinamize será necessário, porém, a mediação entre esses instrumentos para auxiliar o processo de ensino-aprendizagem necessário. Essa mediação poderia ser empreendida através de um curso de 120 h/a que articulasse o preenchimento da Ficha, a avaliação das condições de conservação do bem, a manutenção preventiva dos espaços e, finalmente, a capacidade dos agentes em empreender projetos de captação de recursos para essa manutenção e/ou restauração.

Os representantes de diversas paróquias e/ou dioceses fariam o curso de 120 h/s com o material sobre a conservação preventiva dos bens culturais e assim atuariam como multiplicadores favorecendo aos técnicos de cada paróquia a utilização correta do material e o preenchimento do Sistema de Catalogação.

gação. Teríamos uma relação profícua entre o Curso, o Material e o Sistema de Catalogação em etapas como pode ser visto a seguir:



## 2. ETAPAS DE IMPLEMENTAÇÃO DO PROJETO DE PRESERVAÇÃO

Um projeto de conservação preventiva do patrimônio da Igreja deve se dar por meio de um investimento nos grupos sociais responsáveis pelos bens (Figura 5). Tal iniciativa deve contar com um processo didático/pedagógico que se desdobraria em estratégias de curto, médio e longo prazo, para a garantia da salvaguarda dos bens da Igreja. Para esse processo ser implementado pensou-se em cinco etapas que se complementam:

1 - Ter informações confiáveis sobre o próprio patrimônio é fundamental no início dos trabalhos de salvaguarda. Um inventário bem realizado pelo Sistema de Catalogação digital supriria consideravelmente esse primeiro momento. Contudo, a própria catalogação exige um conhecimento mínimo da área. Ou seja, deve-se ter um material de formação e orientação na conservação preventiva do patrimônio da Igreja. Nessa primeira etapa o sistema de catalogação faria parte de uma das várias ferramentas de salvaguarda do patrimônio possibilitando, inicialmente, o registro cuidadoso dos bens unificando-os em um banco de dados confiável.

2 - Por consequência o próprio processo de catalogação aliado a um material informativo eficiente, que favoreça o conhecimento sobre a composição e patologias do patrimônio, propiciaria a formação pedagógica com os responsáveis pela manutenção e preservação desses bens. Inclusive, o catálogo poderá ser utilizado, posteriormente, dentre outras coisas, para a criação de roteiros turísticos religiosos em plataformas digitais e manuais turísticos que, aliados ao

patrimônio imaterial religioso, suprissem a necessidade crescente de recursos para a manutenção dos bens.

3 – Abertura de um curso de 120h/a para a melhor compreensão dessa área de conhecimento e a correta aplicação do material no preenchimento do Sistema de Catalogação. O processo formativo das pessoas que cuidam dos bens é fundamental para qualquer política de preservação. A boa vontade dos religiosos manteve esse fantástico patrimônio para nossos dias, contudo a ignorância dos métodos adequados de preservação e conservação preventiva, em alguns casos, causaram também tantas outras patologias e perdas de bens da Igreja. Motivação sem coordenação, critérios e métodos dificilmente consegue atingir bons resultados.

4 - Implementação de uma especialização 360h/a lato senso em Conservação Preventiva e, por conseguinte, a realização de seminários que reúnam e publiquem o conhecimento acumulado na área. Tais iniciativas, além de valorizar os profissionais que atuam na proteção do patrimônio da Igreja e fomentariam a pesquisa, o ensino e a publicação nesse âmbito.

## **CONCLUSÃO**

A Igreja do Brasil conta com excelentes universidades e profissionais de alto nível que por décadas se dedicaram à formação cultural e acadêmica das pessoas dos mais diversos níveis econômicos, culturais e sociais dos quatro cantos do país. Nesse processo, porém, a conservação do patrimônio da Igreja, enquanto ciência, não mereceu o destaque necessário, visto que não temos nas grades curriculares dos mais diversos cursos, incluindo até mesmo da formação do clero, esse campo do saber. Mas, verdade seja dita, as outras universidades e núcleos de pesquisa do país, como as Universidades Federais e Estaduais, também não tiveram um empenho considerável nesse período. Inclusive, se voltaram para a ciência da conservação e restauro apenas na segunda metade do século XX. Com maior ênfase na década de 1980 com a criação da especialização lato sensu na EBA/UFMG, que só se tornou uma graduação a partir de 2008 formando os primeiros baixareis em Conservação e Restauração do País em 2012.

As ferramentas de preservação aqui apresentadas devem ser implementadas em conjunto para que os resultados sejam os mais expressivos possíveis, inclusive contando com instrumentos de avaliação que possam atestar a eficácia nas diversas áreas. Essas ações sugeridas a curto, médio e longo prazo, no intuito de instrumentalizar os responsáveis pela manutenção e preservação dos bens culturais da Igreja, partem do princípio que são nas comunidades eclesiais onde o patrimônio da Igreja e do Brasil pode ser conservado para as próximas gerações.

## REFERÊNCIAS

A CARTA MAGNA SOBRE O INVENTÁRIO/CATÁLOGO DOS BENS CULTURAIS DA IGREJA – Comissão Pontifícia para os Bens Culturais da Igreja – Vaticano, 8 de Dezembro de 1999: <http://www.bcdp.org/v2/images/documentos/doc1.pdf> - Acessado em 07/08/14 às 13:55.

BRAGA, Aroldo. Os bens culturais da Igreja e o resgate das referências culturais das comunidades. In: **Bens culturais da Igreja**. São Paulo: Comisión Nacional de Bienes Culturales. **Inventario de bienes culturales de la iglesia**: manual. 2008. Disponível em: < <https://ilamdocs.org/documento/3047/> > Comisión Nacional de Bienes Culturales. **Conservacion de los bienes culturales de la iglesia**: manual. 2006. Disponível em: < [http://www.iglesia.cl/breves\\_new/archivos/20061026\\_bienes\\_culturales.pdf](http://www.iglesia.cl/breves_new/archivos/20061026_bienes_culturales.pdf) >

COPPOLA, Soraya Aparecida Álvares; SOUZA, Luiz Antônio Cruz. **Nos caminhos do sagrado** : conhecimento e valorização como conservação dos acervos têxteis arquidiocesanos de Mariana/MG e São Luis do Maranhão. 2013. 357, [39] f. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Belas Artes, 2012. Disponível em : <<http://hdl.handle.net/1843/JSSS-952HE3>>. Acesso em : 04 mar. 2013

CORREIA, Marcelino Donizeth de Melo (Org.). **Conservação de bens culturais sacros no estado de Santa Catarina**: caderno de orientações. Florianópolis: FCC. 2014. 84p. Disponível em: <[http://www.fcc.sc.gov.br/patrimoniocultural/arquivos/SGC/DOWN\\_140743Cartilha\\_Patrimonio\\_Sacro\\_web.pdf](http://www.fcc.sc.gov.br/patrimoniocultural/arquivos/SGC/DOWN_140743Cartilha_Patrimonio_Sacro_web.pdf)> Acesso em 19 ago. 2015.

MENEZES, Ivo Porto de. **Bens culturais da igreja**. São Paulo: Edições Loyola, c2006. 109p.

# Análise histórica e antropológica do queijo da região Entre Serras da Piedade ao Caraça.

*Leandro Pena Catão<sup>1</sup>*

## RESUMO

A consumo de queijo é um traço característico da cultura alimentar mineira. Este texto busca identificar as origens históricas da produção de queijo em uma das mais antigas regiões no que se refere à ocupação das Minas Gerais: o território entre as Serras da Piedade e do Caraça. A pesquisa se propõe a comprovar que embora a historiografia até então consagrada não reconheça, o entre Serras é produtor de queijo artesanal desde o século XVIII. A pesquisa salienta os caminhos e descaminhos da produção de queijo artesanal na referida região, do período colonial aos dias atuais.

**Palavras chaves:** Cultura alimentar; queijo; Entre Serras; Minas Gerais

## 1 A PRODUÇÃO DE QUEIJO EM MINAS GERAIS

A gastronomia mineira tem se projetado nacional e internacionalmente nos últimos anos e o queijo artesanal, indiscutivelmente é uma das principais expressões de nossa cultura alimentar. O queijo minas artesanal, em toda a sua diversidade, constitui valioso patrimônio cultural da emergente gastronomia das Minas Gerais, tanto que desde 2008 é protegido (Registro) pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) como patrimônio cultural imaterial.<sup>2</sup>

A produção de queijo em Minas remonta ao período em que estávamos ainda vinculados politicamente e culturalmente a Portugal. Isso explica o próprio gosto por este derivado do leite desenvolvido por aqui. Entre muitos outros costumes, o apreço pelo queijo, assim como as técnicas para seu preparo foi herdado de Portugal.

---

1 Leandro Pena Catão. Professor Doutor em História Social da cultura pela UFMG; leandropenacatao@gmail.com

2 MENESES, José Newton Coelho. Queijo Artesanal de Minas: Patrimônio Cultural do Brasil. Vol 1 Dossiê Interpretativo. Belo Horizonte: IPHAN, 2006.

O queijo Minas Artesanal é um dos mais antigos e tradicionais queijos produzidos no Brasil. Os colonizadores portugueses, ao introduzirem aqui a criação extensiva do gado bovino contribuíram para que se desenvolvesse neste território a técnica para preparo do queijo, similar ao produzido na Serra da Estrela e ilha dos Açores<sup>3</sup>, o que nos permite deduzir que a técnica percorreu o caminho dos currais em direção aos sertões das Gerais.

A partir do século XVIII, os exploradores de ouro partiram para as regiões das minas no Brasil Central, levando a prática da elaboração do queijo para as fazendas. Tal processo, lento e gradativo, associado a criação de gado com vistas ao abastecimento alimentar das Minas do Ouro, possibilitou o desenvolvimento do Queijo Minas artesanal.

No tempo presente, a produção de queijo artesanal tem passado por importantes transformações. O processo que era “natural” no passado, tem sofrido forte interferência dos órgãos de fiscalização sanitária nos nossos dias. Alguns impasses ainda precisam ser resolvidos para que uma legislação única seja aprovada.<sup>4</sup>

Desde 2002, com a criação de uma Lei Estadual (14.185/02,) houve a preservação das características tradicionais do processamento, estabelecendo critérios para a elaboração do Queijo Minas Artesanal a partir do leite cru. Em 2012, com uma nova Lei Estadual (20.549/12.), o queijo maturado passou a ser o único reconhecido como Queijo Minas Artesanal pela legislação, assim legislação e produção devem caminhar juntas em prol do produtor e do bem maior o produto. Sem que haja perda do seu “terroir”.<sup>5</sup>

---

3 Existe uma controvérsia quanto à origem exata da técnica que embasou o nascimento do queijo Minas Artesanal. Tal controvérsia pouco interessa ao nosso trabalho. Sabe-se que a origem é ibérica, portuguesa mais especificamente.

4 A questão legal/regulatória, não é foco de nossa atenção neste trabalho. Para mais detalhes acerca da questão legal/regulatória consultar os sítios do I.M.A./EMATER/IPHAN

5 A maior parte dos fabricantes de queijos é composta por pequenos produtores, com média inferior a 50 cabeças de gado por propriedade, e economia familiar. Ao mesmo tempo em que a valorização de alimentos tradicionais tem sido apontada como estratégica para a revitalização de áreas rurais, a comercialização de produtos artesanais em mercados formais requer que sejam cumpridos critérios que muitas vezes comprometem a singularidade e diversidade dos produtos, o que pode comprometer seu “terroir”. A questão legal relacionada à produção do queijo Minas Artesanal não é o foco desse artigo e por isso não vamos desenvolver essa temática além do exposto.

## 2 A CULTURA MINEIRA DO QUEIJO NA REGIÃO DO ENTRE SERRAS.

A presente comunicação tem como propósito desenvolver estudo historiográfico cuja finalidade é comprovar que a região demarcada entre as Serras da Piedade ao Caraça, que abarca 5 municípios a saber: Caeté, Santa Bárbara, Barão de Cocais, Catas Altas e Bom Jesus do Amparo, produziam queijo artesanal desde os tempos em que as Minas do Ouro estava política e culturalmente vinculada a Portugal e ainda produzem nos nossos dias.<sup>6</sup> O referido estudo é um dos pré-requisitos para que seja criado um novo selo de denominação de origem para o queijo artesanal mineiro.

Ainda que a produção do queijo minas artesanal seja pequena nos nossos dias se comparada a outras regiões de Minas, há pelo menos dez produtores que mantem viva esta tradição no tempo presente no território em questão, entre os quais o Santuário do Caraça.

Nos últimos anos, entretanto, tem se assistido a um desejo da comunidade do Entre-Serras, manifestado de diferentes maneiras, de se reviver processos produtivos inerentes a cultura alimentar dos períodos colonial e imperial. Há um interesse crescente do público em geral em “experimentar” a comida do modo em que os antepassados a concebiam, aja vista o crescimento do turismo de experiência e turismo gastronômico. Nesse sentido, trazer à tona técnicas e processos ancestrais tem o potencial de prover emprego e renda no tempo presente, sem falar nos benefícios de natureza cultural e social.

Para realização desta pesquisa, em primeiro lugar, faremos a seleção e leitura dos livros, artigos científicos, entre outros tipos de referências bibliográficas sobre a produção de queijo em Minas Gerais, nas regiões do Caraça e Serra da Piedade, e a legislação do IPHAN que regulamenta o registro do Queijo Minas Artesanal como Patrimônio Imaterial.

Em seguida, realizaremos um amplo levantamento da documentação pertinente ao tema, seguida da análise dessas fontes, à luz do referencial teórico delimitado na primeira parte da pesquisa. Buscaremos nos reger pela categorização proposta por Marconi e Lakatos, para quem

---

<sup>6</sup> Ainda que a produção do queijo minas artesanal seja pequena nos nossos dias, há pelo menos dez produtores que mantem viva esta tradição no tempo presente, entre os quais o Santuário do Caraça. Há

A característica da pesquisa documental é que a fonte de coleta de dados está restrita a documentos, escritos ou não, constituindo o que se denomina de fontes primárias. Estas podem ser feitas no momento em que o fato ou fenômeno ocorre, ou depois.<sup>7</sup>

A partir disso, realizaremos entrevistas com os moradores e produtores das regiões do Caraça e Serra da Piedade, com objetivo de identificar relativamente o período que a produção de queijos artesanais foi iniciada. Buscar-se-á uma compreensão mais ampla que consideramos, como hipótese, um limite para comprovação do queijo artesanal nas regiões do Caraça e Serra da Piedade como Patrimônio Imaterial registrado pelo IPHAN.

Com os levantamentos, estudos e análises, destacaremos traços do que poderíamos então afirmar como caracterizadores do perfil teórico-metodológico (mas também ético e político), dos entrevistados das regiões do Caraça e Serra da Piedade em Minas Gerais.

Essa etapa será fundamental para identificar, delinear e indicar aspectos históricos sobre o início da produção de queijos nas regiões do Caraça e Serra da Piedade, apontando as especificidades do modo de produção e os aspectos culturais por ser passado em gerações.

### **3 RESULTADOS ESPERADOS COM ESTA PESQUISA**

O instrumental teórico coletado servirá de subsídio para as análises dos documentos e dos textos, tarefa que se realiza sob a perspectiva qualitativa, que segundo Godoy ressalta um conjunto de características essenciais capazes de identificar o seu ambiente natural e o significado que as pessoas atribuem às coisas.

A atribuição de uma nova denominação de origem para o queijo artesanal será um impulso ao desenvolvimento cultural e regional, que tem o potencial de elevar e trazer à tona a produção do queijo artesanal da região pesquisada. Trata-se de um estímulo à retomada de produção de queijo artesanal que hoje está apenas em letargia, no território pesquisado.

<sup>7</sup> MARCONI; LAKATOS, p. 203.



## REFERÊNCIAS

CATÃO, Leandro Pena. **História, Identidade e patrimônio imaterial: uma reflexão sobre a cultura alimentar nas Minas Gerais colonial**. In: CATÃO, Leandro Pena e outros (org.) **Cidadania, memória e Patrimônio: as dimensões do Museu no cenário atual**. Belo Horizonte: Crisálida, 2009.

EMATER-MG. **Caracterização da Microrregião da Canastra como Produtora Tradicional de Queijo Minas Artesanal**. Belo Horizonte: EMATER-MG, 2004.

EMATER-MG. **Caracterização da Microrregião De Araxá como Produtora Tradicional de Queijo Minas Artesanal**. Belo Horizonte: EMATER-MG, 2003 b.

EMATER-MG. **Caracterização da Microrregião de Campos das Vertentes como Produtora Tradicional de Queijo Minas Artesanal**. Belo Horizonte: EMATER-MG, 2009.

GODOY, Arilda S; **Introdução à Pesquisa Qualitativa e suas Possibilidades**; ERA V. 35 Nº2; 1995; pp. 57-63

MARCONI, Marina de A.; LAKATOS, Eva M. **Fundamentos de Metodologia Científica**. 5ª ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MENESES, José Newton Coelho. **Queijo Artesanal de Minas: Patrimônio Cultural do Brasil. Vol 1 Dossiê Interpretativo**. Belo Horizonte, IPHAM: 2006

# Cemitério Comunal Israelita – o remanescente da etnicidade judaica em Nilópolis –RJ

*Hebert Quaresma Soares<sup>1</sup>*

## RESUMO

O artigo é parte de uma pesquisa que tem como todo a imigração de judeus para a cidade de Nilópolis sito à Baixada Fluminense – RJ. As primeiras famílias chegaram em torno do ano de 1914, em sua maioria fugidas do antissemitismo czarista do Leste Europeu. A comunidade israelita nilopolitana em seu auge chegou a somar cerca de trezentas famílias que preservavam a identidade judaica. À medida que alcançavam prosperidade, com fruto de muito trabalho, migravam para regiões nobres da cidade do rio de janeiro, como por exemplo, Copacabana, Ipanema, Barra da Tijuca etc. Esta diáspora aconteceu de forma gradativa e, se comparada ao contexto em que chegaram, paradoxal. A evasão culminou na extinção da comunidade deixando apenas alguns resquícios deste processo migratório. Na época atual, ainda que discretos, percebem-se as marcas que serviram nos dilemas da religião etnicizada e na construção dos processos identitário. Dentre elas, há uma sinagoga abandonada, *Tiferet Israel* que significa Beleza de Israel. Sua última reunião aconteceu em 1984 sendo tombada pelo patrimônio histórico municipal em agosto de 1999. Todavia, ainda há um remanescente da etnicidade judaica na cidade, o Cemitério Comunal Israelita de Nilópolis, construído em 1934 e funcionando conforme a fé judaica.

**Palavras-Chave:** Cemitério Israelita. Etnicidade Judaica. Patrimônio Cultural.

## INTRODUÇÃO

Quando a Igreja definiu que judeus não poderiam ser enterrados junto aos cristãos, obrigando a criação de cemitérios exclusivamente judaicos, isso acabou passando, de geração em geração para um conceito de aceitação quase universal pelos judeus de que os judeus só podem ser enterrados em cemitérios judaicos, o que não é verdade. No Brasil temos um grande número de judeus enterrados em cemitérios não-judaicos em túmulos espalhados ou concentrados

<sup>1</sup> Bacharel em Teologia e Mestre em Ciências da Religião. Ambos pela Universidade Presbiteriana Mackenzie – SP. revhebertquaresma@yahoo.com.br

em alas acatólicas ou alas judaicas. (ROITBERG, 2015, 192)

A análise situacional da etnicidade, liga-se ao estudo da produção e da utilização das marcas, por meio das quais os membros das sociedades pluriétnicas se identificam e se diferenciam, e ao estudo das escolhas táticas e dos estratégias que acionam para se safarem do jogo das relações étnicas. (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, 117)

O artigo apresenta primeiramente uma sinopse da passagem da extinta comunidade judaica que chegou a somar 300 famílias antes de destacar a fundação do cemitério e suas marcas étnicas que permanecem vivas até hoje ao lado do cemitério municipal.

## **1. COMUNIDADE ISRAELITA DE NILÓPOLIS**

Primeiramente, esboçar-se-á a razões que fundamentam a existência dessa Necrópole na baixada fluminense onde atualmente não há uma comunidade judaica.

A cidade de Nilópolis está localizada na região metropolitana do Rio Janeiro, baixada fluminense, a 27,5 km do centro da capital carioca fazendo divisa com a região oeste do Estado. Faz-se conhecida em todo território nacional devido o seu nome ser vinculado ao Grêmio Recreativo Escola de Samba Beija-Flor de Nilópolis.

Antes de ser uma cidade, era a Fazenda São Matheus, fundada em 1634 por João Alves Pereira entre os rios Meriti e Sarapuí. Em 1914 começa o projeto de urbanização da fazenda com venda de lotes em suaves prestações. A construção da estação ferroviária na dependência do local contribuiu para o sucesso nas vendas. Somente em 06 de outubro de 1921, o povoado São Matheus muda oficialmente para Nilópolis em homenagem ao presidente Nilo Procópio Peçanha. A emancipação acontece em 21 de agosto de 1947.

Ao que tudo indica sobre os precursores do judaísmo em terras da baixada fluminense, a primeira referência quanto ao período em que começaram a perceber em Nilópolis um lugar ideal para um recomeço vem do depoimento

testemunhal de Esther London registrado em seu livro.

De acordo com Esther:

A partir de 1914 os judeus que chegavam ao Porto do Rio passaram a ter mais uma opção de vida ao lado dos generosos trilhos da Central do Brasil: Nilópolis. Mas Nilópolis não foi apenas uma réplica da Praça Onze. Pouco a pouco uma comunidade foi se formando a partir dos contratos assinados no cartório de Júlio de Abreu. Era uma cidadezinha onde os judeus gostavam de morar e se sentiam em casa. (LONDON, 1999, 40).

A maioria dos imigrantes judeus veio do Leste Europeu, majoritariamente 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 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. A última reunião na Sinagoga Tiferet Israel aconteceu em 1986 com pouquíssimos judeus. Grande parte migrou para regiões nobres do Rio de Janeiro.

## **2 CEMITÉRIO COMUNAL ISRAELITA – NILÓPOLIS / RJ**

### **2.1 A FUNDAÇÃO**

O Cemitério Comunal Israelita, construído em 1934, foi uma doação do Sr. Motel Zweiter que comprou o terreno com esta finalidade ao lado do cemitério público local. O primeiro sepultamento aconteceu em 1935. A iniciativa facilitou a vida da comunidade, ou melhor, amenizou os percalços na hora da morte para familiares e amigos. Vale-se dizer que o local sempre foi conhecido, popular-

mente, como “cemitério dos gringos” ou “cemitério dos judeus”.<sup>2</sup>



Fachada do cemitério judaico.



Placa em hebraico e português

A figura à esquerda abaixo mostra os primeiros jazigos numerados 01, 02 e 03, sendo a primeira a que tem a estrela pintada de preto. Além destas, tantas outras estão sem identificação alguma, sem nome e sem data, nem mesmo se encontrou nos livros registros dos sepultamentos, algumas, por exemplo, estão grafadas somente em ídiche ou hebraico dificultando mais ainda para a atual administração a identificação que se esmera neste levantamento.



Sepultura de nº1 com a estrela preta pintada.



Sepultura do fundador

<sup>2</sup> O cemitério é chamado pelos judeus, eufemisticamente, de *beit olam* (casa da eternidade) ou *beit chaim* (casa da vida).

### 3 EVIDÊNCIAS DA ETNICIDADE JUDAICA

Por via contrária à sinagoga, a sua localização nunca foi discreta porque fica ao lado Cemitério Municipal de Nilópolis. A diferença do estado de conservação é um dos aspectos que mais chama a atenção da comunidade, enquanto o Cemitério Municipal é totalmente um descaso do governo, o Israelita zela pela sua conservação e boa administração.

Em qualquer bairro da cidade, o “cemitério dos gringos” é de conhecimento dos cidadãos nilopolitanos, seja criança ou idoso, todos sabem da existência de um cemitério exclusivo para judeus, ainda que não se saiba toda sua história. Em geral, os mais jovens desconhecem os motivos de Nilópolis ter um cemitério judaico, contudo, poucos idosos fizeram referência a uma extinta comunidade judaica. (QUARESMA, 89, 2014)

#### 3.1 A DISPARIDADE COM A CULTURA LOCAL

Quanto às diferenças, entende-se que há àquelas evidentes aos olhos leigos e às que são percebidas pelo olhar científico. Destaca-se o critério do zelo patrimonial.



Cemitério Comunal Israelita



Cemitério Municipal de Nilópolis

A necrópole Judaica em Nilópolis está sempre passando por melhorias, a primeira reforma foi realizada em 1965 quando a comunidade estava em seu auge, quando cerca de 60 pessoas, em sua maioria homens, contribuíram para esta realização.

Quanto ao cemitério administrado pela prefeitura, a situação é a pior possível. Na hora de sepultar seus parentes as pessoas são obrigadas a fazer verdadeiras manobras desviando de lixo, mato, buracos e escombros, sem falar nos restos mortais que ficam expostos e o mau cheiro é permanente. Ademais, já aconteceu com as chuvas mais fortes, as enxurradas levarem restos mortais para as residências localizadas próximas.

### 3.2 A REMANESCENTE ETNICIDADE JUDAICA

No Cemitério Comunal Israelita de Nilópolis, não somente pessoas estão enterradas, pois existe um espaço reservado chamado *Guenizá*, que em hebraico o significado seria um “*depósito de livros hebraicos e/ou objetos sagrados que não estão mais em uso*”.

Esther London colabora contando sobre o destino dos livros sagrados usados na Tifereth Israel, que estavam em situação precária após a sinagoga abandonada:

As duas torás da Sinagoga de Nilópolis tiveram o mesmo destino que os humanos têm quando seu ciclo de vida chega ao fim, quando morrem. Estragadas pelo tempo e desuso foram levadas por um grupo de judeus, um Minian, até o Cemitério Comunal de Israelita, e após a cerimônia post mortem, foram enterradas. Lá estão, convivendo da companhia de muitos de seus leitores apaixonados e devotos. (LONDON, 1999, 137).



A atual *guenizá* de Nilópolis mede 3 metros de profundidade e 3 metros de circunferência e foi inaugurada em 25 de setembro de 2005, 21 de Elul de 5765, no ano judaico, conforme placa comemorativa no local.

Geralmente existem depósitos do tipo em sinagogas ou cemitérios, pois na tradição judaica não se permite jogar fora livros sagrados usados mesmo que em estado de decomposição, antes devem ser enterrados com a devida cerimônia. A maior coleção desse tipo foi encontrada na Sinagoga Ben Ezra, em Fustat, hoje na parte velha do Cairo, e no cemitério de Basatin, também na capital do Egito. (KRESCH, 2011)



Ao invés de flores, nota-se acima dos túmulos pequenas pedras brancas simbolizando a presença da pessoa que o visitou, esta é geralmente disponibilizada pelo próprio cemitério. Entretanto, somente após um ano do funeral ou após trinta dias no costume *sefaradi*.

### 3.3 OBSERVAÇÃO PARTICIPATIVA NUM SEPULTAMENTO

Em geral, os sepultamentos que acontecem em Nilópolis já passaram pelo rito realizado pela *chevra kadisha*<sup>3</sup> no cemitério do Caju porque a sede é responsável por todo processo de sepultamento, como em Nilópolis não há mais uma comunidade judaica, evidentemente inexistente tal irmandade santa local. O serviço funerário é chamado de *tziduk há-dim* (reafirmação da justiça de Deus). Em rigor, os membros dessa comunidade são quase sempre voluntários não

<sup>3</sup> Na morte, fazem-se os últimos ritos, os tais são minuciosamente regulados pela tradição judaica e normalmente executados por um grupo de voluntários, chamado em hebraico de *chevrá kadisha* (irmandade santa).



remunerados que se dedicam a verificar se todos os judeus de sua comunidade recebem um funeral adequado. (GOLDBERG, 1989, 420)

Com a devida autorização participei de um sepultamento, discretamente foi filmada parte da cerimônia da descida do caixão. Estavam presentes dez pessoas, nove (seis homens e três mulheres) que chegaram com o finado e o administrador local que conduziu o rito final.



Iniciou-se recitando a segunda parte da referência bíblica do livro de Jó no capítulo 1 versículo 21: “*O Senhor o deu e o Senhor o tomou; bendito seja o nome do Senhor*”. Em seguida foi lida pelo Sr. Joseph Salem, administrador do cemitério, uma oração em Hebraico todos de frente para o finado, em seguida, solicita que todos se voltem para Jerusalém, conforme mostra o recorte da filmagem, e delega a um dos familiares a continuação da leitura.

O caixão foi baixado à sepultura com as palavras: “*Que ele chegue em paz ao seu lugar de repouso*”. Os funcionários pegaram o caixão e o puseram na cova. Então, todos os presentes, jogaram um pouco de terra dentro da sepultura, inclusive o presente pesquisador, num gesto simbólico de participação no ato do enterro<sup>4</sup>. Por fim, os funcionários completaram o serviço com as devidas ferramentas. Na caminhada até a saída, o Sr. Salem orientava os familiares quanto ao luto. Após lavarem as mãos os presentes deixaram o cemitério e re-

---

<sup>4</sup> Segundo Asheri, é considerada uma *mitzvá* para os amigos da família lançarem as primeiras pás da terra sobre o caixão. (ASHERI, 1995, 94).

tornaram para suas casas dando início ao processo de luto formal.

## CONCLUSÃO

A mais evidente prova da passagem da comunidade judaica que fora deixada em Nilópolis é o Cemitério Comunal Israelita. A etnicidade judaica está viva num local reservados aos mortos. Deveras, o fato de os cemitérios judaico e municipal, estarem localizados um ao lado do outro, as fronteiras étnicas se tornam mais expressivas até mesmo aos olhos de leigos, mesmo sem o conhecimento de causa.

Neste local, o legado da cultura judaica tem a sua eternidade garantida, assim como o epitáfio revela sobre a crença do destino da alma de cada judeu que se torna pó. Não se pode falar de necrópole abandonada pelos judeus, pois como se observa, quando precisam, muitos deles retornam a Nilópolis e, em virtude desta ocasião, revivem a cultura e o exercício de sua identidade religiosa etnicizada.

## REFERÊNCIAS

ASHERI, Michael. *O judaísmo Vivo: as tradições e as leis dos judeus praticantes*. Rio de Janeiro: Imago. 1995.

GOLDBERG, David J. *Os judeus e judaísmo: história e religião*. Rio de Janeiro: Xenon, 1989.

KRESCH, Daniela. *Manuscritos revelam segredos da Idade Média*. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/sociedade/ciencia/manuscritos-revelam-segredos-da-idade-media-3154143> Acesso em: 21 Julho de 2017.

LONDON, Esther. *Vivência Judaica em Nilópolis*. São Paulo: Ed. Imago, 1999.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade - Seguindo de grupo étnicos e suas fronteiras de Frederick Barth*. São Paulo: UNESP, 1997.

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.

ROITBERG, José. *Cemitérios Israelitas no RJ*. Anais do VII Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais (ABEC). 20 a 23 de julho de 2015. Auditório da CCET – UNIRIO. Rio de Janeiro – RJ.

# “Da terra vem a doença, mas da terra também vem a cura”: a benzeção como expressão dos saberes ancestrais.

*Stephen Silva Simim<sup>1</sup>*

## RESUMO

Pretende-se abordar nesta comunicação o relato de uma benzedeira - Dona Anita - que ao abrir uma entrevista com a expressão “*da terra vem a doença, mas da terra também vem a cura*” discorre sobre as origens do conhecimento e das práticas de seu ato de benzer. Nos provoca em seu relato, a pensar sobre o conhecimento ancestral e da sua capacidade de interpretação e interconexão com os saberes de seu tempo, formulando assim um conteúdo para sua prática que configura o reconhecimento social do ato da benzeção. Uma ação que relaciona força vital-mágico-espiritual com o cotidiano, questionando uma visão cartesiana e binária entre homem/natureza, onde tudo se expressa a partir de relações espirituais e sagradas conectando os mundos dos ancestrais com os seres vivos. É ainda interesse, colocar no cenário – pensando a partir e com a prática da benzeção – uma perspectiva crítica de como se articulam os saberes a partir de uma educação interculturalista e decolonial.

**Palavras-chave:** Benzeção. Sabedoria. Ancestralidade. Interculturalidade. Cura.

## 1. A BENZEÇÃO COMO SABEDORIA ANCESTRAL.

Proponho nesta comunicação abordar o tema da benzeção como expressão do saber ancestral que se revela no mundo fenomênico - o das tradições culturais - situado em contexto de religiosidades. Comumente se percebe que,

---

<sup>1</sup> Doutorando em Educação e professor do Departamento de Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Email: [stephensimim@hotmail.com](mailto:stephensimim@hotmail.com)

em espaço ou local de tradição religiosa hegemônica, reproduz-se um cenário diverso de expressões étnicas e espirituais. A benzeção é uma somatória das tradições indígenas, africanas e europeias, no início daquilo que conhecemos como processo colonial nas américas, que se deu ao longo da história, até nossos dias, e que ainda se somam novos traços étnicos e espirituais.

A benzeção opera em um universo simbólico muito próximo de outras práticas em diversas culturas e tempos onde foram categorizados como bruxas, feiticeiras, xamãs, pajés, magos, etc. Max Weber na obra *Economia e Sociedade* faz uma distinção entre sacerdotes e magos. Os primeiros operando em uma estrutura religiosa organizada e oficial e os segundos em uma estrutura desorganizada, não oficial e de certa maneira gerando uma descontinuidade na burocracia religiosa.

A partir daí, perceberemos uma tensão entre o oficial e hegemônico e ao não oficial e heterogêneo. Neste contexto tensionado, surge a possibilidade de discutirmos o caráter dinâmico das culturas. E por mais que haja uma tendência a definir o universo religioso a partir de uma matriz, compreenderemos que tal prática ocorrendo no interior de uma matriz religiosa, expressará as tensões e interconexões entre a diversidade: étnica, espiritual, social, gênero, etc.

Dona Anita, uma benzedeira que viveu na cidade de Belo Horizonte, entrevistada nas décadas de 1990 e 2000, relata as origens de seu dom na benzeção. Ela descreve a potência do seu universo cultural e espiritual, relacionando seu conhecimento a um saber ancestral que não sinalizava distinção entre o mundo espiritual e o natural. Aquilo que Mircea Eliade categoriza como o mundo fenomênico, o cotidiano, o profano, tendo o Sagrado como oposição.

Em uma visita, onde levei um grupo de alunos do curso de Gestão Pastoral, do Instituto São Tomás de Aquinos, no ano de 2005, Dona Anita caminha com os pés descalços até a porta de sua casa, amparada por um apoio semelhante a um cajado, com os olhos fixos no infinito se dirige ao grupo e sem cumprimentar as pessoas que ali estavam, expressou a frase que dou como título da comunicação: “Da terra vem a doença, mas da terra também vem a cura”. Não tenho a precisão de sua idade naquele momento, mas ultrapassava os 90 anos.

A partir dessa frase ela discorre sobre as origens da benzeção e a des-

creve como uma prática fruto de um saber que se transformou em instrumento para que as pessoas se articulassem na vida buscando a superação de todo tipo de infortúnio, principalmente as experiências de doenças que acometendo qualquer sujeito, o colocaria numa condição de dependência ou incapacidade de transitar pela vida e ser independente.

Os seus relatos, revelam uma conexão muito forte com os saberes da tradição oral. Dona Anita, era analfabeta, não tinha como referência o mundo da escolarização, mas revelava uma sabedoria profunda de elementos da tradição cristã católica, conhecimento das plantas e de sua capacidade de tratamento e cura e ainda, uma prática de fé expressada por uma vida de oração e intimidade com Deus.

Muitos de seus relatos sobre a tradição cristã e o dom da benzeção se confundem com textos dos evangelhos apócrifos. Neste ponto identifico e tenho uma hipótese de que tendo absolvido esses conteúdos pela oralidade, evidencia que na oralidade perpetua-se o poder de comunicar e manter os saberes. Os conteúdos expressos nos apócrifos como também nos textos oficiais, são registros daquilo que em outro momento operavam no campo da tradição oral.

Segundo Dona Anita, o dom da benzeção é uma continuidade dos dons - entre eles o da cura - que foram dados por Jesus Cristo aos apóstolos. Neste momento, ela registra o local de origem deste dom, mas ao mesmo tempo articula outros saberes e elementos que compõe sua prática com símbolos das tradições indígenas e africanas. Uma maneira de pontuar sua prática a partir de um lugar legítimo, mas sem deixar de referir-se a outros lugares, sabendo que estes por vezes a colocou a margem em sua vida social.

Era categórica, ao se firmar a partir da tradição católica. Dizia não participar e ter vínculo eclesial pelo fato de no passado ter sido rotulada como feiticeira no bairro onde morava. Expressou em vários momentos a tensão de sua prática ter gerado certo confronto com a Igreja, mas o reconhecimento social no bairro e na cidade de Belo Horizonte em certo momento, proporcionou uma paz e tranquilidade para viver sua prática sem ser perseguida ou questionada por membros da Igreja Católica.

## **2. A TERRA COMO LUGAR DA DOENÇA E DA CURA: SABEDORIA QUE CURA.**

Da expressão “Da terra vem a doença, mas da terra também vem a cura” ela afirmava que a terra é o nosso espaço de vida, aqui encontramos tudo aquilo que necessitamos para sermos felizes e nos realizarmos e ao mesmo tempo da própria terra retirariamos o necessário para resolvermos nossos infortúnios, muitos destes como as doenças geradas pela própria terra. Ela tendia a reconhecer que a vida era um movimento ou tensão entre o bem e o mal. Apesar de em alguns momentos repercutir o ethos católico de Deus e o Coisa ruim como se referia ao Diabo.

Ela nos relatou um caso especial, onde uma mãe levando o filho para benzer foi constatado por ela um caso difícil. Não identificando no ato do benzi-mento o que acometia a criança, ela pede a mãe que retorne três dias seguidos. E na noite seguinte, relata que em um sonho foi orientada por um espírito a buscar numa mata, certa planta e que deveria ser colhida na madrugada, pre- parada no sereno e ministrada logo pela manhã a criança. Ela foi despertada do sono e procedeu como foi orientada e na manhã ao receber a mãe e a criança ofereceu o composto ou chá preparado naquela madrugada. E no terceiro dia, a criança já estava bem melhor e curada do mal que estava.

Neste relato de Dona Anita não identificamos uma dicotomia entre o mundo espiritual e o natural. Para ela tudo estava interligado e que o dom da benzeção era o instrumento capaz de compreender as formas de transitar nes-tes contextos e obter o conhecimento necessário para a solução dos problemas que apareciam em sua casa.

Portanto, os cenários das tradições culturais nos provocam a repensar os caminhos do conhecimento e da legitimidade dos saberes tradicionais. Re- conhecer o significado da ancestralidade torna-se importante para nos com- preendermos como sujeitos produtores de sentido. E no universo das experiên- cias místicas e espirituais a força vital da natureza expressa uma conexão do mundo natural e do Sagrado.

Pensar esse cenário significa não apenas quebrar um modelo e colocar outro no lugar, o que seria permanecer numa visão unilateral e hegemônica. Mas, significa compreender que a estrutura racional moderna e cartesiana não tem competência para responder às questões relativas aquilo que é conheci- mento “seguro” entre as possibilidades de interpretarmos o mundo em que vi- vemos.

Catherine Walsh, professora do programa de Doutorado em Estudos Culturais Latino-americanos, na Universidade Andina Simón Bolívar, Equador, com o artigo “Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas” (Walsh, 2009) propõe um debate sobre a complexa conjuntura da Educação no contexto latino-americano que foi construído sob o modelo colonialista de vetores eurocêntricos. E que atualmente, surgem alternativas de proposta multiculturalista e neoliberal que com discurso da diversidade ainda mantem um modelo dominador. E outro cenário, seria o da proposta crítica da interculturalidade que possibilita reconhecermos os universos simbólicos e trazê-los ao centro da discussão sobre as estruturas de configuração do conhecimento. Reconhecendo a alteridade e valores contidos nas tradições que em muitos momentos foram rejeitadas e perseguidas pelos poderes oficiais sejam os políticos, econômicos, religiosos, etc.

Ela discute que no modelo colonialista, ocorre a marginalização de todo conceito construído a partir das diversas e complexas interpretações cosmogônicas das tradições indígenas e africanas que desconstrói o modelo binário moderno cartesiano.

Afirma, Catherine Walsh, em seu artigo:

Há também uma dimensão a mais da colonialidade, pouco considerada, que enlaça com as outras três. É a colonialidade

cosmogônica ou da mãe natureza, que se relaciona à força vital-mágico-espiritual da existência das comunidades afrodescendentes e indígenas, cada uma com suas particularidades históricas. É a que se fixa na diferença binária cartesiana entre homem/natureza, categorizando como não-modernas, “primitivas” e “pagãs” as relações espirituais e sagradas que conectam os mundos de cima e de baixo, com a terra e com os ancestrais como seres vivos. Assim, pretende anular as cosmovisões, filosofias, religiosidades, princípios e sistemas de vida, ou seja, a continuidade civilizatória das comunidades indígenas e as da diáspora africana. Como argumentarei mais adiante, essa é uma dimensão que permite aprofundar o problema existencial ontológico, particularmente dos descendentes africanos, um problema enraizado não só na desumanização do ser, mas também na negação e destruição de sua coletividade diaspóricocivilizatória e sua filosofia, como razão e prática de existência. (WALSH 2009, p.15)

Desta maneira, proponho nesta comunicação um debate que subsidia-



rá minha pesquisa sobre a benzeção como expressão de saberes tradicionais e ancestrais que contribui para a necessidade do reconhecimento de uma educação crítica e interculturalista. O desafio que reconheço é o de repensar a categoria e valor de uma epistemologia não hegemônica, recorrendo ao pensador Boaventura Souza Santos na obra *Epistemologias do Sul* e ainda a *Filosofia da Libertação* por Henrique Dussel, autores já consagrados e que iniciaram a necessidade deste debate.

## CONCLUSÃO

Concluindo, penso que a compreensão da riqueza do universo simbólico da benzeção nos proporcionará uma perspectiva crítica de como se articulam os saberes a partir de uma educação interculturalista e decolonial. E assim, auxiliar nos debates como o do reconhecimento da Benzeção como Patrimônio imaterial da cultura brasileira (IEPHA 2015); a inserção da temática no currículo escolar e suas mediações sócio-culturais no panorama dos debates das ciências da religião, dentre outras.

## REFERÊNCIAS

- DURKHEIM, E. *As formas elementares de vida religiosa*. Ed. Paulinas, São Paulo: 1989.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, Ed. Martins Fontes, São Paulo: 1996.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo; Editora Cortez. 2010.
- WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In. CANDAU, Vera Maria (Org.). *Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009. p. 12-43.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: UnB, 1991.

# Fabricação de caixas de folia: processos e ações que levam à produção do artesanato

*Sônia Cristina de Assis<sup>1</sup>*

## RESUMO

O artigo apresenta a fabricação de caixas de folia enquanto modo de construção da pessoa. No engajamento entre o técnico e o humano no fazer prático, ou seja, um enfoque na articulação entre pessoa e objeto. A atenção incide sobre o artesão e folião Djalma Martins de Oliveira, Seu Nego, integrante da Folia de Reis São Francisco de Assis em Carmo do Cajuru – MG, e a maneira que o objeto coloca os humanos em relação com o mundo. Na sistematização de afinidade e habilidade com os materiais e o ambiente, Seu Nego se constitui artesão numa existência coletiva na cidade, criando suas próprias situações de vida e desenvolvendo a competência de criar caixas. Na Festa de Reis suas caixas evocam sons, batidas e ritmos, promovendo gestos e sentido ao enlaçar e afetar as pessoas. Uma prática social de histórias de envolvimento e experiências vividas, integrada num sistema sociocosmológico, organizada por uma coletividade heterogênea, cuja participação está entrelaçada de ritos e mitos.

**Palavras-chave:** Caixa de Folia. Festa. Engajamento. Habilidade.

## INTRODUÇÃO

O artigo abordará a fabricação de caixas de folia e o modo de construção da pessoa no engajamento entre o técnico e o humano, no fazer prático articulado entre pessoa e objeto. A atenção incide sobre o modo como um objeto reinventa o conhecer colocando os humanos em relação com o mundo, ou seja, por meio de ferramentas, madeira, couro e corda surge uma técnica sofisticada, arranjada e criada por um artesão e, também, folião (LEROI-GOURHAN, 1983). Pretende-se, portanto, apresentar o lugar da pessoa/artesão

<sup>1</sup> Doutora pelo Programa de Pós-Graduação da EEFETO em Estudos do Lazer (Área: Cultura e Educação) da UFMG. Professora da Universidade do Estado de Minas Gerais- Escola de Música. E-mail: assis.soniacris@gmail.com

em íntima relação com o processo técnico, o qual só foi possível investigar por meio do engajamento prático<sup>2</sup> (uma inserção na dinâmica de aprendizagem), em um momento de diálogo tanto corporal quanto verbal. A trajetória aqui apresentada abordará o movimento contínuo de entendimento do artesão e suas habilidades. Djalma Martins de Oliveira, conhecido por Seu Nego, nasceu na cidade de Carmo de Cajuru e é responsável pelo zelo dos instrumentos da Folia de Reis São Francisco de Assis como: caixas, violas, sanfonas, máscaras, bandeiras e Dourados. Além de cuidar dos instrumentos o artesão fabrica o dourado<sup>3</sup>, a caixa, o reco-reco, o tamboril e a máscara. Aos 84 anos, além de guardião dos instrumentos, Seu Nego é folião cavaquinista da

Irmandade Folia de Reis São Francisco de Assis.

## 1 “VAI INDO, VAI INDO EU FAÇO UMA CAIXA”

Os laços iniciais entre caixa e Seu Nego surgiram quando o artesão, ainda criança, viu pela primeira vez uma caixa de Reinado na casa de um senhor conhecido por João Quintero, capitão de guarda. Nessa época, a caixa atiçou a curiosidade do menino que queria muito tocá-la, porém, a caixa ficava resguardada por ser um instrumento carregado de sentido sagrado. A narrativa abaixo apresenta o encontro do artesão com a caixa de Reinado.

**Seu Nego:** Eu morava na roça. João Quintero tinha duas caixas velhas que ele pendurava num cabide, eu era menino pequitito e ficava olhando aquelas caixas com vontade de pegar.

Ele falava: - não, não pode pegar na caixa não porque é de Reinado.

Não deixava eu pegar na caixa e eu quase que aguava.

Eu pensava assim: - Ô gente, se eu desse conta de comprar uma caixa pra mim.

Mas não tinha ninguém para vender.

Eu fui indo com aquela vontade de ao menos pegar numa caixa.

---

2 A necessidade de realizar o engajamento prático na construção de uma caixa de folia se fez necessário, entendendo que somente por meio da observação dos comportamentos e das narrativas não seria possível investigar a relação da pessoa em interação com os processos técnicos.

3 Instrumento sonoro dos palhaços da Folia de Reis. Uma materialidade que carrega funções particulares no desenvolvimento da performance artística dos foliões palhaços.

Eu fui indo com aquela ideia, eu ia lá e olhava a caixa dele.

- Vai indo, vai indo eu faço uma caixa.

Aí o que que eu fiz, eu resolvi. Eu cresci e comecei a fazer.

Juntei um pau e fui furando, furando e levei mais de dois meses para furar um toco.

Mas quando fui fazer o arco, minha filha, gastei mais de cinquenta dias.

Eu fazia um quebrava, no outro dia eu tornava a teimar e outra vez tornava a quebrar.

É que o arco tem um sentindo que custei a aprender, também ninguém me ensinou.

Aprendi sozinho. Com ninguém. Comigo mesmo.

Eu só vi essas caixas desse homem lá e de ver elas eu aprendi, mas isso tudo agora fui eu que inventei.

A materialidade sonora e sagrada aguçou a vontade do artesão em fabricar sua própria caixa. Ao observar, dia após dia, a caixa de Reinado, Seu Nego realiza um estudo sobre os materiais que a compunham e alguns anos depois inicia a confecção. Não tendo uma pessoa que lhe ensinasse a técnica, o artesão faz uso da percepção sensorial e do engajamento prático em plena relação com os materiais. Pode-se dizer que, o processo de aprendizagem na fabricação de caixas foi elaborado por uma observação e por uma experimentação com os materiais. O artesão narra o processo por ele vivido ao confeccionar o arco da caixa, revelando que é necessário entender o sentido da madeira para que ela não rache. Esta experiência remete a uma reflexão importante. A relação entre pessoas e materiais propõe uma compreensão da pessoa situada no mundo. Neste caso, o artesão compreende a maneira de fazer arco (usando o Pau de Óleo) depois que estabelece um entendimento de conduta e cuidado com o material, respeitando suas propriedades e substâncias dentro de um diálogo recíproco. Nesse diálogo, tanto o arco molda o artesão como o artesão é moldado pelo arco, pois as atitudes do artesão são modificadas e ajustadas perante a madeira, que de certa forma, informa como deve ser lavrada. Ou seja, é necessário compreender o sentido da madeira ao ser desbastada acompanhando a direção das fibras. O diálogo recíproco entre artesão e materiais é presenciado em todas as etapas de confecção da caixa. Naquela época, a caixa era fabricada a partir de

uma tora maciça vazada pelo formão. Posteriormente, foi necessário modificar a técnica de fabricação de caixa devido à escassez da madeira de pequi na região e a proibição do corte.

A caixa de folia evoca sons, promove gestos e sentidos ao enlaçar e afetar as pessoas. Nesse fluxo, caminhos foram tecidos em direção ao entendimento sobre este artefato que propiciou um modo de organização e a invenção de uma nova técnica. O desenvolvimento da habilidade do artífice se constituiu na prática, não sendo inatas e nem adquiridas (transmitidas), ao ser incorporada pelas vivências e treinamentos no ambiente que se vive (INGOLD, 2012). Seu Nego, nesse processo, foi se tornando artesão e folião, participando e envolvendo-se com as coisas que o afetava. Como aponta Merleau-Ponty (2015), uma noção de sentido apreendido pelo corpo e uma expressão criadora dos diferentes olhares sobre o mundo. Um olhar de menino que observou o universo das coisas, e ao ver a caixa desejou entender sua estrutura e materialidade. “Pelo olhar, desvelamos, habitamos e apreendemos sobre as coisas que nos afetam” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 105).

Hoje, as caixas de Seu Nego são conhecidas e procuradas pelas Irmandades de Reisado e Reinado da região, tendo o reconhecimento como mestre desse ofício. As caixas são feitas com um sentido próprio para o Reinado ou Reisado, dando-lhes sonoridades específicas, que podem ser roucas, soar muito ou soar pouco. Assim, no momento de sua feitura e na manipulação dos materiais, o artesão ajusta o som que será produzido na prática festiva que irá recebê-la. E ainda levam uma assinatura feita com o desenho de uma pequena cruz entalhada no cilindro. Foi assim que a vida técnica do artesão impregnou-se de estética do contexto vivido e de uma personalidade étnica que o vem habilitando criar artefatos próprios de práticas sociais. Imerso em seus materiais este senhor se apresenta para a pesquisa etnografia<sup>4</sup>. Quando materiais e artesão se relacionam surgem caixas de folia, quando instrumentos sonoros e foliões se juntam surgem músicas e danças, pois tudo é feito de utensílios, gestos e produtos (LEROI-GOURHAN, 1983, p.114).

---

<sup>4</sup> Pesquisa de doutorado realizada no programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer, na EEEFTO/UFMG, 2016, intitulada como “Música e Dança na Festa de Reis em Carmo do Cajuru - MG: uma etnografia construída no envolvimento e no movimento de pessoas, instrumentos e sonoridades”.

## 2 DO TOCO FURADO ÀS RIPAS DE MADEIRA

A madeira que molda a caixa de folia vem das fábricas de móveis da cidade de Carmo do Cajuru e, justamente, a ripa, como é chamada, possibilitou a inovação na feitura das caixas. As ripas de Pinho usadas pelo artesão são arranjadas nessas fábricas de móveis e vêm com o tratamento adequado para que sejam eficazes em durabilidade e resistência. Na feitura da caixa, como aprendiz, vivenciei operações complexas como aplainar madeira, o manejo de raspagem, amarrações com arame, cordas e cipó, utilização de gabaritos específicos para cada tamanho de caixa. São muitos os processos vividos e criados pelo artesão que dão sonoridade peculiar às caixas. Abaixo, o artesão narra como foi o processo de criação da técnica de confecção de caixas.

**Seu Nego:** Depois que parei de fazer de toco furado fiquei um ano sem fazer. As pessoas perguntavam.

- Oh Nego! Eu preciso de uma caixa.

**Seu Nego:** Mas não tem jeito de fazer, não tem mais pau!

Parece que pra tudo Deus dá um jeito, né? Eu deitado na cama de noite perdi o sono.

Pensava de um jeito. - É mais não dá.

Pensava em outro.- Não dá.

Foi um dia eu pensei. Fui na serralheria e comprei essa tábua que tem 4 metros de comprimento e 15 cm de largura. Cortei pedaços de 28 cm de comprimento e coloquei na ferragem (gabarito). Quando apertei com arame ela rachou em três.

- Ah, rachou em três, agora eu faço em três. (Risadas)

Aí, foi Deus que me ensinou e eu aprendi a fazer.

Mais uma vez é apresentado um diálogo entre materiais e artesão quando ambos se relacionam. Os desafios vão aparecendo durante a prática, pois, experimentando, o artesão encontra soluções e uma nova técnica. Quando a tábua de Pinho é colocada no gabarito, ela racha em três partes por não

suportar a tensão dada pelos arames e, nesse diálogo o artesão compreende a medida adequada da ripa. Nessa relação, o artesão leva a sério o diálogo com a madeira e a partir dele se constitui um entendimento profundo sobre as propriedades dos materiais, experiência também ocorrida ao lavrar o Pau-de-Óleo para feitura dos aros (comentado na primeira narrativa). Pela experiência, vivência e a cada negociação com os materiais, Seu Nego passa a conhecê-los profundamente. Quando se chega ao entendimento correto de manuseio, compreende-se o “sentido” ou “o jeito certo de se fazer”.

Na renovação da técnica de fazer caixas são tecidas histórias compostas por uma existência relacional das coisas e das pessoas, e nessa composição o artesão se torna popular na região através da arte. Do toco furado (figura 3) às ripas de madeira (figuras 1 e 2) há uma transformação no modo de fazer caixa o qual não modifica a toada. Envolvendo-se com o ambiente, Seu Nego torna-se folião na vida festiva da cidade, e um mestre de caixas ao relacionar-se com a materialidade. Essas, inseridas num contexto de relações cotidianas não cabem ser associadas a uma “coisificação”, ou seja, como objetos feitos em série para consumo. São caixas únicas no seu modo de feitura. Uma caixa nunca é cópia de outra mesmo seguindo um gabarito, sua singularidade é garantida pelo fato de cada caixa ser elaborada num ambiente com materiais e pessoas em transformação a cada momento.

Figura 1



Figura 1: Gabarito com ripas de Pinho.

Figura 2



Figura 2: Caixa de Folia.

Figura 3



Figura 3. Seu Nego furando toco.

No âmbito desse arranjo, junto à técnica e materiais, compreende-se questões sobre noção de organismo/pessoa, articulada com o ambiente, como também à constituição de identidade. Numa existência coletiva, criando suas próprias situações de vida, ao desenvolver competência, habilidade e identidade, constituiu-se o sentido de pertencimento, integrado e envolvido nas festas de Reinado e Reisado. Portanto, a cultura produz aprendizagem e o aprender produz cultura. Um aprender na prática que envolve aprender a fazer o que já sabe e fazer o que não sabe, interativamente, ambos ao mesmo tempo (LAVE, p. 41, 2015). Na teoria da prática social de Jean Lave (2015) é central a ideia de que toda atividade que inclui a aprendizagem é situada nas relações entre pessoas, contextos e práticas. A aprendizagem na prática, nesse sentido, é percebida como uma capacidade que auxilia a aprendizagem e o desenvolvimento das habilidades. Todo conhecimento, segundo Ingold (2010), está baseado em habilidade e emerge dentro do processo de desenvolvimento do organismo/pessoa em um conjunto de relacionamentos baseados nos membros de uma coletividade.



O engajamento, em seu contexto relacional, influenciou todo o processo criativo. A cidade dos móveis é, também, da festa, dos foliões, dos congadeiros, dos devotos e dos antepassados. Na sistematização de afinidade e habilidade surge Seu Nego, folião/artesão, numa existência coletiva, criando suas próprias situações de vida. As caixas surgem das experiências vividas, impregnadas de técnica e estética, no contexto social. Assim é Seu Nego, envolvido com sua cidade que o instigou e o provocou. Com muita experiência o folião e artesão faz e refaz caixas, máscaras, dourados e reco-recos, sempre reinventando. Um artesão reflexivo em um momento de atenção com ele mesmo na busca do novo<sup>5</sup>.

## CONCLUSÃO

No envolvimento com o artesão e junto a feitura da caixa, foi revelada uma técnica que surge da relação entre materiais, gestos, memória e histórias como força produtiva de trabalho. Nesse sentido, compreende-se por técnica um diálogo com a vida cotidiana sempre em relação. Querer saber fazer caixas proporcionou o desvelar e o apreender, inserido num acontecimento corpóreo em movimento, num processo em que caixas e artesão se formam juntos.

As caixas dizem muito sobre Seu Nego. Cada parte que a compõe é, cuidadosamente, pensada, retocada e arquitetada. No processo de aprendiz, pude vivenciar a técnica depois da frase “Vou mostrar prá você ver”. Ajustada ao trabalho empírico, visualizei nos gestos e posturas do artesão uma habilidade agregada e desenhada nos percursos da vida. Cada gesto manifesta um pouco do que o artesão experimentou, seja na lida nas roças ou nos trabalhos de carapina. Hoje, um pouco disso incide nos objetos e local de trabalho. A técnica da feitura de caixas, unida a um contexto social e a uma corporalidade, ainda se reinventa na oficina desse artesão. Como diz Leroi-Gourhan (1983), a vida está impregnada de estética e personalidade étnica que dá às pessoas o sentido de existência pessoal no coletivo. Na Festa de Reinado e Reisado são os gestos e os instrumentos sonoros que proporcionam promessas, danças, cantos e ritos em um movimento que conduz às jornadas.

---

<sup>5</sup> Acessar vídeo “O artesão folião”: [www.youtube.com/watch?v=-njMCf7AVW4](https://www.youtube.com/watch?v=-njMCf7AVW4)

## REFERÊNCIAS

ASSIS, Sônia Cristina. **Música e dança na Festa de Reis em Carmo do Cajuru - MG: uma etnografia construída no envolvimento e no movimento de pessoas, instrumentos e sonoridades.** Belo Horizonte: UFMG, 2016. Tese (Doutorado em Estudos do Lazer) – UFMG/ EEFETO Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer, 2016.

LAVE, Jean; WENGER, Etienne. **Situated learning:** legitimate peripheral participation. New York: Cambridge University Press, 1991.

LAVE, Jean; WENGER, Etienne. **Aprendizagem como/na prática.** Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 37-47, jul./dez. 2015.

INGOLD, Timothy. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, Porto Alegre, 2010.

INGOLD, Timothy **Estar Vivo:** Ensaio sobre movimento, conhecimentos e descrição. Petrópolis: Vozes, 2015.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção.** São Paulo: Editora WMF Martins Fontes. 2015.

LEROI-GOURHAN, Andre Leroi. **O gesto e a palavra:** Memória e ritmos. Rio de Janeiro: Edições 70, 1983.

# Festas devocionais: o patrimônio cultural ancorado na tradição histórica

*Adriene dos Anjos Noronha<sup>1</sup>*

## RESUMO

O patrimônio cultural de um determinado grupo social pode ser representado por meio de diversas práticas, inclusive aquelas associadas à religião. O caso aqui analisado busca mostrar as estruturas que geraram um rico calendário festivo em devoção aos santos católicos em uma comunidade no interior do Amapá. Estes eventos, de caráter coletivo, congregam elementos, como as danças e os cantos que expressam a vida de uma sociedade multicultural, com influências portuguesa, africana e indígena. Suas crenças e seus rituais são provenientes dos antepassados e ao longo do tempo foram se fortalecendo graças às devoções ali cultivadas e transmitidas às novas gerações por meio de uma obrigação moral. A garantia para a sobrevivência dessas práticas culturais está ancorada na longa história da comunidade. Elas perpetuam graças às tradições ali mantidas por meio dos próprios moradores. Dessa maneira, preservando a memória dos antepassados em suas festas e atualizando os rituais de devoção, a comunidade reforça a sua identidade e a continuidade de sua história.

**Palavras-chave:** Práticas culturais; Festas devocionais; Crenças; Rituais.

## INTRODUÇÃO

A comunidade de Mazagão Velho, localizada no interior do Amapá, apresenta certas especificidades que contribuem para o entendimento da religiosidade pautada nas crenças e nos rituais associados às suas práticas culturais. Esta pesquisa nos aponta que a tradição histórica tem fundamental importân-

---

<sup>1</sup> Mestra em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Bolsista CAPES

cia para a compreensão do objeto estudado. Aliado a isso, a sociedade multicultural ali formada se mostra fortalecida por meio da realização dos eventos coletivos. Dessa maneira, o rico patrimônio local é conservado e repassado às novas gerações.

## **1. AS FESTAS DEVOCIONAIS DE MAZAGÃO VELHO**

No estuário do rio Amazonas, ao sul de Macapá, há uma pequena localidade, de nome Mazagão Velho<sup>2</sup>, fundada em 1769 com o nome de Vila Nova de Mazagão, e habitada por moradores transferidos de uma possessão portuguesa até então existente no Marrocos, chamada Mazagão.

Ao longo do ano, a comunidade católica que lá habita vive um intenso calendário de celebrações em devoção aos santos, com a realização de cerca de vinte festas. Algumas delas são mais relevantes para a comunidade, envolvendo grande número de atividades, diversos dias e muitas pessoas na organização.

Em destaque estão a festa de São Tiago, que relembra o intercessor das conquistas cristãs ainda em África, com a encenação da luta entre cristãos e mouros, e a festa do Divino Espírito Santo, herança dos antepassados portugueses. A programação de cada uma engloba procissões terrestre e fluvial, levantamento e descimento de mastro, alvoradas, círios, novena, missas. Contudo, expressões da cultura local, como as danças e as músicas, associadas ao toque dos instrumentos musicais, também se manifestam. Exemplo disso é o marabai-xo, o batuque, o vominê e o sairé, formando assim uma rica cultura em torno da qual a sociedade mazaganense se reúne. Afinal, “a religião não seria ela mesma se não deixasse algum espaço para as livres combinações do pensamento e da atividade, ao jogo, à arte, a tudo o que recreia o espírito cansado.” (DURKHEIM, 1989, p. 455).

A ocorrência dessas festas neste local provém da época em que a cidade foi instalada. Mas os mazaganenses que ali foram morar carregavam consigo

---

<sup>2</sup> Nesta pesquisa, Mazagão é o nome usado para se referir à cidade que existia no Marrocos; Vila Nova de Mazagão para a cidade que foi fundada no Brasil em 1769; e Mazagão Velho é o atual nome da localidade, que hoje é distrito de outra cidade também chamada Mazagão. A população estimada do município para 2016 é de 19.981 (IBGE, 2016), sendo a população para a sede do distrito de Mazagão Velho calculada em torno de 700 pessoas.

uma grande bagagem cultural e religiosa proveniente das tradições portuguesas e da vida que tinham no Marrocos, onde as crenças e os rituais envolviam luxuosas festas em devoção aos santos que duravam muitos dias.

## **2. O CONTEXTO DA AMAZÔNIA COLONIAL**

Para o entendimento das questões aqui debatidas, há que considerarmos todo o contexto da ocupação colonial, assim como a mentalidade em vigor neste período. O povo português, liderado por um rei considerado um representante divino, acreditava que tinha a missão de expandir a fé cristã. As primeiras ações dos religiosos no Novo Mundo, incluindo a região amazônica, já mostravam a ideia da expansão da fé cristã e da evangelização dos nativos. Isso foi feito negando a alteridade dos indígenas e baseando-se em uma relação de superioridade e inferioridade (TODOROV, 2003).

Os portugueses fundamentavam sua existência a partir do mito judaico-cristão de criação de um mundo divino, onde os homens foram inseridos para serem fiéis a Deus. Assim, “a terra era um ‘dom’ de Deus, e os cristãos que nele acreditavam e o serviam eram considerados os únicos com direito a esse ‘presente divino.’” (AZZI, 1987, p. 32). Formou-se na colônia portuguesa uma sociedade cristã, uma cristandade, na qual a justificativa para a conquista estava fundamentada na doutrina católica, pois “a fé católica era a única aceita e oficialmente reconhecida.” (AZZI, 2008, p. 156).

Os missionários eram os responsáveis pela catequização. Eles estavam, ao mesmo tempo, a serviço da Igreja Católica e do Estado, cujo governo era representado por um monarca que possuía o direito divino. Destarte, a ordem moral precedia a ordem política. Nesse sentido, não só os missionários, mas toda a população da colônia estava a serviço do rei, e servindo ao rei estavam servindo também a Deus.

Portanto, dentro desta concepção, era preciso que todos fossem convertidos à fé cristã. Os religiosos pretendiam fundar o que João Lúcio D’Azevedo (1901), provavelmente inspirado nas análises bíblicas do padre Antônio Vieira, chamou de “Império Religioso”. A atividade missionária compreendia, em cer-

tos casos, a concentração de indígenas em núcleos populacionais chamados de aldeamentos. Esse processo, que podemos chamar de aculturação, envolveu o contato dos povos nativos com outra cultura totalmente desconhecida e distinta daquela aqui existente, gerando mudanças profundas nos valores socioculturais de nossa primitiva sociedade. Esse é o caso do aldeamento que existiu no mesmo local onde, posteriormente, foi fundada Vila Nova de Mazagão. No final do século XVIII, abandonados pelos missionários, mas já convertidos ao cristianismo, os indígenas<sup>3</sup> passaram a fazer parte daquela sociedade, inicialmente trabalhando na construção da cidade junto dos escravos. A essa altura, o mundo católico, seus símbolos e personagens já havia sido inseridos entre eles, que passaram a acompanhar o calendário das festas religiosas.

### 3. UMA CIDADE E SUA HISTÓRIA

As crenças e os rituais associados às práticas culturais que ocorrem em Mazagão Velho possuem diversas influências: portuguesa, africana e indígena. A história do local traçou uma configuração própria para esses acontecimentos. Mazagão<sup>4</sup> foi uma cidade portuguesa fundada no litoral do Marrocos em 1514. O estabelecimento dessa localidade estava ligado à expansão marítima e à necessidade de estabelecer entrepostos comerciais. Mas, para além das questões políticas e econômicas, Portugal estava atrelado a um catolicismo rígido consolidado no período medieval. Visavam, portanto, também à conquista de territórios infiéis, onde pudessem expandir a fé cristã.

Apesar das constantes lutas entre cristãos e mouros, a cidade com arquitetura de estilo militar, uma verdadeira fortaleza, resistiu até 1769. Ali viviam os portugueses, sendo grande parte proveniente dos Açores, e seus descendentes. Mas, “além da população lusa, Mazagão acolhia gente de outras etnias: árabes, berberes, mouriscos expulsos de Espanha e judeus sempre muito ligados ao comércio.” (SILVA, 2012, p. 172). Havia, também, escravos mouros, muitos dos quais capturados durante as guerras, e escravos da África subsaariana.

<sup>3</sup> Os índios, todos batizados com nomes portugueses, não eram considerados escravos, eram pessoas livres que recebiam pagamento pelo seu trabalho. Mas eram levados contra as suas vontades para o local onde trabalhavam compulsoriamente.

<sup>4</sup> Hoje, a antiga Mazagão marroquina tem o nome de El Jadida. Em 2004 foi tombada pela UNESCO como patrimônio cultural da humanidade.

Em 1769 a situação chegou ao limite. Sem mantimentos e cercados pelos muçulmanos, a cidade, entendida pelo seu corpo político e social, foi transferida para a capitania do Grão-Pará, em uma área que hoje pertence ao estado do Amapá. O projeto de transferência foi coordenado por Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal<sup>5</sup>. Entre seus intuítos estava o de fortalecer as fronteiras do Brasil com o povoamento daquela região.

Vila Nova de Mazagão foi construída em uma área anteriormente ocupada por um aldeamento indígena denominado Santa Ana. A partir de 1770 as famílias mazaganenses, até então alojadas em Belém, começaram a ser transferidas para o novo local. “Decidiu-se que cada família, devidamente indicada na partida de Lisboa, receberia em sua chegada uma casa, instrumentos e, durante o primeiro ano de residência, uma ração mensal de farinha de mandioca.” (VIDAL, 2008, p. 167).

Em um primeiro momento, o projeto de construção da cidade foi concluído e a transferência dos moradores foi parcialmente realizada. Assim, “do ponto de vista oficial, a transferência [...] foi bem sucedida: em 1778, as famílias estão reinstaladas em sua maioria, uma atividade econômica toma forma e uma cidade colonial portuguesa de urbanidade está em vias de constituição.” (VIDAL, 2008, p. 192). Contudo, a vida daquelas pessoas mudou consideravelmente. Se na África eram tidos como defensores da fé cristã, reconhecidos como militares a proteger sua praça-forte, no Brasil passaram a ser agricultores e povoadores de um local considerado por eles como indigno e insalubre.

Depois da primeira década de existência, Vila Nova de Mazagão passou por uma grave decadência. Houve a perda do *status* de vila e o abandono de grande parte dos moradores. Mas, apesar de todos os reveses, a localidade subsistiu e, posteriormente, ganhou o nome que ainda carrega: Mazagão Velho.

Ao longo do século XIX, diversas mudanças políticas e econômicas influenciaram na formação de um novo quadro social. O processo de abolição da escravatura teve especial importância nesse contexto. Mazagão Velho passou a ser um reduto dos antigos escravos e seus descendentes, que, integrados aos indígenas locais, aos antigos moradores portugueses e seus descendentes,

---

<sup>5</sup> Sebastião José de Carvalho e Melo foi secretário de Estado de Portugal durante o reinado de Dom José I (1750-1777) e ficou mais conhecido pelo seu título de Marquês de Pombal. Durante sua gestão executou diversas reformas administrativas que geraram reflexos na vida política, econômica e social em Portugal e no Brasil.

deram fôlego para o desenvolvimento da atual sociedade multicultural ali existente.

#### **4. CRENÇAS, RITUAIS E TRADIÇÃO.**

Diante das grandes adversidades pelas quais passaram, e abandonados à própria sorte, aqueles que resistiram na decadente Vila Nova de Mazagão encontraram forças na união em torno das festas devocionais. Como defendido por Émile Durkheim, a festa, assim como as cerimônias religiosas, tem por efeito “aproximar os indivíduos, [...] multiplicar o contato entre eles e torná-los mais íntimos.” (DURKHEIM, 1989, p. 418). Dessa maneira, as relações sociais são reforçadas e até mesmo recriadas.

Analisando as festas devocionais de Mazagão Velho e sua relação com o passado da comunidade, entendemos que ali se formou uma consciência coletiva que marca a identidade cultural de seu povo. Apesar da localidade, ao longo dos séculos, ter ganhado moradores de outras origens, a memória local está centrada na descendência a partir daqueles que foram transferidos do Marrocos. E, assim, o peso do passado heroico, em nome da fé cristã, se faz presente. A festa é, portanto, um testemunho histórico, já que os acontecimentos do passado são rememorados por meio da realização dos rituais e da afirmação das tradições.

As festas estão associadas às crenças e aos rituais, que na concepção de Émile Durkheim (1989) são as formas mais elementares da vida religiosa. A crença nos santos é algo pessoal, interiorizada nos sentimentos de cada pessoa, mas que pode ser expressa pela devoção. Os fiéis procuram os santos para intercederem ou atenderem os mais variados problemas e esperam, até mesmo, por milagres. Essa relação mais próxima cria, portanto, a necessidade de exteriorização dos sentimentos, que pode ser empregada nas orações, nas promessas, nas oferendas e na adoração das imagens e relíquias, ou seja, no compromisso do fiel para com o santo. Mas a devoção também é expressa de forma coletiva e é isso que move o encontro de fiéis que compartilham a mesma crença. A festa devocional é um dos principais exemplos dessa expressão religiosa, é o momento em que se realizam diversos cultos com a participação dos devotos nos



rituais coletivos, como missas e procissões. Para Edilece Couto:

A devoção, enquanto sentimento religioso, dedicação e consagração a uma entidade, tem caráter íntimo e individual. Mas, o devoto não se satisfaz com essas características da fé. É no espaço público das ruas – em procissões, cortejos e festas – e nos templos e santuários – na realização dos rituais – que costuma expressar veneração. (COUTO, 2008, P. 8-9.).

Desde que foram instituídas no Brasil, as festas religiosas oficiais foram ganhando características populares. Um dos motivos para esse fato é o grande número de fiéis que começaram a cultuar o seu santo de devoção em casa, a organizar a novena, a preparar os andores para a procissão. Enfim, eles passaram a ter maior participação e autonomia na organização dos eventos da Igreja Católica, reforçando a ideia de um catolicismo popular. Além disso, a falta de sacerdotes em pequenas comunidades favoreceu a autonomia dos fiéis nas igrejas locais. Como apontado por José Luís Gonzáles “há vários séculos a Religião Popular está nos povos antes de o sacerdote chegar e continuará depois de ele abandonar a paróquia. Os sacerdotes passam; o povo fica.” (GONZÁLES, 1993, p. 29). As confrarias e irmandades também foram responsáveis pela atuação dos leigos em atividades religiosas. O culto ao santo de devoção da irmandade previa, anualmente, a promoção de uma festa em sua homenagem. Nem mesmo o processo de romanização,<sup>6</sup> que provocou a extinção da maioria das irmandades (BEOZZO, 1977), inclusive em Mazagão Velho, conseguiu afastar os moradores da vida religiosa devotada aos santos.

Desde o momento de sua fundação e depois com a sua transferência, a crença de seus habitantes fortalece e marca a existência da localidade por meio de cultos, ritos e homenagens, que são lembrados a cada ano em cerimônias sagradas, relembrando constantemente a proveniência daquele local.

## **CONCLUSÃO**

<sup>6</sup> José Oscar Beozzo explica que a romanização pode ser entendida como “o processo a que foi submetida a Igreja do Brasil entre 1880 e 1920.” (BEOZZO, 1977, p. 745). Nesse contexto, “as irmandades erguem-se como obstáculos aos propósitos da reforma dos bispos ultramontanos e estes chegam a preconizar ampla excomunhão aos membros das Ordens Terceiras e Irmandades e mesmo a sua extinção no Brasil, como medida extrema para pôr fim ao que chamavam de abusos, desvios e intolerável desobediência à doutrina e disciplina da Igreja.” (BEOZZO, 1977, p. 748).

A vida religiosa de grande parte dos membros da comunidade está centrada nestas festas, e o que as compõem. Os rituais e as tradições provêm de uma gênese histórica e cultural. Portanto, é perceptível, por meio das festas devocionais, como o passado se faz presente em Mazagão Velho. Isso não seria possível sem a carga histórica que a localidade possui. Ela carrega em sua memória a antiga ideologia de expansão do cristianismo, os confrontos com os inimigos mouros, a convivência com diferentes culturas e as marcas das dificuldades vividas pela cidade transferida.

A festa devocional, portanto, está ligada à fé, ao compartilhamento, à diversão e à sociabilidade. Por meio das festas, as pessoas cultivam sua história, reforçam e recriam suas tradições, reafirmam sua identidade e dão continuidade à memória de seus antepassados. As festas religiosas de Mazagão Velho permitem pensar o passado no presente, ressignificando a vida.

## REFERÊNCIAS

AZZI, Riolando. A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo et al. **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira época - Período colonial.** Petrópolis: Vozes, 2008. p. 155-242.

AZZI, Riolando. **Cristandade colonial: mito e ideologia.** Petrópolis: Vozes, 1987.

BEOZZO, José Oscar. Irmandades, santuários e capelinhas de beira de estrada. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 37, n. 148, p. 741-758, dez. 1977

COUTO, Edilece Souza. Devoções, festas e ritos: algumas considerações. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Brasil, n. 1, p. 1-10, maio 2008.

D'AZEVEDO, João Lúcio. **Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização.** Lisboa: Tavares Cardoso e Irmão, 1901.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Paulinas, 1989.

GONZÁLES, José Luís. Condicionamento histórico e cultural: In: GONZÁLES, José Luís; BRANDÃO, Carlos Rodrigues, IRARRÁZAVAL, Diego. **Catolicismo popular: história, cultura, teologia.** Petrópolis: Vozes, 1993. p. 15-34.

SILVA, José Manuel Azevedo e. Mazagão: retrato de uma cidade luso-marroquina deportada para o Brasil. In: Relações luso-marroquinas, 230 anos. Camões - **Revista de Letras e Culturas Lusófonas**, Lisboa, n. 17-18, p. 166-179, nov. 2012.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. Martins Fontes: São Paulo, 2003.

VIDAL, Laurent. **Mazagão, a cidade que atravessou o Atlântico: do Marrocos à Amazônia (1769-1783)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

# Os Bens simbólicos da cultura afro-brasileira na paisagem urbana da cidade de Belo Horizonte.

*Dr. Aurino José Góis<sup>1</sup>*

## RESUMO

O texto apresenta os monumentos referentes a cultura e religiosidade afro-brasileira inscritos na paisagem urbana da cidade de Belo Horizonte. O texto analisa esses equipamentos, o estado de conservação em que se encontram e o seu significado no conjunto arquitetônico e paisagístico da cidade. Nesse sentido, o texto aponta para uma escassez e invisibilidade dos bens simbólicos de referência a matriz cultural africana ao considerar a contribuição e influência dos povos africanos na sociedade brasileira, especialmente em Minas Gerais. De outro modo, essa invisibilidade é realçada ao comparar os bens simbólicos da matriz cultural hegemônica de base cristã circunscrita na mesma paisagem analisada no texto.

**Palavras Chaves:** Bens Culturais. Paisagem urbana. Afro-brasileiros. Monumentos.

## INTRODUÇÃO

A cidade de Belo Horizonte foi planejada e construída a partir do espaço onde antes estava situado um Arraial denominado “Curral Del Rey” que fazia parte de Sabará. A vida nesse Arraial girava em torno da Matriz de Nossa Senhora de Boa Viagem (BARRETO, 1995) e a Nova Capital do Estado irá também herdar essa influência, adotando essa Santa como sua Padroeira. De acordo com Rosendahl, a centralidade da fé católica, marcada pelo santo ou santa padroeira, é o traço característico que congrega a maioria da população de uma cidade, vila ou arraial, desde a colonização do país (ZENY, 1996).

---

<sup>1</sup> Doutor em Geografia. Professor do Departamento de Ciências da Religião da PUCMinas. E-mail: aurino.puc@gmail.com.

Esse traço característico encontra sua explicação no projeto de colonização do Brasil que se constituiu, ele mesmo, num projeto de evangelização, justificando o apoio da Igreja às conquistas do Novo Mundo pelos países católicos da península ibérica: Portugal e Espanha. Assim, Belo Horizonte, do ponto de vista de sua paisagem cultural constituir-se-á como eminentemente católica, apesar do acento protestante, mais precisamente neopentecostal, impresso nesta paisagem, através do aumento do número de templos e igrejas associadas a esta corrente nos últimos anos.

Entretanto, outras denominações não cristãs permanecem imperceptíveis na paisagem da cidade, de modo especial, os Centros, Terreiros e Comunidades religiosas de matrizes africanas que não apenas permanecem invisíveis, mas também excluídos da cena urbana.

Compreender a invisibilidade das religiões de matrizes africanas significa, ao mesmo tempo, compreender o processo histórico de exclusão da população afro-brasileira predecessora dessas religiões. Essa população afrodescendente ainda hoje precisa afirmar-se na condição cidadã de direitos nos mais diversos contextos, quer sejam sociais, políticos ou econômicos, em que se encontra.

Desse modo, a paisagem que se revela, diz também para o pesquisador, sobretudo para o geógrafo, do que ela esconde. Desvelar o não-revelado na paisagem parece ser a tarefa mesma de uma geografia cultural da paisagem, “dar inteligibilidade à ação humana sobre a superfície terrestre” (ZENY; CORRÊA, 2003, p. 13). Esta tarefa foi empreendida em outra pesquisa (GÓIS, 2011), quando se analisou o candomblé e a umbanda na cidade de Contagem, região metropolitana de Belo Horizonte. Neste trabalho, no entanto, a proposta consiste em identificar e analisar os Monumentos inscritos na paisagem de Belo Horizonte que fazem referência à história da população afrodescendente no país e na capital mineira.

A presença de monumentos referentes a esta população reveste-se de real significado no imaginário sociocultural, porquanto esta visibilidade pode representar uma afirmação de direito, o direito de existir de uma tradição, de um povo, de uma religião, historicamente excluídos “da riqueza, da cultura e do poder” (FERNANDES, 1989, p. 9). Deste modo, este estudo apresenta-se como uma contribuição necessária ao processo histórico de afirmação cultural e reli-

giosa desta parcela da população.

Por outro lado, a proposta desta pesquisa em desvelar as contradições sócio históricas que acometem os grupos afrodescendentes na cidade de Belo Horizonte através dos monumentos inscritos em sua paisagem encontra sua plausibilidade metodológica na definição proposta por Jacques Le Goff ao afirmar que: “um monumento é em primeiro lugar uma roupagem, uma aparência enganadora, uma montagem. É preciso começar por desmontar, demolir essa montagem, desestruturar essa construção e analisar as condições de produção dos documentos-monumentos” (LE GOFF, 1996, p. 538). São esses “documentos-monumentos” que constituem os objetos da tessitura de análise desta pesquisa.

## **1. A PAISAGEM CULTURAL DE BELO HORIZONTE**

O conceito de “paisagem” é volátil. Ele é elaborado pela perspectiva de análise do sujeito. É como uma tela em que diferentes artistas podem, potencialmente, pintar diferentes cenários. Assim, o termo paisagem não é mais que uma síntese de determinada apreensão do real, tornando-se a representação deste, no ato de sua realização, ou seja, o real é a própria paisagem apreendida e configurada no quadro teórico-conceitual em que ela se define. Assim sendo, a paisagem é um espaço geográfico onde a lista de atributos escolhidos determina o sentido que se deseja associar ao termo, de acordo com Antoine Bailly & Hubert Béguin (2001, p. 199 apud FREITAS, 2006).

Para Milton Santos, a paisagem é o que se apresenta diretamente aos nossos sentidos, enquanto o território vem a ser o conjunto total, integral de todas as coisas que formam a natureza em seu aspecto superficial e visível (SANTOS, 1997, p.77). Então, para o autor, a paisagem é o que está na “superfície visível” do espaço territorial em que ela se inscreve. Portanto, se não há nada na paisagem que possa ser percebido como uma lembrança a um determinado evento significa afirmar nessa paisagem a inexistência desse evento. Desse modo, a ausência ou escassez de monumentos de referência afro-brasileira na região metropolitana de Belo Horizonte é um indicativo que pode significar o lugar que essa referência ocupa no imaginário identitário dessa cidade.

## **2. OS MONUMENTOS DE REFERÊNCIA AFRO-BRASILEIRA NA CIDADE DE BELO HORIZONTE.**

A estátua de Iemanjá, na lagoa da Pampulha é o monumento de referência a matriz religiosa afro-brasileira, provavelmente o mais conhecido na cidade. Isto, tudo indica, ocorre pelo fato dos adeptos dessa matriz religiosa, em datas específicas, prestarem algum tipo de homenagem ao Orixá representado, próximo ao monumento, nas margens da lagoa.

A outra estátua que também faz referência a essa matriz religiosa, mas certamente menos conhecida da população quanto a sua existência e localização é a estátua do Preto Velho no bairro Silveira na região nordeste da cidade. Também, por ocasião de datas específicas, alguns Centros de Umbanda reúnem-se ao redor dela para prestarem homenagem e realizar algum tipo de ritual religioso. Mas devido a sua localização, não alcança a mesma visibilidade da estátua de Iemanjá que se encontra na área de cartão postal da cidade.

Outros dois monumentos de referência afro-brasileira já foram identificados na paisagem da cidade, nesta pesquisa. Um foi o monumento a Zumbi dos Palmares, localizado no início da Avenida Brasil no bairro Santa Efigênia; outro, foi o monumento alusivo aos festejos do Rosário da Comunidade dos Arturos erguido, na Via Expressa, na altura do número 2525 (GÓIS, 2011 p.204).

### **CONCLUSÃO**

A pesquisa continua, no intuito de alcançar outros marcos de referência afro na cidade de Belo Horizonte. Cumprida essa etapa, irá analisar os processos de instalação dos mesmos e o estado de conservação em que se encontram atualmente. Desse modo, almejamos alcançar a trama que possibilitou cada um desses monumentos à constituir-se como “documentos-monumentos” dessa cidade e confrontá-los com a trama de outros monumentos de matriz cultural distinta desta, aqui analisada.

## REFERÊNCIAS

- FERNANDES, Florestan. **O Significado do protesto negro**. São Paulo: Cortez/Autores Associados (coleção polêmicas do nosso tempo, v.33), 1989.
- FREITAS, Jeanne Marie F. **Paisagem Urbana**: uma abordagem geográfica contemporânea. (tese), 2006.
- BAILLY, Antoine; BEGUIN, Hubert. **Introduction à la géographie humaine**. Paris: Armand Colin, 2001.
- BARRETO, Abílio. **Belo Horizonte**: memória histórica e descritiva \_ história antiga. Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro, Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1995.
- GOIS, Aurino José. **O candomblé e a umbanda na cidade de Contagem, Minas Gerais**: espaço e território / Aurino José Gois. Belo Horizonte, 2011.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Editora UNICAMP, 1996. Tradução: Irene Ferreira, Bernardo Leitão, Suzana Ferreira Borges. In: [http://www.fafich.ufmg.br/hist\\_discip\\_grad/documento\\_monumento\\_legoff.pdf](http://www.fafich.ufmg.br/hist_discip_grad/documento_monumento_legoff.pdf). Acesso em 09/08/2017.
- ORO, Ari Pedro. **Neopentecostais e Afro-brasileiros**: Quem vencerá esta guerra? Porto Alegre: NER, ano 1, n.1, p.10-36. Novembro de 1997.
- REZENDE, Michela P.; CASTRIOTA, Leonardo Barci. **A preservação do patrimônio afro-brasileiro**: o caso de belo horizonte. in: FÓRUM > Vol. 0 , No. 0 ( 2007 ) -Cadernos de Trabalho – Edição Especial (P)ublicada em 09/10/2012.
- ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião**: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: UERJ/NEPEC, 1996.
- ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião**: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro, Eduerj, 2003.
- ROSENDAHL, Zeny e CORRÊA, R.L. (orgs). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado**: fundamentos teóricos e metodológicos da geografia. São Paulo, Editora Hucitec, 1997.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré**: relações socioestruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007.



# Saberes de Cura: registros do ofício de benzer no município de Poços de Caldas – MG

*Giseli do Prado Siqueira<sup>1</sup>*

## RESUMO

No município de Poços de Caldas, sul de Minas Gerais, ainda é possível encontrarmos benzedores/benzedoras atuando como agentes no ofício de benzer. Uma pesquisa realizada entre os anos de 2015 e 2016 possibilitou identificar, conhecer e refletir sobre as práticas de benzeção desenvolvidas nessa localidade, considerando a relação entre religiosidade e saberes de cura. Essa crença e prática estão presentes nas ações cotidianas, pois ainda existem muitos benzedores/benzedoras e um número significativo de pessoas que lançam mão dos saberes e dons desses agentes através de orações, plantas, objetos simbólicos para reestabelecimento da saúde e afastamento dos males. Foram realizadas entrevistas com esse grupo de pessoas e através das narrativas orais descobriu-se um potencial enorme de registro de cultura imaterial, na medida em que se permitiu justamente dar voz a esses agentes. Optou-se pelo registro audiovisual, no trabalho de campo etnográfico, destacando o uso da imagem como um meio privilegiado para abordar o universo sensorial e estético como o qual estão envolvidos esses agentes.

**Palavras-chave:** Benzeção. Tradição. Saberes de cura.

## INTRODUÇÃO

As trajetórias do sagrado registradas nas entrevistas realizadas com benzedores/benzedoras no Município de Poços de Caldas através da pesquisa desenvolvida sob o título: 'Identificação e estudo sobre o ofício de benzer no planalto poçosaldense: religiosidade e saberes de cura', FIP 1º2015 / 10230-S2, inspiraram o registro audiovisual.

O desenvolvimento da pesquisa possibilitou-nos perceber que o ofício de benzer, basicamente consiste em promover um acesso direto do profano

---

<sup>1</sup> Doutora em Ciência da Religião pela UFJF/MG, Professora de Cultura Religiosa PUC.Minas, campus – Poços de Caldas. E-mails: giselisiqueira@hotmail.com; giseli@pucpcaldas.br  
Pesquisa financiada pelo programa FIP/PUC.Minas – Projeto FIP 1º2015 / 10230-S2.

ao sagrado, regido por um agente que apresenta tal capacidade de recorrer à divindade para expor problemas dos fieis e conseguir êxito, que é reconhecido por todos que partilham de uma crença comum. (QUINTANA, 1999). Há que se mencionar que os benzimentos materializam através de uma linguagem que lhe é própria e de gestos empregados à presença de força simbólica transformadora e integradora. Também pode-se afirmar que “este gesto de solidariedade é vivido no ambiente familiar popular. As orações de benzeção pertencem à tradição oral e mão aprendidas em livros: fazem parte de todo um complexo de tradições da cultura popular, especificamente em sua dimensão sagrada.” (POEL, 2013, 120)

Essa crença e prática estão presentes nas ações cotidianas, pois ainda existem muitos benzedores/benzedoras e um número significativo de pessoas que lançam mão dos saberes e dons desses agentes através de orações, plantas, objetos simbólicos para reestabelecimento da saúde e afastamento dos males. Em consonância a essa percepção Gomes e Pereira (2004) contribuem dizendo que:

No ato da benzeção, a palavra sagrada – responsável pela cura – leva os devotos, benzedor e benzido, a participarem de um universo mais vasto, permeado pelas forças místicas que se revelam por meio das fórmulas de benzeções. Os ensalmos, geralmente, tem a oralidade como suporte e expressam, para além da cura, um conceptualização de mundo específica de seus usuários. (GOMES e PEREIRA, 2004, p.12s).

A partir de entrevistas realizadas com benzedores/benzedoras no planalto poçosaldense, foi possível perceber que muitos desses agentes não preparam sucessores e os saberes de cura podem ficar apenas na lembrança daqueles que recorram a essa prática. O registro nos permitirá perpetuar a memória dos que, durante anos, dispuseram seu tempo ao atendimento público, bem como buscar compreender suas vivências relacionadas à escolha de benzer, que mostram marcas do sagrado, e suas possíveis interfaces com novos modos de crer e ser no seu interagir com elementos simbólicos e na construção de experiências religiosas.

Sabemos, contudo, que a utilização de benzeduras, elementos naturais,

orações, objetos simbólicos, dentre outros, com recursos divinatórios e naturais na luta contra as doenças foram herdadas dos portugueses, africanos e indígenas, no entanto, é desenvolvida no Brasil com características próprias e peculiares. As práticas de benzeção são repassadas através da oralidade e foram atravessando os séculos. Em Minas Gerais, esta prática ocorre em todas as regiões do Estado. Machado (1997) estudando a cultura popular e desenvolvimento mineiro analisa que:

Destacamos dentre essas crenças o curandeirismo e as “benzeções” por serem práticas culturais que sobreviveram no interior das Gerais. [...] Acreditamos ser pertinente afirmar que a busca por curadores e benzedores tem a ver com uma outra ordem de coisas. A mais forte delas, supomos que está intimamente ligada aos fenômenos do imaginário popular e das representações mentais buscando solucionar problemas de suas vidas através de ‘forças imponderáveis’. (MACHADO, 1997, p.236).

Este é um território demarcado por outra ordem de relações e de poder. O que realmente conta é de um lado a fé e de outro dom de curar, a premonição, a intuição e a sensibilidade aflorada, enunciado. É o mundo da magia expresso por códigos de linguagem, pelo ritual em que o simbólico, o gestual reinaugura o contato entre o material e o espiritual.

[...] a benzeção é uma fala ao inconsciente coletivo de onde se retira a doença e onde se coloca pela palavra, a saúde, restaurando-se o equilíbrio. Durante o período de permanência da desarmonia o benzedor mantém a esperança e a calma detendo, com a palavra e o gesto mágico, o prolongamento do mal. Daí advém o valor social do benzedor, cercado de prestígio pela eficácia do rito por ele exercido. (GOMES e PEREIRA, 2004, p. 26)

Refletido sobre o valor social do benzedor e o espaço que este ocupa na sociedade, consideramos importante registrar em audiovisual as experiências concretas do ofício de benzer no planalto poçosaldense. O uso de imagens representa um desafio na área das Ciências da Religião, como instrumento de registro das informações, constituindo campos fecundos de experimentação no campo das Ciências Sociais. A abordagem antropológica procura dar con-

ta da profundidade e da polissemia dos fatos. O filme ou vídeo/documentário atuam como um complemento para a escrita, revestindo-se de um sentido próprio, pois a possibilidade de comentar, discutir no campo, com os autores as sequências filmadas faz da câmara um novo tipo de mediação entre o pesquisador e aqueles que ele estuda, associando-os à pesquisa.

A história oral desse grupo de pessoas será uma possibilidade rica de resgate e registro de cultura imaterial, na medida em que permite justamente dar voz a esses agentes, nesse caso, benzedores/benzedeadas. O trabalho de documentar por imagens permite a reconstrução do passado, o indivíduo recorda os acontecimentos tendo como referência o contexto. Considerando-se que esse trabalho de releitura, reconstruirá os fatos que marcaram sua trajetória e que estão atrelados a memória do grupo. (HALBWACHAS, 2004).

O registro em audiovisual de benzedores/benzedeadas como patrimônio cultural de Poços de Caldas, resultou um documentário sobre saberes de cura através da experiência religiosa desses agentes e a diversidade de suas práticas.

## **1 REGISTROS DO OFÍCIO DE BENZER NO PLANALTO POÇOSCALDENSE**

O projeto FIP 1º2015 / 10230-S2, foi efetivado entre os meses de agosto/2015 a julho/2016, essa proposta surgiu no espaço da sala de aula, na disciplina de Cultura Religiosa e através da contribuição dos universitários conseguimos localizar, identificar benzedores/benzedeadas no município de Poços de Caldas/MG.

Um universo simbólico foi se apresentando nos contatos estabelecidos com os agentes de benzeção. Havia benzedores/benzedeadas que só atendiam crianças, há aqueles estendem o atendimento a adultos. Também encontramos os que benzem animais e propriedades, os que recomendam chás e banhos. Curiosamente, detectamos que muitos possuíam vínculo de pertença religiosa, como Cristianismo (católico e evangélico), Umbanda; Espiritismo e aqueles que mencionam não ter pertença religiosa. A presença feminina é bem mais expressiva que a presença masculina.

Além do exercício de conhecer esse universo místico, simbólico houve

um exercício no interior da universidade ao constituir uma equipe de sete universitários, sendo um aluno bolsista remunerado e seis voluntários<sup>2</sup>, de vários cursos de graduação, dispostos a conhecer de perto essa realidade.

Dezoito benzedores/benzedoras foram contatados, num primeiro momento, através de ligações telefônicas para agendar uma visita pessoal. Agendada a visita, explicávamos o objetivo de nossa proposta e se o aceite fosse concedido agendávamos, num segundo momento, a entrevista.

A entrevista foi sendo estruturada a partir do referencial teórico e dos primeiros contatos realizados. Chegamos a um roteiro de perguntas que nos permitiria conhecer a respeito: da trajetória religiosa; do ofício de benzer e especificamente sobre os benzimentos. Nesse processo um temor foi revelado, perdermos a riqueza dos detalhes das narrativas constituídas pelas entrevistas. Um dos integrantes do grupo sugeriu que gravássemos, amadoramente, as entrevistas e depois a transcrição nos permitiria analisar e revistar os detalhes da narrativa.

Com a concordância dos entrevistados realizamos uma primeira experiência que rapidamente nos levou a pedir ajuda ao curso de Comunicação Social: propaganda e publicidade. Recepcionados por professores no LABCOM<sup>3</sup> apresentamos a primeira gravação com o intuito de receber orientações e assim melhorar a qualidade de nossos registros. O interessante é que estabelecemos uma parceria, o LABCOM passaria a fazer as gravações, mas mais do que isso, iriam compor também uma equipe de trabalho<sup>4</sup> que se dispôs a estudar e discutir o tema. Houve uma grande integração entre os participantes, gerando muitos encontros para analisar as gravações, realizar as edições, surgindo à ideia de fazer pequenas 'pílulas' e posteriormente gerar um documentário.

A ideia tornou-se objetivo e passamos a concordar que as imagens são meios de expressão, tornando-se campos férteis de experimentação e de abordagens diversificadas, possuindo uma força metafórica que torna a percepção

---

2 Clara Coutinho Stephan (Medicina Veterinária); Giulia Maria Teixeira Pamplona Quinteiro (Direito); Henrique Cesar Frizo – (Administração); Joao Pedro de Araújo Siqueira (Direito); Juliana Bruna de Freitas – (Psicologia); Luisa Morra Burger– (Medicina Veterinária); Mariana da Costa Negreiros do Valle (Arquitetura e Urbanismo)

3 Professores: Lúcio Carvalho e Pedro Vaz Peres, no Laboratório de Convergência Midiática da PUC.Minas, campus de Poços de Caldas.

4 Técnicos: Emerson Martins; Felipe Pádua e Rodrigo Baisi Vieira; Alunos: Asaph Teixeira; Bruno Crivellari Ramos; Isabela Alves e Laís Queiroz do Val.

dos fenômenos sociais mais sensíveis. Em síntese, engloba temáticas, símbolos, metáforas que variam conforme a interpretação dos seus produtores sobre cultura, e nesse caso, sobre a benzeção. Desde o momento que a câmara entra em ação, ocorre o registro das imagens da representação do real e do abstrato contidos dentro das especificidades determinadas pelo pesquisador e que apresentam uma base rica considerada 'unidades de informação'. (PEIXOTO, 1998).

Os registros também nos permitiram constatar a disponibilidade ímpar desses agentes. Verificamos a espontaneidade imperante nas falas e gestos desses agentes como também percebemos a resistência à divulgação de sua memória, por parte de alguns, justificando que são apenas 'instrumentos' de uma missão divina. Já outros mencionam, com pesar, a falta de sucessores para a missão que há anos se dedicam ao atendimento aqueles que recorrem a essa prática.

Torna-se necessário mencionar que muitas entrevistas se estendiam por horas, trazendo a tona emoções, recordações e um conteúdo oral revelador de uma sabedoria construída no ofício de benzer. Criamos uma relação afetiva, uma relação de confiança com os entrevistados, sendo muitos de nós benzidos ao final dessas visitas.

Aproveitamos as visitas aos benzedores/benzedoras para levantarmos outros agentes do ofício de benzer que eram conhecidos dos entrevistados, revelando que nosso primeiro mapeamento não estava completo, reconhecendo os limites de nossa pesquisa ou a possibilidade de ampliá-la em outro momento.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A pesquisa nos revelou que a figura do benzedor/benzedora, muitas vezes, está veiculada às tradições de longa experiência e sabedoria, carregando um conhecimento recebido e transmitido como um dom. No princípio já se eliminou a hipótese de que o ofício de benzer é um assunto extinto pelo próprio avanço das ciências médicas, mas ao contrário ele é mantido pelas tradições populares e representa a experiência religiosa de muitas pessoas. É possível

perceber nos espaços de atendimento que pessoas dos mais diversos grupos sociais e culturais já fizeram, e ainda fazem uso dessas práticas para garantir a proteção e o alívio das dores e incertezas da existência.

Esses agentes do ofício de benzer vivem processos de transformação e rememoram através dos ritos de benzimentos a relação entre religiosidade e os saberes de cura. A riqueza das narrativas ultrapassou o desejo de mapear e possibilitou-nos registrar através de áudio e imagens, o trabalho de campo, de cunho etnográfico destacando a imagem como um meio privilegiado para abordar o universo sensorial e estético com o qual estão envolvidos os agentes do ofício de benzer.

Há pesquisas nesse campo pelo viés da antropologia, sociologia, linguística, história, etc., no entanto, ao analisarmos mais atentamente perceberemos que não há muitos registros expressivos dessas práticas pelo viés das Ciências da Religião, e em especial, na região do sul de Minas. Desta maneira, pesquisar sobre religiosidade e saberes de cura na localidade de Poços de Caldas tentou preencher uma lacuna nessa realidade social e possibilitou o registro através de imagens perpetuando à memória dessas tradições, constituindo um legado as próximas gerações.

## REFERÊNCIAS

CHATAWAY, Cynthia. J. Negotiating the observer-observer relationship: participatory action research. In D.L. Tolman & M. Brydon (Eds) *From subjects to subjectivities: a handbook of interpretative and participatory methods*. New York: New York University Press, 2001, p. 239-255.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães e PEREIRA, Edmilson de Almeida Pereira. *Assim se benze em Minas Gerais: um estudo sobre a cura através da palavra*. 2ª ed. Belo Horizonte: Edições Mazza, 2004.

MACHADO, Maria Clara T. *Culturas Populares e Desenvolvimentismo no interior das Gerais: caminhos cruzados de um mesmo tempo (1950-1985)*. Tese (doutorado). USP. São Paulo: Usp, 1997.

PEIXOTO, Clarice E. Caleidoscópio de imagens: o uso do vídeo e sua contribuição à análise das relações sociais 1998. In: Bela Feldman-Bianco; Míriam L. Moreira Leite. (Org.). *Desafios da imagem: iconografia, fotografia e vídeo nas ciências sociais*. Campinas: Papyrus, 1998, p. 213-224.

POEL, Francisco Van der (Frei Chico). *Dicionário da religiosidade popular: Cultura e Religião no Brasil*. Curitiba: Ed. Nossa Cultura, 2013.

QUINTANA, Alberto Manuel. *A Ciência da Benzedura: mau olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise*. Bauru: Edusc, 1999.



# FT 15 - Teologia prática e mentalidades: uma visão interdisciplinar da teologia



## Coordenadores:

Prof<sup>a</sup> Dra. Clélia Peretti – PUCPR/PR

Prof<sup>a</sup> Dra. Gleyds Silva Domingues – FABAPAR/PR

Prof. Dr. André Phillipe Pereira – Centro Universitário Católica de Santa Catarina/SC

Ementa: A Teologia Prática apresentada no espaço da práxis teológica debruça seu olhar para a realidade, a partir da perspectiva do fenômeno social, o qual emana e é proveniente das inter-relações mantidas e produzidas por homens e mulheres, visando compreender seu significado e suas expressões nas áreas da religião, história, educação, cultura e direito. Este Fórum de Trabalho se propõe refletir sobre o papel da teologia e suas implicações no pensar, agir e sentir de homens e mulheres na Igreja e no mundo. Aprofunda as tarefas da teologia diante das necessidades práticas da vida quotidiana a fim de estabelecer, prevenir e dirimir conflitos. Analisa questões histórico-sociais e seu impacto nas estruturas que compõe a sociedade e a práxis na busca da justiça e na promoção dos direitos humanos. Neste FT, pensa-se a Teologia Prática em diálogo com a história das mentalidades, no sentido de compreender o processo de construção e constituição social dos grupos humanos e das identidades. Assim, este FT recepciona pesquisas e ensaios no contexto interdisciplinar, envolvendo temáticas associadas a linguagem, a cultura, ao gênero, a educação, a tradição, ao direito e a/as violência(s), que possam contribuir com as discussões sobre estes fenômenos no âmbito da práxis teológica.

# A pastoral líquida na perspectiva do modelo eclesial católico, de Povo de Deus, segundo o Concílio Vaticano II e as atuais propostas do Papa Francisco.

Ivenise Teresinha Gonzaga Santinon<sup>1</sup>  
Fabio Fernandes dos Santos e Silva<sup>2</sup>

## RESUMO

O trabalho em questão busca evidenciar, a partir da aplicação do método *ver, julgar e agir*, a pastoral na Igreja, que enquanto instituição divina e humana sofre também influência do contexto social, político-econômico e cultural. Deste modo, a sua atividade pastoral, não deixa de ser ação de homens e mulheres de cada tempo, portanto sujeita às várias contingências e intempéries próprias da atualidade. Desta forma, algumas questões são apresentadas como fundamentais para se pensar a ação pastoral em uma Igreja pobre e em “saída”, como pede o Papa Francisco. No sentido de se pensar uma pastoral dinâmica, que consegue dialogar com a modernidade e está aberta ao acolhimento de todos, sem distinções, foram levantadas algumas questões: Na atualidade, como a pastoral fundamentada em um modelo eclesial a partir da categoria “Povo de Deus” consegue conviver com as exclusões, as intolerâncias e com a “liquidez”, próprias do nosso contexto? Como uma pastoral pautada no Concílio Vaticano II e nas orientações atuais do Papa Francisco pode ajudar na superação de um “individualismo anti-comunitário” tão vigente na atualidade em nossas igrejas? Diante dessas perguntas, e na busca por caminhos de respostas para tais questionamentos, o trabalho está sistematizado sob a seguinte estrutura: 1. A pastoral da Igreja no hoje da história, seus contextos e desafios; 2. O Concílio Vaticano II e sua proposta sempre atual de Igreja “Povo de Deus”; 3. A unidade na pluralidade em uma igreja pobre, misericordiosa e em constante saída. Concluindo, este artigo não pretende responder a todas essas questões, mas tem como objetivo apresentar desafios que a modernidade evidencia, assim como elaborar propostas para reflexões posteriores.

**Palavras-chave:** Pastoral líquida; Concílio Vaticano II; Povo de Deus; eclesiologia; pobres.

---

1 Doutorado em Ciências da Religião pela UMESp – Universidade Metodista de São Paulo. Docente da PUC-Campinas.

2 Graduado em Filosofia e Teologia pela PUC-Campinas

## **INTRODUÇÃO**

Este trabalho teve a sua origem na pesquisa elaborada para um TCC - Trabalho de Conclusão de Curso de Teologia, na PUC-Campinas. O método utilizado neste texto é o **ver, julgar e agir**, conhecido no fazer teológico da prática pastoral na Igreja na América Latina, recomendado pelo Concílio Vaticano II e utilizado nos Documentos da Conferência do CELAM em Medellín (1968), em Puebla (1979) e no Brasil, é recomendando nos documentos da CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

A primeira parte, o VER, tem como objetivo olhar a realidade pastoral da Igreja hoje, sobretudo sobre o que se apresenta como desafio à sua ação evangelizadora e libertadora. A segunda parte com o JULGAR, busca compreender a importância do Concílio Vaticano II para uma mudança de “mentalidade pastoral” da Igreja, observando como o caráter dialógico e dialogal desse evento pode apontar para uma nova visão de Igreja Povo de Deus. A terceira trata do AGIR e objetiva apontar caminhos de libertação e valorização das pessoas na vida da comunidade eclesial e da sociedade. Essa sistematização aponta para a proposta de uma vivência da unidade na pluralidade na vida da Igreja e do mundo, caminho fecundo e favorável à construção do Reino de Deus.

### **I. A PASTORAL DA IGREJA NA ATUALIDADE**

#### **1.1. A PÓS-MODERNIDADE E UMA “PASTORAL LÍQUIDA”**

A Igreja, enquanto instituição divina e humana, é também fator de interferências sócio-políticas e culturais, ou seja, está sujeita às mudanças históricas. Desse modo, a sua ação pastoral não deixa de ser atividade de homens e mulheres de cada tempo, portanto sujeita às contingências de qualquer ação. Dessa forma, não é possível desenvolver um trabalho pastoral e nem tampouco refletir sobre a sua prática sem ter como campo primeiro a realidade histórica.

A história está sujeita a fatos novos e imprevistos, pois é construída pelas ações humanas. Enquanto construção humana, embora comporte

continuidades, ela não é estática, determinista ou cíclica, mas constitui-se como processo, realidade dinâmica criada, recriada, ou interrompida pelo agir humano. Nesse sentido, essa nova época deve ser pensada com critérios específicos. O sociólogo polonês Zygmunt Bauman (1925-2016), caracterizou a pós-modernidade como uma época líquida, pois para ele, o mal-estar da pós-modernidade está no fato de que os tempos são líquidos, a vida é líquida, o amor é líquido e todas as relações humanas são líquidas. Portanto, os conteúdos tomam formas diversas, de acordo com espaço onde estão inseridos, gerando uma vida insegura e confusa, o que afeta as relações familiares, sociais, políticas, culturais e religiosas.

Com isso, convém lembrar o que afirma o Documento da Conferência do CELAM em Aparecida: “Vivemos uma mudança de época, e seu nível mais profundo é o cultural. Dissolve-se a concepção integral do ser humano, sua relação com o mundo e com Deus” (D. Ap. 44). E essa mudança de época, justamente por interferir na relação entre o ser humano e Deus, deve ser objeto de reflexão por parte da Teologia. Tal mudança de época é marcada pelo individualismo, pelo centrar-se no instante, pelo descaso com a vida humana, pelo consumismo, pelo esteticismo exagerado, pelo fim dos grandes conceitos, por uma razão sensível e por uma nova cultura midiática, propiciada pelas redes sociais na internet.

BAUMANN mostra também a crescente perda de solidez de antigas instituições, tradições e convicções, o que implica pensar no âmbito eclesial e eclesiológico católico. Isso demonstra que a pós-modernidade impactou também no modelo frágil e midiático religioso, ao trazer para interior da vida das comunidades eclesiais, as marcas da liquidez deste tempo. E na *praxis* dessas comunidades, se nota o resultado do que estudiosos estão denominando de “pastoral líquida”, fruto de um esvaziamento dos horizontes utópicos de luta e de compromisso com a construção do Reino de Deus no hoje da história.

## **1.2. A CRISE DO COMPROMISSO COMUNITÁRIO: UMA PNEUMATOLOGIA DESENCARNADA**

Sabe-se que individualismo e cristianismo não se coadunam, pois a fé cristã é impreterivelmente comunitária: *Todos os que tinham abraçado a fé*

*reuniam-se e punham tudo em comum: vendiam duas propriedades e bens, e dividiam-nos entre todos, segundo as necessidades de cada um (AT 2, 44-45).* Deus mesmo é comunidade: é Trindade. Leonardo Boff evidencia bem esta realidade:

Sob o nome Deus a fé cristã vê o Pai, o Filho e o Espírito Santo em eterna correlação, interpenetração e amor, de tal sorte que são um só Deus uno. A unidade significa a comunhão das Pessoas divinas. Por isso, no princípio não está a solidão do Uno, mas a comunhão das três divinas Pessoas (BOFF, 1986, p. 21).

Em divergência a esse ensinamento cristão, a pastoral hoje parece caminhar para a tentativa de uma vivência de fé individualizada. E isto é marca da “pastoral líquida” da pós-modernidade, marcadamente individualista e fruto de uma ‘pneumatologia individualista’ desencarnada da história.

Esse individualismo acontece também graças a uma vivência espiritual pós-moderna de cunho “espiritualista” e individual. Os assim chamados “Movimentos do Espírito” são, em grande medida, responsáveis por isto, bem como frutos desta cultura líquida. E, diante deles, existe um pluralismo de experiências religiosas que chama a atenção: os Pentecostais, os Neopentecostais e aqueles presentes no interior das pastorais da Igreja Católica por meio do movimento da Renovação Carismática Católica, que para alguns podem ser denominados como segmentos de um “pentecostalismo católico”. Em geral, esses movimentos chamados como ‘do Espírito’ buscam motivar um reavivamento do Espírito Santo na vida das Igrejas. Mas, nessa tentativa, eles mostram de uma forma muito próxima, as características da pós-modernidade que rompe com certa tradição eclesial. Afirma Benedetti:

Não é raro ver freqüentadores de grupos de oração deixar de lado a prática dominical em favor das reuniões carismáticas. O que está em jogo não é a lei canônica. É a identificação grupal, fundada num sentimento individual e num laço emocional mais do que num sentido de mundo e de história. Mais: o próprio texto bíblico se torna um receituário de caráter mágico. Aberto ao acaso apresenta-se como a resposta de Deus ao problema vivido. Uma recomposição que sucede e se opõe explicitamente àquela efetuada nos anos da contestação. A uma decomposição do cristianismo, via contestação política, corresponde uma recomposição pós-moderna de cunho emocional (BENEDETTI apud CARRANZA, 2009, p. 28).

Torna-se importante lembrar que o Espírito Santo não é propriedade pessoal, não pode ser instrumentalizado e nem dominado por pessoas ou por grupos e movimentos religiosos. Um olhar para as Escrituras mostra que no Antigo Testamento, o Espírito é a manifestação de Deus que dá a vida e conduz o seu povo e que no “O Novo Testamento, o Cristianismo, na verdade, está centrado na experiência do Espírito Santo” (BINGHEMER; FELLER, 2002, p. 97). Deste modo, o Espírito de Deus gera um sentido coletivo de vida, levando o ser humano a uma praxis de compromisso comunitário. Assim, faz-se necessária uma análise crítica, que reflita essa pneumatologia desencarnada da realidade da vida de homens e mulheres de hoje, pois enquanto houver espaço para uma pastoral voltada aos momentos de espetáculos, de sentimentalismos e de vivência apenas intimista da fé, não haverá espaço para o comprometimento com a vida humana na sua integridade. Para os cristãos católicos, como aponta o Concílio Vaticano II, Igreja “Povo de Deus”, viver em comum não é opção, é exigência e dever.

## **II. O CONCÍLIO VATICANO II E A IGREJA “POVO DE DEUS”: a eclesialidade de uma Igreja toda ministerial**

Indubitavelmente, para se falar em ministérios é pressuposto falar em ação pastoral da Igreja. Toda ação pastoral tem suas bases nos ministérios e estes pressupõem uma *práxis*. A renovação da ação pastoral na Igreja, proposta pelo Concílio Vaticano II, foi de suma importância para se pensar em Igreja Povo de Deus, pois mostrou que ela é sacramento universal de salvação. A eclesiologia de comunhão do Vaticano II acentua o caráter missionário da Igreja que se destina a todo o gênero humano. Todas as pessoas possuem um lugar, por direito, na Igreja. Nesse sentido, a ministerialidade da vida da Igreja tem sua fonte nos carismas e os ministérios existem em função da Igreja e a serviço da sua missão. Os ministérios são serviços exercidos no conjunto do Povo de Deus em missão no mundo.

A Conferência dos Bispos do Brasil em sua 37<sup>a</sup> Assembléia Geral, em 1999, aprovou e promulgou o Documento: *Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas*. Esse Documento, o no. 62 da CNBB, fala da importância e do

lugar de todas as pessoas na vida da Igreja e retoma a categoria Povo de Deus da *Lumen Gentium*, ao afirmar que: “A noção de Povo de Deus, com efeito, exprime a profunda unidade, a comum dignidade e a fundamental habilitação de todos os membros da Igreja à participação na vida da Igreja e à corresponsabilidade na missão” (CNBB, 2004, n. 70).

Todo o Povo de Deus, ministros ordenados e não ordenados, participam da função profética de Jesus Cristo, participam do seu sacerdócio, sendo um povo sacerdotal e de função real. Nesse sentido, clérigos e leigos (as) devem ter a mesma importância, pois contribuem da mesma instituição. Esse importante enfoque, está sendo reiterado no recente Documento no. 105 da CNBB: “*Cristãos leigos e leigas, na Igreja e na Sociedade - “Sal da Terra e Luz do Mundo”* (Mt 5,13-14). Nele o laicato como um todo é um “verdadeiro sujeito eclesial” (DAP, n. 497a).

### III. **UMA IGREJA POBRE E EM CONSTANTE SAÍDA: A esperança renovada pelo Papa Francisco.**

Hoje em dia, parece impossível falar sobre pastoral e não se atentar às palavras e aos gestos do Papa Francisco, o bispo de Roma. Ele está mostrando que a Igreja enquanto instituição humana pode estar doente. Em um discurso histórico e questionador feito à Cúria romana, no Natal de 2014, Francisco disse que a Cúria, como todo corpo, está exposta ao mau funcionamento, a enfermidades. Tal fala pegou os membros da alta hierarquia da Igreja de surpresa, causando desconfortos. As doenças da Cúria que o Papa elencou são quinze: *sentir-se imortal ou indispensável; “martalismo”: excesso de trabalho; mentalidade dura; excessiva planificação; má coordenação; alzheimer espiritual; rivalidade e vã glória; esquizofrenia existencial; mexericos; cortejar os chefes; indiferença perante os outros; cara fúnebre; acumular bens materiais; círculos fechados; o lucro mundano e o exibicionismo* (FRANCISCO, 2014).

O Pontífice também tem dado um significativo exemplo de alegria, característica demonstrada em sua primeira exortação apostólica, *Evangelii Gaudium* – A alegria do Evangelho (2013), que se inicia: “A alegria do Evangelho enche o coração e a vida inteira daqueles que se encontram com Jesus” (E.G. n.1). Ele cita a *Gaudium Spes* e o documento da CNBB - *Exigências evangélicas*



*e éticas de superação da miséria e da fome*, de 2002: “Desejamos assumir, a cada dia, as alegrias e esperanças, as angústias e tristezas do povo brasileiro, especialmente das populações das periferias urbanas e das zonas rurais – sem terra, sem teto, sem pão, sem saúde – lesadas em seus direitos” (E.G. n.191).

Desse modo, a ação pastoral da Igreja deve ser marcada pela libertação e promoção dos pobres. Diz o Papa Francisco: “Deriva da nossa fé em Cristo, que se fez pobre e sempre se aproximou dos pobres e marginalizados, a preocupação pelo desenvolvimento integral dos mais abandonados da sociedade” (E.G. n. 186). Deus mesmo é solícito com as necessidades de seu povo. Ele ouve o clamor dos pobres: *Eu bem vi a opressão do meu povo que está no Egito, e ouvi o seu clamor diante dos seus inspetores; conheço, na verdade, os seus sofrimentos. Desci a fim de os libertar* (Ex 3,7).

Por tudo isso, o Papa Francisco está atento ao acúmulo de riquezas por parte de membros do clero, bem como à “psicologia de príncipes” de bispos e cardeais. Francisco, ao fazer a opção pela simplicidade de vida, chama a atenção de toda a Igreja. O seu alerta é pertinente e atual: é preciso que a Igreja não se encerre em estruturas, normas, seguranças, obsessões e procedimentos que excluem as pessoas. Não se pode impedir a Graça de Deus que não tem limites, o Espírito, de fato, sopra onde quer. “Muitas vezes, agimos como controladores da graça, e não como facilitadores. A Igreja, porém, não é uma alfândega, mas a casa paterna, onde há lugar para todos com a sua vida fadigosa” (E.G. n. 47).

Assim, vê-se que não dá para falar em atividade pastoral na atualidade sem olhar para o exemplo e palavras do Papa. Quem analisa o que ele tem escrito e falado nestes primeiros anos de pontificado, percebe que a Igreja deve superar a sua ‘autorreferencialidade’ e postura defensiva e, com confiança no Espírito vivificador, precisa adotar, efetivamente, uma “cultura do encontro”, que se oponha à “cultura do descartável” da sociedade líquida. Francisco quer uma Igreja em atitude de “saída”, isto é, das ruas, das periferias, junto ao povo pobre.

## **CONCLUSÃO**

Diante disto, poderia se perguntar: mas o que tem haver a pastoral líquida e a pós-modernidade com o Concílio Vaticano II e a Igreja plural e de

saída proposta pelo Papa Francisco? não há respostas prontas e acabadas para o problema da pastoral líquida, os fundamentalismos e as intolerâncias existentes hoje, mas existem dois caminhos importantes para serem seguidos: o Concílio Vaticano II e o pontificado do Papa Francisco. O Concílio Vaticano II procurou resgatar o valor da pluralidade na vida eclesial. O Concílio mostra em seus documentos que a diversidade faz parte da Igreja e é uma riqueza a ser preservada. Pois, olhar para as diferentes formas de vida dos homens e mulheres como manifestação do Espírito de Deus ajuda a Igreja ser mais fiel à mensagem do Evangelho e a viver os valores do Reino de Deus aqui e agora. Mantendo-se na linha do Vaticano II, com seu caráter dialógico e dialogal, tem-se outro importante caminho a ser seguido hoje: os passos do Papa Francisco. Ele não ignora a realidade complexa em que a Igreja está inserida, mas não perde a esperança em exortar a saída de seu *ensimesmamento*, indo às periferias existenciais das pessoas.

O caminho a ser percorrido pela pastoral da Igreja hoje, para não compactuar com uma vivência da pastoral líquida e sem compromisso, é a proposta do Papa Francisco: uma Igreja pobre para os pobres, e em saída. Essa foi a prioridade do Concílio Vaticano II e deve ser a exigência para a Igreja Latino Americana e do Caribe.

## REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido: Sobre a fragilidade dos laços humanos.** Trad. Carlos Alberto Medeiros, - Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BENEDETTI, Luiz Roberto. Novos rumos do catolicismo. In: CARRANZA, B; CAMURÇA, M; MARIZ, C (organizadores). **Novas Comunidades Católicas – Em busca do espaço pós-moderno.** Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

BINGEMER, Maria Clara L.; FELLER, Vitor Galdino. **Deus Trindade: a vida no coração do mundo.** V. 6. Valência, ESP: Siquem, 2002. (Coleção livros básicos de teologia – teologia sistemática: Trindade e Graça 1).

BOFF, Leonardo. **A Trindade e a Sociedade.** Série: o Deus que liberta seu povo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

CELAM. **Documento de Aparecida** – texto conclusivo da V Conferência. São

Paulo: Edições CNBB, Paulus, Paulinas, 2007.

CNBB. **Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas**. 10ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004 (Documentos da CNBB n. 62).

CONCÍLIO VATICANO II. **Compêndio do Vaticano II: Constituições, Decretos, Declarações**. Petrópolis: Vozes, 2000.

FRANCISCO. **Homilia na santa missa na Igreja de Santa Ana no Vaticano (V domingo da quaresma)**. Roma, 17 de março de 2013a. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco\\_20130317\\_omelia-santa-anna.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130317_omelia-santa-anna.html)>. Acesso em: 12/03/16

FRANCISCO. **Discurso no encontro com cardeais e colaboradores da Cúria Romana para votos de Natal**. Roma, 22 de dezembro de 2014. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/december/documents/papa-francesco\\_20141222\\_curia-romana.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/december/documents/papa-francesco_20141222_curia-romana.html)>. Acesso em 01/0316

FRANCISCO. Exortação Apostólica **EVANGELII GAUDIUM – A ALEGRIA DO EVANGELHO** – Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Documentos do Magistério. Edições Loyola, São Paulo, 2013.

FRANCISCO, Papa. **O nome de Deus é misericórdia**. Trad. Catarina Mourão. São Paulo: Planeta do Brasil, 2016)

PAULO VI. Exortação Apostólica **EVANGELII NUNTIANDI – Sobre a evangelização no mundo contemporâneo**. 20ª ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

# A reforma católica: uma reforma *ad intra*.

André Phillippe Pereira<sup>1</sup>

## RESUMO

Essa pesquisa objetiva apresentar a Reforma Católica como um movimento dentro da Igreja e não somente como uma resposta ao movimento protestante. Para alcançar esse objetivo usamos a pesquisa bibliográfica em autores eclesiais e civis. O concílio de Trento é o centro da reforma Católica no século XVI, sendo um ponto de encontro de forças e tendências particulares e plurais na Igreja, mas, é também o início de uma série de decisões doutrinárias e reformas adotadas na igreja que se referem sobretudo ao sistema teológico, sua doutrina espiritual e a disciplina para os clérigos. Neste Concílio, a Igreja sob o peso do juízo de Deus encontra energia em si, para apresentar-se em condições salutaras e reconquistar o que havia perdido. É uma nova consciência dentro da Igreja fruto de uma epifania do Espírito Santo. Este Concílio foi o mais longo da história durando 18 anos com longas e numerosas interrupções próprias do seu contexto, sendo também um dos mais agitados e dramáticos da história da Igreja. No entanto, a reforma católica acontece aproximadamente em cerca de 30 anos, tendo iniciado muito antes de Trento, tanto em suas origens como nas suas realizações, dando à Igreja um rosto novo. Assim nos perguntamos: O Concílio de Trento é uma reforma “*ad intra ecclesia*” ou buscou apenas responder as questões apresentadas com o protestantismo?

**Palavras-Chave:** Reforma Católica. Trento. Ad intra.

## INTRODUÇÃO

Os reformadores almejavam uma Reforma para tornar a Igreja única de todos, ou seja, a Reforma Protestante queria ser apenas uma resposta para as imensas dificuldades da Igreja na época. Facilmente caímos no erro de considerar a Reforma como uma resposta aos abusos e maus Papas da época, porque Reforma não trata de um simples retorno a formas de vida anteriores, mas da adaptação e da inserção numa nova época com características novas.

<sup>1</sup> André Phillippe Pereira Mestre pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná e Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. E-mail: andre.pereira@catolicasc.org.br

A Reforma, no sentido lato, foi causada pela necessidade de dissolver a ordem medieval com os fundamentos que a sustentavam por ainda não ter se adaptado à nova época. Na ocasião, fazia-se necessária uma ruptura da unidade que englobava a vida política, espiritual e religiosa. As constantes tensões entre o Império e o Pontificado ainda não tinham sido resolvidos. Estando o Pontificado no centro, quis garantir a liberdade religiosa e independência do Império, vendo-se assim obrigado a enfraquecê-lo. Porém, ao se concentrar sobre o Império, desleixou sua própria missão.

Outros episódios do período entre anos 1250-1500 que contribuíram para a Reforma foram: a descoberta da imprensa, tornando-se um grande instrumento de comunicação social; novas técnicas de navegação; novas técnicas bélicas como exemplo a pólvora; grande aumento de instituições superiores, expandindo-se assim a alfabetização na Europa e na Ásia; o grande crescimento demográfico que veio acompanhado por crises (religiosa, climática, econômica, ambiental, higiênica, social, demográfica e política).

Constata-se que, diante de tantas transformações e descobertas, tudo começa a ser mais questionado. Com certeza, a Igreja sofreu os efeitos dessas mudanças, onde o humanismo afirma a autonomia criativa do indivíduo, não negando a revelação cristã, mas coloca em segundo plano os conceitos tradicionais de autoridade, dogma, teologia sistemática, revelação e tradição, priorizando a reflexão pessoal e crítica. Isso acarretou uma motivação às pesquisas das leis da natureza e da história, o que contribuiu para o avanço das ciências exatas e aplicadas.

## **1.1 A REFORMA CATÓLICA**

Apresentar um grande movimento religioso que ergueu a Igreja Católica na metade do século XVI e XVII como um ato de reação à reforma protestante é muito simples. Mas a realidade é outra, visto que a tentativa de reforma já acontecia no século XV em meio a sociedade cristã, conforme já relatado nos capítulos anteriores.

Nesse sentido, faz-se apropriado explicar que:

Houve ao mesmo tempo a “Reforma Católica”, eclosão de uma fonte que vinha sendo alimentada há muito tempo, e a “Contra-Reforma”, reação católica destinada a fechar as brechas feitas pelo protestantismo, ou seja, reconquistar as zonas sublevadas. O Concílio de Trento situa-se na encruzilhada dessas duas correntes. (PIERARD, 1986, p 183)

Lenzenweger (2006, p. 233) relata também que a palavra “Contra-Reforma”, aponta, desde Leopold von Ranke, a época da história da Europa a partir de 1555, que abarca tanto a renovação Católica, como a conduta política contra o protestantismo. Em 1946, Hubert Jedin propõe a substituição dos conceitos “Reforma e Contra-Reforma” por “Reforma Protestante e Reforma Católica” para melhor identificar as duas correntes.

Conforme Lenzenweger a Reforma Católica significa: “Todas as manifestações vitais da velha Igreja que, por volta do fim do século XVI, levaram a um notável revigoreamento, e sem as quais o sucesso de medidas políticas também não seria compreensível” (2006, p. 233).

A Reforma Católica enfrentou dois desafios: o distanciamento de um grande número de cristãos das fontes e da sustentação da religiosidade, e de outro lado os preconceitos, a ignorância e as superstições (PIERINI, 2006, p. 177).

Pierini (2006, p. 178) também registra que o movimento ganhou corpo após o martírio de Jerônimo Savonarola (1498) e da iniciativa dos genoveses. Uma corrente de leigas, leigos, sacerdotes, religiosos e religiosas, cardeais e bispos deram oxigênio ao movimento de reforma, por meio de obras de caridade.

A primeira etapa do movimento engloba a expressão “Contra-Reforma” com o domínio dos mediterrâneos, espanhóis e italianos, representados no Concílio de Trento, que assumem uma atitude radical, semelhante a dos luteranos.

A necessidade de definir determinados artigos de fé, no século XVI, era evidente, e foi o Papa Adriano VI<sup>2</sup> (1459-1523) quem deu início a isso. Ele nas-

<sup>2</sup> Papa Adriano VI: Papa número 218. Adriano Florensz, nascido 02/03/1459 em Utrecht, faleceu 14/09/1523. Sucessor de Leão X, tomou posse dia 09/01/1522. Seu pontificado durou pouco mais de um ano.

ceu na França, sendo o último Pontífice não Italiano antes de João Paulo II. A brevidade do seu pontificado não lhe permitiu aquela reforma *in capite et in membris*, ou seja, na cabeça e nos membros, conforme desejava. Para tanto, sugeriu que fosse numa cidade alemã a realização de um concílio ecumênico. Essa sugestão foi aceita de acordo com a Dieta de Worms, mas negada a aprovação da cláusula luterana que daria direito aos leigos participarem no concílio.

Após sua morte, foi eleito seu sucessor Júlio de Médicis, que utilizou o nome Clemente VII<sup>3</sup> (1523-1534). Ele não se encontrou igualmente nas condições de realizar grandes mudanças. Clemente VII foi um papa indiferente à Reforma Protestante e incapaz de impedir o seu avanço. Presenciou o saque de Roma (5 de maio de 1527), quando foi feito prisioneiro no castelo de Santo Ângelo, pelos Cavaleiros Imperiais. Com muita humilhação e ruínas amontoadas, o pontífice não desejava um concílio. Por isso, adiou sua convocação servindo-se da má vontade de Francisco I.

Somente sob o pontificado de Paulo III<sup>4</sup> (1468-1549), eleito Papa em 13 de outubro de 1534, a Reforma Católica começou a ganhar consistência. Logo após a eleição, o novo Pontífice nomeou alguns dentre os eclesiásticos mais propensos a tentar o acordo doutrinário com os protestantes. No dia 29 de maio de 1536, convocou um concílio ecumênico que deveria ocorrer em Mântua. Apesar da falta de coro, obrigou-se a adiar o concílio, *sine die* (21/05/1539) devido ao reinício da Guerra entre Francisco I e Carlos V. Ele fez uma segunda tentativa em 1542, também sem êxito. Com o tratado de *Crépy-en-Laonnois*<sup>5</sup>, entre o rei da França Francisco I e o Imperador Carlos V, Paulo III, conseguiu convocar para 15 de março de 1545, um concílio, em Trento, cidade do império localizada na encosta italiana dos Alpes.

A abertura oficial ocorreu em 13 de dezembro de 1545. Estiveram presentes aproximadamente trinta participantes, testemunhado por uns quarenta teólogos. Entretanto, nenhum protestante participou do evento. (PIERRARD,

---

3 Papa Clemente VII: Papa de número 219. Giulio de' Medici, nasceu 26/05/1478 em Fiorentino e faleceu em 25/09/1534. Seu pontificado durou 11 anos. tomou posse dia 26/11/1523 . Era primo do Papa Leão X.

4 Papa Paulo III: Papa de número 220. Alessandro Farnese, nasceu 29/02/1468 em Canino e faleceu 10/11/1549. Seu pontificado iniciou 03/11/1534. Papa que iniciou a contra-reforma , mas não concluiu.

5 Tratado de Crepy: Tratado assinado entre o Rei da França Francisco I e o rei da Espanha Carlos V na data de 18/09/1544. Carlos V supostamente renúncia aos territórios italianos reclamados pelos reis da França desde Charles VIII.

1986, p. 185)

Na abertura, conforme Suffert, não havia nada previsto: “nem ordem do dia, nem programa real” (2001, p. 292). Os participantes foram induzidos a atarem-se às regras estritas pelos legados até 1549. O Concílio começou pela Reforma da Igreja, deixando para depois os problemas da doutrina. Essa opção foi imposta por Carlos V, que tinha por objetivo restabelecer a unidade dos cristãos e a disciplina da Igreja. Habilmente, os padres conciliares trabalharam os dois temas simultaneamente.

## **1.2 O CONCÍLIO DE TRENTO (1545-1563)**

O Concílio de Trento pode ser visto como uma coroação a um conjunto de ações reformistas. Concomitantemente é uma expressão de fortalecimento interno da Igreja Católica e de sua autoestima reconquistada.

O Papa Paulo III, primeiramente, requisitou um grupo de renovados colaboradores com o intuito de fortalecer a posição romana. Teve seu objetivo alcançado com a presença no Sacro Colégio de homens como: Gian Pietro Carafa, Gaspar Contarini, Reginaldo Pole, Jacó Sadoletto, Marcelo Cervini, Gregório Cortese, João Morone. Essa convocação representou sua vontade de reforma.

Reunidos, o Papa solicitou que elaborassem um programa para o Concílio. A comissão apresentou o relatório em 1537, intitulado *Consilium de Emendanda Ecclesia*. Esse documento censurava os males que inquietaram a Igreja, conforme se pode constatar no excerto a seguir:

Má escolha de bispos, ordenações exageradas de padres mal preparados, acúmulo de benefícios e abusos da cúria nesse ponto, decadência das ordens religiosas, enfraquecimento da pregação, deslizamento dos colégios para a “impiedade” (a esse propósito condena-se o uso dos Colóquios de Erasmo nas escolas) etc. (ALBERIGO, 2005, p. 328).

Esse texto, assim que difundido na imprensa, proporcionou uma grande



alegria entre os protestantes. Esse era perigoso, pois dava esperança de que Roma se esforçaria na via das reformas.

Após Trento ter sido definida como a cidade do Concílio, em 1542, outro desafio era instalar a paz entre todos os príncipes cristãos. Por dez longos anos, Paulo III, empenhou-se, enviando missões diplomáticas na tentativa de reconciliação. Finalmente, em 13 de dezembro de 1545, aconteceu a abertura solene do Concílio.

Conforme Alberigo (2005, p. 331), em 1545, a Igreja Católica estava mais estruturada para enfrentar um concílio, que dez anos antes. A partir de 1538 diálogos contínuos, entre teólogos protestantes e católicos foram instaurados. Assim, em 1541 ocorreu o auge do colóquio de Ratisbona<sup>6</sup>. Foi neste colóquio, que se colocaram frente a frente, Bucer e Melancton, do lado protestante, e Contarini e Gropper, do lado Católico. Eram homens com sinceros desejos de chegarem a um acordo. Em parte chegaram a um acordo sobre a justificação, e teriam progredido, tornando-se diferente o projeto do Concílio. Mas a realidade era outra, Lutero e Roma já haviam tomado sua decisão pela divisão.

O concílio de Trento estendeu-se em muitas direções, mas, de maneira simplificada, podemos resumir em quatro capítulos: “a revelação, ao pecado original, à justificação e aos sacramentos” (SUFFERT, 2001, p. 294).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

São duas as obras do Concílio de Trento: a obra disciplinar e a obra doutrinária. A obra doutrinária é a resposta às teses contestadas pelos luteranos. O Concílio estava preocupado em esclarecer a autoridade do texto bíblico. Estabelece o conteúdo e enumera todos os livros canônicos. Declara a Bíblia, chamada de Vulgata autêntica, e proíbe que a Sagrada Escritura seja editada, em qualquer língua, sem antes passar pelas autoridades eclesiásticas. Com essa proibição, ela controla abusos, com relação ao manuseio da Bíblia.

Com relação à tradução da Sagrada Escritura em língua popular, o Concílio Colóquio de Ratisbona ou Regensburg: Conferência realizada na cidade de Regensburg, em 1541. Tinha como objetivo restaurar a antiga Unidade do Sacro Império Romano, através de uma discussão teológica.

cílio não votou, nem contra, nem a favor. Para Alberigo (2005, p. 341), após a confirmação da autoridade da Bíblia, “o Concílio se recusou a admitir que todo o conteúdo da fé esteja só na Escritura. Esta deve ser completada com ‘as tradições não escritas’”.

Sobre o pecado original ficou definido que: “não é apenas a imitação do pecado de Adão, mas sua consequência hereditária” (ALBERIGO, 2005, p. 342).

Após a sessão VII, o assunto foram os sacramentos. Primeiramente, o Concílio manteve os sete sacramentos, indo contra os protestantes que reconheciam apenas dois, o Batismo e a Eucaristia, pois, para eles, estes são eficientes por si mesmos (*ex opere operato*). A partir dessas constatações podemos afirmar que a Reforma católica foi uma ação interna da Igreja preocupada em reformar-se e não um movimento contrário ao movimento Protestante que iniciara no mesmo século pouco tempo antes.

## REFERÊNCIAS

- ALBERIGO, Giuseppe. **História dos Concílios Ecumênicos**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- CÂMARA, Jaime de Barros. **Apontamentos de História Eclesiástica**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1957.
- CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja**. São Paulo: Paulus, 1997.
- DREHER, Martin N. **História do Povo Luterano**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- LENZENWEGER, Josef. **História da Igreja Católica**. São Paulo: Loyola, 2006.
- MONTEIRO, Rodrigo Bentes. **As Reformas Religiosas na Europa Moderna**. São Paulo:
- PIERINI, Franco. **A idade média: Curso de História da Igreja II**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2006.
- ROPS, Daniel. **A Igreja da Renascença e da Reforma I**. São Paulo: Quadrante, 1996.

SUFFERT, Georges. **Tu és Pedro**: A história dos primeiros 20 séculos da Igreja fundada por Jesus Cristo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001

# A teoria do agendamento: religião e mídia

*Cicero Bezerra<sup>1</sup>*

## RESUMO

Essa teoria tem seu ponto de partida na influencia social da parte dos meios de comunicação e também analisar alguns fatores que oprimem as pessoas fazendo-as sentirem-se isoladas caso discordem da opinião pública que está dominando e se impondo na sociedade através dos veículos de comunicação. O silêncio das opiniões minoritárias, ou colocadas como minorias, tende a se tornar cada vez mais isolador na medida em que a opinião geral toma força através da mídia. A partir da teoria do agendamento se desenvolve a tese de que o jornalismo é o distribuidor de saberes<sup>2</sup>: Em decorrência da ação dos jornais e da televisão e dos outros meios de informação, o público sabe ou ignora, presta atenção ou descobre, realça ou negligencia elementos específicos dos cenários públicos que refletem no seu modo de vida. As pessoas têm a tendência para incluir ou excluir dos seus conhecimentos aquilo que a mídia inclui ou exclui do seu conteúdo. Além disso, o público tende a absorver aquilo que esse conteúdo inclui como importante ou que reflita a ênfase atribuída pelos meios de comunicação aos problemas enfrentados pelas pessoas. Cabe a teologia apontar os caminhos a serem seguidos, de forma ética e normativa, como diz o Apóstolo Paulo: Não vos conformeis com esse século mas transformai-vos pela renovação da vossa mente... ( Rom 12,2)

**Palavras chaves:** Agendamento, Religião, Sociedade, Mídia, Tecnologia

## INTRODUÇÃO

A igreja está na sociedade e a sociedade está na igreja, apesar desse discurso não ser bem assimilado no ambiente interno da igreja. Em tese a igreja deveria influenciar o mundo e o mundo não deveria estar influenciando a igreja. Esse artigo visa analisar e refletir sobre as influencias midiáticas e o seu impacto no ambiente religioso. Alguém disse que a mídia estabelece os assuntos para pensarmos, a maneira como devemos pensar e como nossos pensamentos devem se tornar realidade. O sistema está pau-

---

1 Dr. Cicero Bezerra, Uninter, Paraná

2 DE FLEUR, Melvin L. **Teorias de Comunicação de Massa**. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.

tando os acontecimentos sociais<sup>3</sup>. Outra máxima de nossos dias: “Se não está na mídia, não aconteceu”.

## **1.A FORMAÇÃO DO CONCEITO DE MÍDIA**

De acordo com Oxford English Dictionary foi somente na década de 1920 que as pessoas começaram a falar de mídia. Uma geração depois nos anos de 1950, passaram a mencionar uma “revolução na comunicação”. O interesse pelos meios de comunicação porem é muito mais antigo. A retórica – arte de se comunicar oralmente e por escrito – era utilizada na Grécia e na Roma antiga. Essa temática foi estudada na Idade Média e com maior entusiasmo no Renascimento.

Na primeira metade do século XX, especialmente pela eclosão de duas guerras mundiais, surgiu o interesse acadêmico pelo estudo da propaganda. Na Alemanha Walter Benjamin ( 1892-1940) publicou um importante ensaio intitulado “ A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica”. Enquanto os membros da chamada Escola de Frankfurt fundada por Theodor Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer (1895-1973) desenvolveram uma teoria crítica que chamaram de “indústria cultural” antes de serem obrigados a deixar o país após a chegada de Hitler ao poder e se reagruparem nos Estados Unidos da América.

## **2.A COMUNICAÇÃO E A RELIGIÃO**

Na Idade Média, o altar, mais do que o púlpito, ocupava o centro das igrejas cristãs. No entanto o sermão dos padres já era obrigação aceita, e os frades pregavam nas ruas e praças das cidades, assim como nas igrejas. Havia distinções entre os “sermões dominicais” para os domingos e os “sermões festivi” para os vários dias de festa, sendo que o estilo da pregação (simples

---

<sup>3</sup> Michel Foucault denominou de micro poderes. De acordo com Foucault (1979), a dominação não se exerce apenas por meio de leis, mas por meio de normas criadas pelas disciplinas, ciências humanas e outras instâncias de saber e poder. Na teoria de Michel Foucault, o poder opera nas extremidades mais baixas do corpo social, nas práticas sociais cotidianas. Dessa forma, o poder não estaria presente apenas no mundo sistêmico, mas também no mundo da vida. Foucault insurge contra a ideia de que o Estado seria o órgão central e único de poder ou de que a inegável rede de poderes das sociedades modernas seria uma extensão dos efeitos do Estado. <http://portalintercom.org.br/anais/nacional2015/resumos/R10-2971-1.pdf> 30 7 2017

ou rebuscado, sério ou divertido, contido ou histriônico) era conscientemente adaptado às platéias urbana ou rural, clerical ou leiga. Em suma, as possibilidades do meio oral eram conscientemente exploradas pelos mestres do que era conhecido no século XVI como a “retórica eclesiástica”. Não admira que o sociólogo Zygmunt Bauman tenha descrito os púlpitos da Igreja Católica como um “meio de comunicação de massa”.

Após a Reforma, o sermão dos domingos se tornou parte cada vez mais importante da instrução religiosa, tanto para protestantes quanto para católicos. Embora Martinho Lutero (1483-1546) saudasse a nova técnica de impressão como “a maior graça de Deus”, ele ainda considerava a igreja “uma casa da boca, e não da pena”. Alguns pregadores reuniam multidões, como o poeta John Donne (c.1572-1631), que foi o decano da catedral de São Paulo em Londres.

O outro tipo de comunicação oral era a acadêmica. O ensino nas universidades baseava-se em palestras, debates formais ou disputas (testando a habilidade lógica dos estudantes) e discursos formais ou declarações (testando seus poderes de retórica). A arte da fala (e do gesto) era considerada pelos retóricos tão importante quanto a da escrita. Ao contrário, o ensaio escrito — como, por exemplo, o exame escrito — era praticamente desconhecido nos círculos acadêmicos da época. Nas escolas de gramática, dava-se grande ênfase à habilidade de falar latim, e os professores compunham diálogos e peças para que os estudantes praticassem a fala.

A utilização de livros impressos nesse período também revela a interação entre a fala e o texto impresso. Por exemplo, um dos mais famosos livros devocionais do século XVI era Exercícios espirituais (1548), escrito por Inácio de Loyola, o fundador da ordem dos jesuítas. Um guia para meditação e exame de consciência publicado em latim, a obra não foi escrita para ser lida pelos leigos católicos. Era um manual de instrução para um padre ou orientador espiritual, que passaria o texto para a comunidade sob a forma oral.

### **3.AS BASES DA TEORIA DO AGENDAMENTO**

A premissa básica da teoria do agendamento na sua forma moderna foi formulada originalmente por Bernard Cohen, em 1963: Na maior parte do tempo, a mídia e a comunicação pode não ter êxito em dizer aos leitores “como” pensar, mas é espantosamente exitosa em dizer aos leitores “sobre” o que pensar.

Essa teoria no original em inglês é uma teoria de comunicação, formulada por Maxwell McCombs e Donald Shaw, na década de 1970. De acordo com essa tese, a mídia determina a pauta para que a edição destaque determinados temas ou ofusque outros de seu interesse. A ideia básica vem de Walter Lippmann, um jornalista dos Estados Unidos, que em 1922, propôs a tese de que as pessoas não respondiam diretamente aos fatos do mundo real, mas que vivem num pseudo-ambiente, seguindo o pensamento principal de Bernard Cohen.<sup>4</sup>

Ao desenvolverem estudos sobre como os veículos de comunicação cobriam campanhas políticas eleitorais, Shaw e McCombs constataram que o principal efeito da imprensa é pautar os assuntos relacionados à esfera pública, dizendo às pessoas não o que pensar, mas em quem pensar. Eles se referem ao agendamento como uma função da mídia e não como uma teoria.

A teoria do agendamento ocorre porque a imprensa tem uma função seletiva ao noticiar os fatos. Os profissionais de notícia atuam como “porteiros” da informação, deixando passar algumas e barrando outras, na medida em que escolhem noticiar ou ignorar. O que o público sabe e como se importa em dado momento é um produto da mídia e dos veículos de comunicação. A mensagem é trabalhada respondendo aos interesses diversos.

A teoria do agendamento se divide de algumas formas: 1) Agenda midiática, questões discutidas na mídia; 2) Agenda pública ou da sociedade civil, questões discutidas por pessoas relevantes para o público; 3) Agenda de políticas públicas, questões que os gestores públicos consideram importantes. A questão que se debate é o nível de influência de uma agenda entre a outra. Um assunto que é veiculado, mesmo não sendo de grande repercussão, acaba colocando em esquecimento outros assuntos, ainda que estes sejam de grande importância para a sociedade.

---

<sup>4</sup> COHEN, I. Bernard, WESTFALL, Richard S.(orgs.). **Newton: textos, antecedentes, comentários**. Rio de Janeiro: Contraponto. p. 524.

#### 4.0 CONCEITO DE AGENDA

O termo “agenda” significa pauta de fixação, uma forma de direcionar a atenção dos leitores e telespectadores de uma reportagem ou notícia, ou seja, em outras palavras, a mídia aponta quais temas serão considerados de interesse coletivo. Segundo Wallter Lippmann<sup>5</sup>, o conhecimento que as pessoas têm do mundo exterior é formado pela seleção midiática de símbolos presentes no mundo real, criando uma relação entre a agenda midiática e a agenda pública.

A “agenda” segue certos fatores condicionados à mensagem e à recepção, levando em conta a necessidade de orientação para o público sobre determinados assuntos. A respeito da mensagem, a análise mais importante está nas chamadas políticas, pois a mídia interfere na formação da opinião pública a respeito da luta pelo poder. Nesse caso, são usadas a dramatização dos acontecimentos noticiados, a personalização do conteúdo das matérias e a apropriação da dinâmica dos acontecimentos para acelerar a compreensão da mensagem. Para se entender: a mídia deseja que a mensagem tenha o entendimento que se pretende ao interesse da notícia.

Na televisão, a “agenda” é utilizada em notícias de interesse geral com forma de influenciar a agenda pública, por meio de uma cobertura intensa, num curto espaço de tempo. Surge outra teoria: a espiral do silêncio, que foi criada por Noelle-Neuman em 1972.<sup>6</sup>

As pessoas têm a tendência para incluir ou excluir dos seus conhecimentos aquilo que a mídia inclui ou exclui do seu conteúdo. Além disso, o público tende a absorver aquilo que esse conteúdo inclui como importante ou que reflita a ênfase atribuída pelos meios de comunicação aos problemas enfrentados pelas pessoas.

A teoria do agendamento defende a ideia de que os consumidores de notícias tendem a considerar como fatos mais importantes os veiculados pela imprensa, sugerindo que os meios de comunicação agendam nossas conversas.<sup>7</sup> A influência da mídia nas conversas dos cidadãos é resultado da

5 LIPPMANN, Walter. **Public Opinion**. Nova York: MacMillan, 1922.

6 NEUMAN, Elisabeth, **La Espiral del Silencio**. Opinión Publica: nuestra peil social. Barcelona: Paidós, 1995.

7 TARDE, Gabriel. **A Opinião e as Massas**, São Paulo: Martins Fontes, 1992.



dinâmica organizacional das empresas de comunicação, que comunicam sua cultura própria, critérios de notícias, próprio e filosofia e ideologias do grupo que está noticiando o fato. No Rio de Janeiro, por exemplo, o assunto a respeito da violência tem espaço diário nos jornais. A ação da mídia no conjunto de conhecimentos sobre a realidade social forma a cultura e atua sobre ela.

Para Noelle Neumam, essa ação tem três características básicas. 1) Acumulação: é a capacidade da mídia para criar e manter relevância de um tema; 2) Consonância: as semelhanças nos processos produtivos de informação tendem a ser mais massivos e significativos do que as diferenças; 3) Onipresença: o fato de a mídia estar em todos os lugares com o consentimento público, que cede para sua influência.

Se a igreja se omitir, o cidadão fica à deriva, não tem em quem confiar, sem ter onde buscar uma palavra de orientação e esperança para sua vida aqui e agora, e também a respeito da vida eterna. A agenda da igreja deve ser pautada pela Bíblia Sagrada, os temas éticos, religiosos, filosóficos da sociedade devem ser pautados a partir da palavra de Deus, essa é a tarefa principal da igreja, anunciar para todos que é chegado o reino de Deus.

## **CONCLUSÃO E APONTAMENTOS TEOLÓGICOS**

- 1) As questões relacionadas a teoria do agendamento apontam para respectivos setores da sociedade que tendem a se impor sobre as pessoas seus valores e postulados, dizendo para elas sobre o que pensar e como pensar. (Não vos conformeis com esse século, mas transformai-vos pela renovação da vossa mente, Rom 12,2)
- 2) Cabe a teologia apontar os caminhos para serem seguidos, nos princípios de Deus se leva em conta a liberdade do ser humano e sua capacidade de escolhas, não precisa de alguém ou algum setor escolher e dizer o que o cidadão deve fazer. ( João 8,32) Conhecereis a verdade e a verdade vos libertará.
- 3) A religião institucionalizada tem sido manipulada por uma mídia controvertida, que visa se impor e determinar um conjunto de valores que geralmente não se adequam aos princípios cristãos.
- 4) Não se pode anular a tecnologia e o avanço dos meios de comunicação,

mas por sua vez a teologia tem a tarefa de dizer para as pessoas o que é o certo e o que é errado. *(Toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito e perfeitamente habilitado para toda boa obra.” 2 Timóteo 3:16-17)*

- 5) Essa nova geração que nasce olhando para uma tela e com um teclado na mão percebe o mundo de forma diferente daquelas que nasceram num ambiente analógico, os seres virtuais tem um outro tipo de sensibilidade, as formas de perceberem as coisas são diferentes e sua escala de valores se forma de maneira diferente.
- 6) Essa nova dinâmica de sociedade provoca reações das mais diversas a mistura de experiência reais e as virtuais promovidas pelo som, imagens e textos chegam ao ponto de reverter a vida do sujeito de forma inexplicável.
- 7) Em algumas situações parece que a igreja não percebeu a mudança psicossocial produzida sem seus fiéis, as vezes a igreja acha que é só disponibilizar uma determinada mensagem na mídia e será suficiente para atingir seus objetivos de comunicação, no final o maior resultado obtido pelas ações religiosas midiáticas é produzir fidelização as questões da religião e repercutir no seu cotidiano o conteúdo de suas mensagens.

## REFERÊNCIAS

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

ALI, T. **Em nome do choque das civilizações**. Le Monde Diplomatique Brasil, ano 2, n.21, out. 2001. Disponível em: . Acesso em: 20 jan. 2003.

AMARAL FILHO, M. J. T. do. **Privatização no Estado contemporâneo**. São Paulo: Ícone, 1996.

BARROS, C. **Manifesto**. Disponível em: < <http://www.h-debate.com/> >. Acesso em: 21 dez. 2007. BATISTA JR., P. N. **O círculo de giz da globalização**. Novos Estudos (São Paulo), n.49, 1979.

BÉDARIDA, F. **Tempo presente e presença na história**. In: FERREIRA, M. de M.; AMADO, J. (Org.) **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 1996. BOURDIEU, P. **El ofício de sociólogo**. México: Siglo Veinteuno, 1978. .

\_\_\_\_ **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1987. .

\_\_\_\_ **Razões práticas**. São Paulo: Papyrus, 1997a. Sobre a televisão. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1997b. .

\_\_\_\_ **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

BRAUDEL, F. **Escritos sobre a história**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BURKE, P.; BRIGGS, A. **Uma história social da mídia – de Gutenberg à internet**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

CASTELLS, M. **A sociedade em rede**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

CLEMONS, S. C. **Do triunfalismo ao desastre**. Le Monde Diplomatique Brasil, ano 2, n.21, out. 2001. Disponível em: Acesso em: 20 jan. 2003.

CONSTANTINO, R. **A liberdade individual e o capitalismo**. Mídia sem Máscara (São Paulo), fev. 2004. Disponível em: . Acesso em: 19 ago. 2005.

DANTAS, M. **A lógica do capital-informação**. Revista Comunicação e Política, n.VIII, 1996.

DIZARD JR., W. **A nova mídia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. DOSSE, F. História do estruturalismo. Campinas: Editora da Unicamp, 1994. 2v.

DREIFUSS, R. **O jogo da direita**. Petrópolis: Vozes, 1989.

# A virgem Maria mãe de Jesus na teologia dos reformadores e na liturgia anglicana

*Elton Luis Sbardella<sup>1</sup>*

## RESUMO

Este artigo apresenta a figura da Virgem Maria, a Mãe de Jesus a partir dos pontos fundamentais da cristologia e mariologia dos principais reformadores: Martinho Lutero, Felipe Melancton, Ulrico Zwinglio, João Ecolampadio, João Calvino, João Knox e mais a característica geral da cristologia da reforma radical; a permanência da devoção mariana no anglicanismo, mesmo após o rompimento institucional da igreja inglesa com a autoridade do Papa e, a presença da figura de Maria na liturgia anglicana. Objetiva, ainda, mostrar a importância da Mãe de Jesus nas bases reflexivas da Reforma Protestante no século XVI, demonstrando a atenção dos reformadores com as definições dogmáticas marianas dos primeiros concílios da Igreja. Com base em produções histórico-teológicas de autoria Protestante e Católica evidencia-se a particular importância de Maria para a reflexão teológica, a devoção e a liturgia, possibilitando compreender o zelo teológico dos reformadores para com a Mãe de Jesus, num claro esforço de valorizar adequadamente a pessoa de Maria.

**Palavras-chave:** Teologia. Reforma. Maria. Liturgia. Anglicanismo.

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa é parte de um artigo apresentado na conclusão da disciplina de Teologia Prática e Gênero, na Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR, onde se discutiu a temática: *Maria, Mulher e Igreja*.

A questão mariológica foi objeto de aprofundamento e debate nos primeiros séculos da história da Igreja - de modo particular - na Patrística. Tal debate continuou na Idade Média, onde é possível visualizar uma crescente atenção a figura de Maria, enfatizando as discussões cristológicas da declaração "Mãe de Deus" (*Theotókos*) do concílio de Éfeso (431).

---

<sup>1</sup> Mestre em Teologia pela PUCPR. Professor no Centro Universitário Internacional UNINTER. E-mail: [elltonsbardella@gmail.com](mailto:elltonsbardella@gmail.com)

O período medieval intensifica a presença devocional de Maria, como a Mãe de Jesus Deus/Homem e o modelo a ser seguido individual e coletivamente, ela é figura do que deveria ser a igreja, protótipo da relação Cristo-Igreja e, com isso, se tem o desenvolvimento da relação teológica-ecclesial - Cristo-Maria.

Na reflexão mariológica, Maria, de elemento da história da Igreja, passa a ser o protótipo da Igreja na forma como acolheu a encarnação e viveu como seguidora de Jesus, diante da cruz e para além dela e, junto aos apóstolos. A Igreja *Esposa de Cristo* acontece em Maria, ela pode interceder a Deus pela humanidade, é louvável e digna de ser imitada pelo seu sim a Deus e pelo seu seguimento a Cristo. Para o cristão é uma educadora da fé. Assim como esteve junto aos apóstolos em Pentecostes, Maria está junto com a Igreja, é o coração purificado da Igreja, ela é a primeira cristã, a primeira pessoa da Igreja.

Os problemas teológicos medievais relacionados a Maria estão no modo de conceber sua figura que em alguns momentos confunde o papel da criatura e do Criador, quando Maria passa a receber erroneamente e por falta de instrução ao clero e ao povo características divinas<sup>2</sup>, e quando não se situou corretamente Maria na relação Salvífica com Cristo (LEAHY, 2005). A seguir será apresentada a compreensão da figura de Maria no contexto da Reforma.

## 1 MARIOLOGIA DOS REFORMADORES

Para o Cristianismo, a Escritura é a fonte de consulta sobre Maria e atesta o reconhecimento a ela: “todas as gerações me chamarão bem-aventurada” (Lc 1, 48), presente em Lucas, Marcos, Mateus, João, Atos, Gálatas e Apocalipse.<sup>3</sup> A pauta mariológica no protestantismo histórico é o que as Sagradas Escrituras oferecem como elementos que se constituem sua base teológica. Por isso, Maria é fundamental na história da Salvação e no desenvolvimento da Igreja até os tempos atuais.

---

<sup>2</sup> Por causa do aumento gradual da atribuição a Maria de predicados divinos e cristológicos, ela foi isolada como um objeto de devoção. Os exageros e distorções que se manifestavam com relação à sua identidade criaram “um compreensível motivo de ofensa para os protestantes” e “se afastavam, evidentemente, também da tradição católica” (LEAHY, 2005, p. 37).

<sup>3</sup> Em Lucas temos as maiores referências a Maria: 90 versículos no Evangelho e Atos dos Apóstolos; a encontramos em Marcos (3,20-21. 31-35), Mateus (1-2. 12, 46-50. 13, 53-58), João (2,1-12 e na Crucificação), em Gálatas (4,4) e Apocalipse (12).

A Reforma Protestante é um dado histórico. A Europa no século XVI passava por uma reconfiguração político, social, econômica e religiosa. O Papa em Roma exercia forte influência sobre o destino dos reinos. A vivência da fé cristã passava por profundos questionamentos diante das transformações: as grandes navegações, a crise da cosmovisão medieval, a formação das nações europeias e a insatisfação com o declínio moral da igreja. Desde o século XIV Jan Huss (1369-1415) e John Wicliff (1328-1384) insistiam em uma reforma da Igreja. Neste contexto é que viveram os reformadores e refletiram teologicamente.

### 1.1 MARTINHO LUTERO (1483-1546)

Escreveu *Da Ceia de Cristo* (1528), um resumo da fé Cristã que influenciará a *Confissão de Augsburgo* (1530)<sup>4</sup> escrita por Felipe Melanchthon. Nesta produção Lutero defende o dogma da Trindade e trata da Cristologia, afirmando ser Jesus **Filho de Deus** e de **Maria**<sup>5</sup>: “E este homem, é verdadeiramente Deus, constituído como uma pessoa de Deus, e homem eternamente indivisível, assim que **Maria, a virgem santa, é uma mãe verdadeira e genuína** não somente do homem Cristo, como ensinam os nestorianos...” (KLEIN, 2012, p.99). Os nestorianos são os que adotam a visão de Nestório, bispo de Constantinopla sobre Maria.<sup>6</sup>

A principal produção de Lutero sobre Maria é o *Magnificat* (O Louvor de Maria), onde ele se refere a ela como **Mãe de Deus** sua maior honra, e o mais sublime que se pode dizer dela. Lutero se refere a “maus cristãos” os que se negam a chamá-la de Bem-aventurada. Confirma a Virgindade Perpétua de Maria. Sobre a Imaculada Conceição de Maria não foi claro, mas afirma que ela

<sup>4</sup> Conforme a *Confissão de Augsburgo*, o artigo XXI trata da invocação dos santos, eles podem ser honrados pela ação de Deus em suas vidas, pelo exemplo que deram e porque podemos imitá-los. Podem eles como os anjos dirigir-se a Deus por nós. Deste modo é que Maria entra nessa conceituação de invocação aos santos (Zc 1,12-14)

<sup>5</sup> Com referência a Lucas 1,35: “Então o anjo lhe esclareceu: O Espírito Santo virá sobre ti, e o poder do Altíssimo te cobrirá com a sua sombra. E por esse motivo, o ser que nascerá de ti será chamado Santo, Filho de Deus.”

<sup>6</sup> O bispo de Constantinopla, Nestório, ensinou que Maria não era a “Mãe de Deus” (*Theotókos*), afirmando que Maria não dera à luz o verdadeiro Deus. Antes, ela deu à luz o Jesus humano, cuja humanidade – embora unida ao Logos divino – devia ser entendida como separada e distinta da natureza divina” (KLEIN, 2012 p. 116).

pela ação do Espírito Santo, sem a participação masculina, é mãe de um filho natural. Concorda com a invocação de Maria e sua intercessão, pois Deus atenderá nosso pedido por amor a ela, quem atende é Deus, a ele é dirigida a prece. Lutero manteve as datas litúrgicas da Anunciação, Visitação e Purificação.

## 1.2 ULRICO ZWINGLIO (1484 – 1531)

A Mariologia proposta por Zwinglio é próxima a de Lutero. Na sua *Breve Instrução ou Ensino Cristão* (1523) afirma que o Salvador “nasceu da Santa e Pura Virgem Maria”, conforme o evangelho de Lucas 2,10s<sup>7</sup>. Maria para Zwinglio é a *Theotókos*, Genitora de Deus e manteve-se virgem. Em 1522 publicou a obra *Um sermão sobre a pura Virgem Maria, Mãe de Jesus Cristo*, destacando-a como exemplo verdadeiro de fé, pois ela **acreditou** na anunciação do anjo e entregou-se a Deus sem condições. **Para honrá-la o cristão deve seguir a Jesus e não abandonar a fé.** Zwinglio **conserva as datas litúrgicas marianas, mas descarta a invocação a Maria, no máximo ela digna de ser reconhecida e homenageada, com as palavras da Ave-Maria por exemplo, mas sem a segunda parte.**<sup>8</sup>

## 1.3 João Ecolampádio (1482-1531)

Reformador de Basiléia na Suíça, entre os anos de 1520 e 1521 um de seus escritos foi *De laudando Deo in Maria* (Louvando a Deus por Maria). Segundo Ecolampádio ela é a mais alta das criaturas, é possível **cultuar** Maria, mas todo louvor tem de ser destinado a Deus, se a mente segundo ele parar na figura dela, somos culpados de idolatria. A glorificação é somente a Deus.<sup>4</sup>

---

<sup>7</sup> “Todavia o anjo lhes revelou: Não temais; eis que vos trago boas notícias de grande alegria, e que são para todas as pessoas: Hoje, na cidade de Davi, vos nasceu o Salvador, que é o Messias, o Senhor! (Lucas 2, 10-11)

<sup>8</sup> Segundo Zwinglio a primeira parte da Ave-Maria não é uma oração, mas uma saudação de louvor. Testemunhas sobre Zwinglio dizem que ele ao considerar Maria a Mãe de Deus e sua virgindade perpétua, e a tamanha honra e habitação do Espírito Santo nela, afirmou que pelos anjos ela foi levada ao céu (KLEIN, 2012).

#### 1.4 João Calvino (1509 – 1564)

Reformador de Genebra, condenava os nestorianos e para ele **Jesus é Filho de Deus, nascido da virgem Maria, sua Mãe** (Lc 1,32 e 43) conforme o concílio de Éfeso (431). Calvino afirma que Jesus nasceu de Maria Virgem, e é Filho de Deus. A Maria, Calvino se refere muitas vezes como “Virgem Santíssima”, ela pode ser louvada desde que o louvor seja movido pela ação do Espírito Santo. Calvino aceitava o título *Mãe de Deus* a Maria, mas não o usou.

#### 1.5 João Knox (1514 -1572)

Iniciador do Presbiterianismo na Escócia. Ele na *Confissão Escocesa* (1560) declara Jesus **como verdadeiro Deus e verdadeiro Homem**, negando as heresias dos primeiros séculos e reconhecendo Maria como Mãe de Jesus. A *Confissão Belgica* (1562) refere-se à Maria como Bem-aventurada e, logo após essa afirmação, fala das duas naturezas de Cristo. A maioria dos Presbiterianos adota a *Confissão de Westminster* do século XVII que reconhece a cristologia dos concílios de Éfeso e de Calcedônia, sobre as duas naturezas de Cristo, e ele como filho de Maria é da substância dela.

#### 1.6 Reforma Radical ou Anabatismo

Representada entre outros em Menno Simons. Adotaram cristologias muito específicas, como afirmar que Jesus trouxe seu corpo do céu, era carne celestial. Ele não tinha nada da substância humana (de Maria), apenas a usou como canal (como a água passa por um tubo ou o sol atravessa o vidro). Jesus não era fruto da carne, não tinha o sangue de Adão.

#### 1.7 Anglicanismo (1534)



No Anglicanismo a devoção a Maria permanece no *Devocionário do Rei* (1545), com a Ave-Maria completa e a invocação aos Santos, eliminados em 1553 pelo arcebispo Cranmer. Em 1559 a igreja da Inglaterra adota os *Trinta e Nove Artigos*, como regra de fé e teologicamente tem Maria por *Bem-aventurada Virgem* da qual o Filho gerado do Pai desde a eternidade nasceu, assumindo a natureza humana. Durante o reinado de Elizabeth I e Tiago I a devoção a Maria era presente na igreja inglesa nas festas litúrgicas do Natal e Purificação da Virgem Maria. No século XIX o *Movimento de Oxford* resgatará o aspecto iconográfico de Maria.<sup>9</sup>

## 2.A BEM-AVENTURADA VIRGEM MARIA NA LITURGIA ANGLICANA

No Anglicanismo Maria de Nazaré está presente na reflexão teológica, na liturgia, hinoologia, arquitetura e iconografia, confirmando assim a importância dela para os Anglicanos. A compreensão sobre Maria é sempre em relação a Jesus, só há Mariologia com Cristologia.<sup>10</sup>

Na Igreja Anglicana o ponto de convergência teológico, o padrão de doutrina e culto é o **Livro de Oração Comum** (*Communion Prayer Book*), a primeira edição foi em 1549 sob o Rei Eduardo VI, onde estruturou-se uma liturgia em língua inglesa, com ênfase bíblica e dialogada, com elementos da teologia luterana (Oração Eucarística) e calvinista (Confissão, Penitência). Na edição de 1561-1562 O Livro destaca cinco datas litúrgicas marianas e, além disso, mantém a recitação do Magnificat nas orações da tarde, permaneceu a prática de dedicar igrejas a Maria (*Lady Chapels*).

No Anglicanismo Maria é parte da Comunhão dos Santos, que oram a Deus por meio de Jesus Cristo<sup>11</sup>, no seu nome e em comunhão com os irmãos

---

9 No tocante as afirmações de fé sobre Maria, os dogmas na Igreja de Roma, é consenso a Maternidade Divina e a Virgindade. A Assunção é amplamente considerada, com ressalvas a elevação corporal; o mais discutido é sobre a Imaculada Conceição (KLEIN, 2012, p.110-111).

10 A Reforma na Igreja da Inglaterra aconteceu primeiro por um ato político (Ato da Supremacia Régia em 1534), depois por uma Reforma eclesial-pastoral e, por fim, houve uma revisão teológica. No Anglicanismo a teologia tem influência Luterana e Calvinista. Nos séculos XVI e XVII houve intensa atuação dos Puritanos na igreja da Inglaterra, foram eles que rejeitaram por completo qualquer forma de culto a Virgem Maria.

11 Em nossa oração como cristãos, dirigimos nossos pedidos a Deus, nosso Pai Celeste em Jesus Cristo e por meio dele, na medida em que o Espírito Santo nos move e nos torna aptos. Toda invocação acontece na comunhão, que é o ser e o dom de Deus. Na vida de oração, invocamos o nome de Cristo em solidariedade

e irmãs em todo tempo e lugar. A Comunhão dos Santos é formada por aqueles que estão unidos a Cristo e são partes vivas do Corpo Místico; Ele, Jesus Cristo é o centro de nossa fé, Cabeça e alicerce da Igreja, pelo qual estamos unidos ao Pai e ao Espírito Santo. A união mística da igreja em Cristo, exige a solidariedade espiritual de uns pelos outros, a oração mútua inserida na oração de Cristo ao Pai (Hb 7,25). Na terra ou no céu a comunhão dos que creem em Cristo permanece (2 Cor 5,8; Mc 12,27); e a intercessão se dá por meio do Espírito Santo em Jesus Cristo, a oração é com os santos e não para eles, toda oração é dirigida ao Pai em nome de Jesus, por ele (Ap 5, 9-14; 7, 9-12; 8, 3-4). Deus tudo sabe e conhece, a oração de intercessão não é um informativo a Deus, mas abertura e fortalecimento para realizarmos sua vontade. Oramos juntos e em comunhão espiritual, na terra e no céu.

Maria está entre os santos e santas de Deus, com um destaque especial, conforme a própria Escritura (Mc 3,32; Lucas 2,48; João 19,25). Ela é cheia de graça/agraciada e Bem-Aventurada (Lucas 1, 28 e 48). O termo santo está ligado mais a figura do mártir cristão, daquele que deve ser imitado, pelas suas virtudes de entrega da vida por amor a Cristo, aquela figura dos primeiros séculos da igreja, cujo sim a Deus no batismo significava a entrega da própria vida.

Na edição brasileira do *Livro de Oração Comum* o calendário litúrgico traz três festas marianas: A **Anunciação da Bem-aventurada Virgem Maria**, no dia 25 de março. A **Visitação da Bem-aventurada Virgem Maria**, no dia 31 de maio e a **Bem-aventurada Virgem Maria** no dia 15 de agosto. Incluindo as datas cristológicas: *Santo nome de Jesus*, no dia 01 de janeiro. *A Apresentação do Senhor*, no dia 02 de fevereiro. *Natal*, no dia 25 de dezembro, que expressa o fundamento da Mariologia Anglicana: a relação encarnação do verbo e sua Mãe. Maria está também presente em diferentes trechos de Orações Eucarísticas do *Livro de Oração Comum* o que indica a importância da figura de Maria<sup>12</sup>, assim como na hinologia anglicana.<sup>13</sup>

---

com toda a Igreja nas preces dos irmãos de todo tempo e lugar. Como a ARCIC já expressou previamente: “a peregrinação de fé do fiel vive com o suporte mútuo de todo o povo de Deus. Em Cristo todos os fiéis, tanto vivo quanto mortos, estão unidos numa comunhão de oração” (ARCIC, 2000, p. 55).

12 *Ó Pai, de tal maneira amaste o mundo que, na plenitude dos tempos, enviaste teu único Filho para ser nosso Salvador. Feito carne pelo Espírito Santo, nasceu da Virgem Maria e viveu como um de nós, mas sem pecar* (IEAB, 1987, p.87). E concede que participemos da herança dos Santos, [com a Bem-aventurada Virgem Maria, os Patriarcas, Profetas, Apóstolos e Mártires (e com NN) ] e com todos os que tiveram o teu favor nos tempos passados (IEAB, 1987, p.89).

13 “ Ó Virgem Mãe do Redentor, Cheia de graça, em seu louvor Também cantas – aleluia! Lá nas alturas entre os anjos, na companhia dos arcanjos: Aleluia! Aleluia! Aleluia! Aleluia! Aleluia! ” (Hino 218 do Hinário Episcopal).

## CONCLUSÕES

A partir da pesquisa realizada com base em Moltmann e Klein conclui-se que o nascimento virginal de Jesus indica a misteriosa ação do Espírito Santo, doador e renovador da vida. A reflexão Mariológica é em Cristo e no Espírito Santo. Logo, refletir sobre a Mãe de Jesus é Cristologia e Pneumatologia. Maria é indicação para além dela, essa é sua função, ela é morada do Espírito, ela não é a única cooperadora, mas espaço para a cooperação do Espírito Santo para com o Messias, os que redimem o mundo (MOLTMANN, 1992).

Sob o aspecto da Teologia da Cruz, Lutero ao comentar o Magnificat enfatiza o lugar de Maria, onde se lê que Deus derruba os poderosos de seus tronos e eleva os humildes. Os reformadores são todos de acordo na condenação do nestorianismo, preservam o título de Mãe de Deus, e adotam as declarações dogmática sobre Maria do primeiro milênio. Todavia, a partir do Iluminismo há um distanciamento teológico com a Cristologia dos primeiros concílios, e um obscurecimento no trato com a figura de Maria. A partir do século XVIII, no protestantismo os elementos litúrgicos marianos perdem-se por duas causas: o uso extremo do método histórico-crítico e a ênfase puritana que censura e subcategoriza o feminino na teologia e na eclesialidade. Sob o prisma da Reforma Protestante no que se refere as considerações sobre Maria temos dupla consequência: revisão dos equívocos teológicos ou a negação da figura e da importância de Maria.

O diálogo Católico – Protestante para com os temas marianos firma-se na perspectiva da única mediação de Cristo e na compreensão de uma Igreja em realidade visível e invisível de comunhão (KLEIN, 2012).

## REFERÊNCIA

AQUINO, Jorge. **Maria na tradição anglicana**. Texto digitado (CEA centro de estudos anglicanos). Porto Alegre.2013.

BÍBLIA KING JAMES. Disponível em <http://bibliaportugues.com/kja/luke/1.htm> acesso 18/04/2017.

KLEIN, Carlos Jeremias. **Maria na Teologia e na História da Igreja**. São Paulo. Fonte Editorial, 2012.

LEAHY, Brendan. **O Princípio Mariano na Igreja**. Cidade Nova: São Paulo, 2005.

LIVRO DE ORAÇÃO COMUM. Forma abreviada e atualizada com Salmos Litúrgicos. Porto Alegre, Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (IEAB), 1987.

LUTERO, M. **O Louvor de Maria**. São Leopoldo/ Porto Alegre, Editora Sino-dal/Editora Concórdia, 1999.

MOLTMANN, Jürgen. **O Caminho de Jesus Cristo. Cristologia em dimensões messiânicas**. 2. ed., Editora Acadêmica Cristã: São Paulo, 1992.

NASCIMENTO, Rodson Ricardo Souza de. **Gratia et Spes: A Bem-aventurada Virgem Maria na Liturgia Anglicana**. digitado (CEA centro de estudos anglicanos). Porto Alegre.2013.

# O fazer teológico das mulheres na igreja católica

Clélia Peretti<sup>1</sup>  
Vera Fátima Dullius<sup>2</sup>

## RESUMO

A pesquisa teve como objetivo tecer um olhar crítico sobre a história da presença das mulheres no fazer teológico da Igreja Católica no Brasil a partir do Concílio Vaticano II. Aponta estudos de teólogas que buscam romper a visão dual do ser humano e assumem na teologia uma visão de pessoa em sua unicidade. Utiliza a fenomenologia para tecer a análise. Conclui reafirmando a necessidade da Igreja assumir a participação das mulheres em todas as instâncias da teologia por meio de uma atitude de respeito e acolhida a partir de ações concretas, como por exemplo: favorecer o acesso dos alunos de Teologia a outras fontes que incluam a produção das mulheres Teólogas; respeitar as religiões que foram fundadas por mulheres; ampliar espaços de formação para que os Teólogos (homens e mulheres) conheçam a história da teologia feminista; incentivar as Universidades a investir em pesquisas que envolvam mulheres na docência; incluir na grade curricular dos Cursos de Graduação e Pós-Graduação disciplinas sobre as teologias feministas, conforme sugestões apontadas pela teóloga Claudete Ribeiro. A relevância do estudo está em somar aos debates da Teologia Prática das Universidades e centros de formação sobre a efetividade das mudanças em prol da dignidade e equidade.

**Palavras-chave:** Igreja Católica. Teologia. Mulheres teólogas. Participação

## INTRODUÇÃO

A história de uma comunidade carrega em seu tecido social a produção da humanidade inteira. Nos séculos passados eram conservadas as especificidades culturais como forma de retroalimentação do *modus vivendi* do respectivo grupo social. Determinados padrões culturais de ocultamento das mulhe-

---

1 Doutora em Teologia pela Escola Superior de Teologia, de São Leopoldo-RS e PhD pelo Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche e Pontificia Università Lateranense - Roma. Email: cpkperetti@gmail.com

2 Doutoranda em Teologia na PUCPR, docente do ensino superior e coordenadora do Núcleo de Educação a Distância da FAE Centro Universitário, Curitiba. E-mail: vera.dullius@fae.edu

res são mantidos, apesar dos esforços e avanços já transcorridos.

A análise história da presença nas mulheres no fazer teológico na Igreja Católica e a sistematização de pesquisas é muito recente (VALÉRIO, 2014; ABRAHAM e FOLEY, 2013 entre outras); mas é fundamental perceber a atuação das mulheres na produção de conhecimento e nas práticas teológicas que acompanha toda a história do cristianismo.

O presente estudo propõe uma reflexão sobre o reconhecimento efetivo, público, documental da Igreja Católica quanto à atuação das teólogas no Brasil. Para tal pesquisa utilizou-se de fontes documentais: publicações, pesquisas que tratam da atuação profissional das mulheres na teologia. A pesquisa depara-se como ponto de partida com a reflexão sobre que lugar ocupa a mulher na concepção de ser humano.

## 1. A PESSOA HUMANA CRIADA À IMAGEM DE DEUS

A primeira premissa a ser resgatada é que o ser humano é criado segundo a imagem semelhança de Deus. A partir dessa convicção humano-cristã atualiza-se a consciência de que todo ser humano, independente de gênero, faixa etária, condição sócio-político-econômica-cultural ocupam um lugar de horizontalidade diante da referência de origem comum. A concepção da origem do ser humano em Deus vem da fonte Bíblica, mas é importante considerar que a exegese bíblica é um tipo de competência teórica e metodológica humana e, por essa razão, também sofre as influências da ambiência cultural e epocal. A leitura sobre a criação do ser humano homem-mulher é muitas vezes apresentada do ponto de vista da polaridade, da supremacia masculina, mas esse viés não é cristão. A condição de ser humano é pensada para a profunda relação fraterna entre homens e mulheres e **na** e **para** relação com Deus. Essa é a forma essencial de pensar a relação em prol de uma teologia que tem seus pressupostos na ontologia-antropológico cristã. É exatamente sobre essa experiência que Edith Stein trata quando escreve sobre a estrutura da pessoa humana e sobre a comunidade.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> STEIN, Edith. **La Struttura della persona umana**. A cura di Angela Ales Bello e Marco Paolinelli. Traduzione dal tedesco Michele D' Ambra. Revisione dela traduzione sulla base del testo dela ESGA (Edith Stein Gesamtrugabe) a cura di Anna Maria Pezzela e Marco Paolinelli. Città Nuova, Roma, 2013. Titolo

## 2. MULHERES E CONCÍLIO VATICANO II

O recorte histórico da pesquisa tem como objetivo refletir sobre a experiência das mulheres no fazer teologia a fim de identificar nas relações eclesiais quais são os espaços de inserção das mulheres teólogas católicas.

É significativa a pesquisa de Adriana Valério descrita no livro: “A presença feminina no Vaticano II-As 23 mulheres do Concílio” (2014), onde narra com maestria a capacidade de articulação e influência exercida nos bastidores do Concílio Vaticano II. Apesar das dificuldades em confirmar as convocações evidenciando velado boicote e tendo a participação apenas como ouvintes, os depoimentos comprovam que a sabedoria, a união, a capacidade de buscar alianças e diálogos com cardeais foi intensa e observa-se nos resultados do Concílio, por meio dos documentos, a efetiva contribuição das mulheres, conforme Valério:

[...] aquelas mulheres que realmente estiveram presentes numa assembleia eclesial, que haveria de querê-las, como sempre, silenciosas e invisíveis: presenças simbólicas. Mas elas não foram nem silenciosas nem as suas presenças foram simbólicas (2014, p.13).

As mulheres auditoras tiveram especial contribuição em dois documentos que atuaram nas subcomissões da *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*. A contribuição de Luz Maria Longoria Gama (VALERIO, 2014, p.179) e de seu marido foram determinantes para ressignificar o sentido do amor conjugal, libertando do enquadramento anterior da Igreja Católica que considerava “remédio da concupiscência” a relação sexual não vinculada à procriação, quando afirma o documento:

Tal amor, associado ao mesmo tempo o humano e o divino, leva os esposos a um dom livre e recíproco de si mesmos, comprovado pela terna afeição pelos gestos, e impregna toda a sua vida (GS 49).

---

originale: Der Aufbau der menschlichen Person. (1932-1933).

Embora as mulheres não sejam nomeadas nas respectivas contribuições, há relatos indicativos da explícita participação e reconhecimento, citando ainda, o documento *Ad Gentes* (1965) que trata da ação missionária da Igreja onde há intensa participação das mulheres. Segundo Valério foram essas discussões e formalizações nos documentos Pontifícios que propiciaram à “abertura de faculdades teológicas para as mulheres, com tudo aquilo que tem significado nesses anos, como a formação de teólogas especialistas nos vários setores da teologia” (2014. p. 206). A participação das mulheres ocorreu a partir de reuniões de estudos, notas e pareceres compartilhados por meio de bilhetes aos cardeais e que fizeram a diferença na redação final de diversos documentos. De acordo com Valério o Concílio:

[...] representou para a mulher a afirmação da igualdade fundamental com o homem, do respeito devido aos direitos fundamentais que se lhe referem enquanto ser humano e do seu contributo indispensável na vida da família, da sociedade e da comunidade eclesial (2014.p. 209).

A participação não foi concessão gratuita e originária de uma consciência global dos membros conciliares, mas fruto da atuação ativa de muitas mulheres em movimentos, grupos de reflexão, profissionais, cientistas, artistas, leigas e religiosas. As reflexões derivadas dos documentos produzidos no Concílio Vaticano II em cada continente foram muito distintas, de forma especial na América Latina que em seguida realizou Conferências Gerais do Episcopado Latino-americano em Medellín (1968) e Puebla (1979).

Considerando os propósitos desse estudo, cabe voltar o olhar sobre a efetiva conquista desses espaços, de forma especial na experiência latino-americana e brasileira.

### **3. MULHERES NA TEOLOGIA - ASPECTOS DA EXPERIÊNCIA LATINOAMERICANA E BRASILEIRA**



A caminhada das mulheres na Teologia latino-americana adquiriu novos contornos a partir das conferências de Medellín (1968) e Puebla (1969) e da Teologia da Libertação (TdL). A reflexão dos Teólogos da Teologia da Libertação junto às Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) contribuíram para assumir novas práticas eclesiais, um “novo jeito de ser Igreja”, onde homens e mulheres são parceiros, partícipes do chamado ao profetismo e ao seguimento de Cristo. Conforme Tepedino e Brandão (1992) as mulheres rompem a cultura do silêncio, expressando o ser mulher de forma integral, quando dizem:

A opressão que pesa mais forte sobre a mulher é a que se verifica no círculo mais próximo da relação com o homem. Por isso, sua libertação põe em crise uma imagem feminina, inculcada nela pela cultura patriarcal e começa com um processo em busca de uma nova personalidade (1992, p.342).

A partir de então, a reflexão nos espaços eclesiais e acadêmicos fizeram emergir o potencial de liderança e influência da mulher na tomada de decisão sobre políticas públicas, paroquiais e dos movimentos populares. Encontros regionais e nacionais foram determinantes na formação de novos postulados teóricos e práticos, como por exemplo, o encontro de Teologia a partir da Ética da mulher realizado em Buenos Aires em 1985 (TEPEDINO e BRANDÃO 1992, p. 446); como também o encontro realizado no Brasil promovido pela associação de Teologia Moral com o tema: Violência sobre a mulher empobrecida (1985). Tepedino e Brandão (1992) falam sobre o discipulado da mulher, reafirmando os textos dos documentos do Vaticano II a partir de uma nova hermenêutica Bíblica.

Durante o período Conciliar é preciso destacar a presença de Dom Helder Câmara que fez chegar muitas das propostas das mulheres aos Bispos visando desenvolver uma compreensão sobre a Igreja dos Pobres.

#### **4. MULHERES NA TEOLOGIA - ASPECTOS DA EXPERIÊNCIA BRASILEIRA**

Ainda um pouco antes do Concílio Vaticano II, a Ação Católica (década de

60) foi muito importante na formação de lideranças que atuaram em todos os contextos. O reflexo desse período somou-se a produção teológica das Comunidades Eclesiais de Base-CEB'S, dos movimentos da mística feminina que se articularam por todo o Brasil a partir da década de 60- 90. As lideranças desse período fizeram parte da criação de diferentes organizações, produção das primeiras dissertações e teses sobre as questões das mulheres.

Para Viero (2005) a produção teológica das mulheres na década de 70 era voltada para a reflexão do Deus libertador dos pobres a partir de uma nova hermenêutica Bíblica. A teóloga Ana Maria Tepedino é considerada uma intelectual da primeira geração de teólogas feministas e libertadoras da América Latina formadas na década de 70.

Como segunda fase, nos anos 80, considera-se que as teólogas introduzem novos temas ao campo teológico: as teorias de gênero e as experiências cotidianas das mulheres. Realiza-se um trabalho de feminização da teologia, sobretudo da imagem de Deus e da práxis libertadora. Nesse período, representando a relação da Teologia da Libertação com as CEB'S surgiram lideranças femininas na teologia católica que inspiram até hoje: Maria Clara Bingemer, Ana Maria Tepedino, Teresa Cavalcanti, Carmelita Freitas, Conceição Correa Pinto e Ivone Gebara.

Inaugurando uma terceira fase nos anos 90, surgem proposições de novos temas como categoria teológicas, como por exemplo, o corpo, a sexualidade e a vida cotidiana. As três fases da reflexão teológica feminista não se excluem, uma alarga a outra, corrige, complementa e enriquece.

## **5. QUESTÕES CONTEMPORÂNEAS DAS MULHERES NA IGREJA CATÓLICA**

Os passos da Igreja hierárquica são lentos e, geralmente, impulsionados pelas forças externas. Muitas mudanças, espaços que são reconhecidos e devolvidos às mulheres são conquistas de movimentos, teses, audiências com órgãos influenciadores. Um exemplo desse avanço foi o chamado do Papa de duas mulheres em 2004 para integrar o Comitê Teológico Internacional e de-

pois, em 2014, de 30 vagas no total, passou 5 vagas para as mulheres, sendo duas religiosas e três leigas. Cita-se, ainda, alguns outros eventos: o Simpósio Internacional de Teólogas (2012); em 2013 o lançamento da edição portuguesa do livro “*A Teologia Feminista na História*” (2013) de Teresa Forcades; em 2014 Anne-Marie Pelletier foi a primeira mulher a receber o Prêmio Ratzinger, conhecido como o “Nobel da Teologia”; em 2016 o Pontifício Conselho para a Cultura instituiu uma Consultoria Permanente formada somente por mulheres, entre outros passos isolados, mas muito significativos. O esforço do Papa Francisco traz em evidência as grandes lacunas e os muitos passos que ainda devem ser dados para o efetivo respeito e inclusão das teólogas na igreja católica.

Os eventos mundiais ainda não ressoam com a intensidade necessária na Igreja Católica do Brasil. Merece destaque a influência de fatores externos às instituições católicas, como por exemplo, as comissões organizadas pelo Ministério da Educação para tratar das questões da graduação em Teologia ou do *Strito Sensu* em Teologia que chamam mulheres para o debate nas comissões e de certa forma problematiza, questiona as instituições confessionais católicas acerca do número restrito de teólogas atuando na formação. Essa reflexão, de forma muito pontual, é realizada pela teóloga Claudete Ribeiro de Araújo que apresentou um quadro panorâmico a respeito dos desafios e perspectivas das teologias feministas na América Latina e no Brasil. Tais apontamentos inspiraram as conclusões assentadas nos desafios futuros.<sup>4</sup>

## CONCLUSÃO

Apesar do evidente avanço transcorrido desde o Concílio Vaticano II, pensando no contexto latino-americano e brasileiro, identifica-se ainda a discriminação e exclusão da voz e vez das mulheres em diferentes contextos, a começar pelo número restrito número de mulheres docentes presentes no *stricto sensu* da área de teologia das universidades brasileiras.

Nota-se que a atuação do papa Francisco é profundamente profética na

4 Síntese de C. Ribeiro de Araújo. Desafios e perspectivas à produção teológica a partir da contribuição das teologias feministas in: AA.VV, Sarça ardente. Teologia na América Latina. Prospectivas. São Paulo: Paulinas – SOTER, p. 238-248. Disponível em <http://casadateologia.blogspot.com.br/2011/07/teologia-feminista-hoje.html> Acesso em 5/12/2016.

provocação de debates quanto às questões da humanidade e que envolvem a mulher. Um bom exemplo é o apelo ao exercício da misericórdia (2016) para com mulheres que buscam o sacramento da reconciliação por questões que envolvem a prática do aborto.

A teóloga Claudete Ribeiro aponta importantes desafios: acolhida na práxis teológica da condição pluricultural do universo multirreligioso; a produção de uma nova hermenêutica, romper definitivamente com a visão dual do ser humano e assumir na teologia uma visão de pessoa em sua unicidade (corpo, cognição, psíquico, espírito e alma); reformular a teologia do sofrimento que autoriza a mulher a viver em plenitude; favorecer o acesso dos alunos de Teologia a outras fontes que incluam a produção das mulheres teólogas em todas as áreas da Teologia; respeitar as religiões que foram fundadas por mulheres; ampliar espaços de formação para que os Teólogos (homens e mulheres) conheçam a história das teologias feministas; contar com investimento real das Universidades no incentivo dos estudos e pesquisas que envolvam mulheres na docência, em centros de pesquisa, em publicação e tradução de obras de mulheres em outras línguas para ampliar acesso e sinergia na produção Teológica das mulheres; incluir na grade curricular dos Cursos de Graduação e Pós Graduação disciplinas sobre as teologias feministas.

Os desafios são sempre novos diante do cenário em movimento e diante de novos atores no debate teológico. O momento é fecundo, pois a Igreja Católica conta com o Papa Francisco abrindo as fronteiras para a ação do Espírito na Igreja.

## REFERÊNCIAS

ABRAHAM, Susan. **Nas fronteiras da Teologia Feminista Católica**. Editora santuário. Aparecida. São Paulo, 2013.

ALES BELLO, Angela. **Edith Stein: A Paixão pela Verdade**. 1 ed. Curitiba: Juruá, 2014.

BIBLIA, Português. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulinas, 1986.

ARAÚJO, C. Ribeiro de. **Síntese de Desafios e perspectivas à produção teológica a partir da contribuição das teologias feministas.** In.: AA.VV, Sarça ardente. Teologia na América Latina. Prospectivas. São Paulo: Paulinas – SOTER, p. 238-248. Disponível em <http://casadateologia.blogspot.com.br/2011/07/teologia-feminista-hoje.html>. Acesso em 5/12/2016.

TEPEDINO, Ana Maria e BRANDÃO, Margarida L. Ribeiro. **Mulher, Teologia e Libertação em Vid , Clamor e Esperança.** Editora Loyola. 1992.

VALERIO, Adriana. **A Presença Feminina no Vaticano II. As 23 mulheres do Concílio.** São Paulo Editora Paulinas, 2014.

# O protagonismo feminino: Na igreja de Curitiba nos anos 1920-1960

*Clélia Peretti*<sup>1</sup>

## RESUMO

O presente trabalho visa abordar o protagonismo das mulheres na Igreja de Curitiba nos anos 1920-1960. O recorte temporal está atrelado a análise dos avanços do protagonismo da mulher e sua relevância na trajetória sociopolítica e religiosa em Curitiba. Nessa perspectiva busca-se averiguar a concepção de mulher nos discursos da Igreja, investigar as figuras femininas em destaque, seu perfil e os campos de atuação. No período em análise, o papel da mulher, como formadora de opiniões e educadora “natural”, foi evidenciado pela imprensa e pelos discursos da Igreja Católica, que reforçou a missão de cristianizar a sociedade e manter a ordem social. A emancipação feminina, suas conquistas e sua efetiva participação na sociedade instalou um debate que teve como interlocutores a Igreja Católica, os conservadores, os progressistas e as feministas. As mudanças de hábitos e a efetiva participação da mulher na sociedade representaram uma ameaça aos poderes instituídos. Com o propósito de estabelecer uma estrutura social tradicional de base patriarcal, em que a mulher não abandonasse as atividades do lar, foram pensados três destinos possíveis para o segmento feminino da época: “o doméstico, o social e o religioso”. Da pesquisa realizada conclui-se que foi necessário trilhar um longo caminho para o reconhecimento do protagonismo das mulheres na ação política, educacional e religiosa.

**Palavras-Chave:** Protagonismo Feminino. Vocação da Mulher. Figuras Femininas.

## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem por objetivo a análise do protagonismo das mulheres na Igreja de Curitiba nos anos 1920-1960. O recorte temporal está atrelado ao estudo dos avanços do protagonismo da mulher, sua relevância na trajetória

---

<sup>1</sup> Doutora em Teologia pela Escola Superior de Teologia, de São Leopoldo-RS. PhD pelo Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche e Pontifica Università Lateranense - Roma. E-mail: cpkperetti@gmail.com

sociopolítica e religiosa no Brasil, de modo especial, na Igreja em Curitiba-Paraná. Objetiva, ainda, aprofundar os contextos de influência e a concepção de mulher, seu perfil, as figuras femininas em destaque e os campos de atuação a elas delegados. Com essa pretensão, escolheu-se este período por registrar um estilo de vida diferente, que além de exigir mudanças e novas características em todos os âmbitos da sociedade, “exigiu a inserção de novos protagonistas no campo educacional: a criança, a mulher, o deficiente e, renovou as instituições formativas (desde a família até a escola, a fábrica, etc.” (CAMBI, 1999, p. 512). Nesse contexto, mesmo que com preconceitos, a sociedade passou a observar a mulher como alguém que na sua missão de mãe-esposa e dona de casa, poderia por meio de educação contribuir na construção de uma identidade nacional (DEL PIORE 2007, p. 292).

Para isso, a sociedade percebe a necessidade de unir aos afazeres domésticos e com a criação dos filhos à instrução, pois a mulher era a pessoa mais próxima e responsável pela educação do filho, homem. Dentro do ideário republicano, de inspiração positivista, a mulher, “era quem representava idealmente a humanidade, seguida pela pátria e pela família” (CARVALHO, 1989, p. 81). Juntamente com essa ideia cresceu o setor urbano e as influências do escolanovismo que possibilitaram pensar educação feminina “como uma necessidade para estabelecer a justiça social [...] visando atingir um estágio superior de organização social” (SAFFIOTI, 1976, p. 206).

A questão do analfabetismo, além de se constituir uma problemática para nação, enquadrava a mulher dentro dessa realidade. Tal questão possibilitou o acesso à instrução da mulher, embora tal educação se reduzisse às prendas do lar e aprendizagem das primeiras letras. Somente algumas mulheres de família oligárquicas conseguiram acesso ao curso superior (cf. RAGO, 1985, p. 65).

No âmbito da Igreja Católica, a mulher continuava tendo uma educação diferenciada dos sexos e boa parte do ensino era realizado em colégios religiosos, que foram responsáveis pela educação das filhas da elite. A Igreja em seus ensinamentos orientava a mulher aceitar a natureza dada por Deus (a imagem de pureza, submissão e o exercício de atividades naturais como cuidar da casa, do marido e dos filhos, bordar e costurar, etc...) e se a mulher se voltasse contra a natureza, ela seria considerada rebelde em relação aos ensinamentos doutrinários. A mulher é deste modo, vista pelos ideários do tempo de uma for-

ma preconceituosa, inferior ao homem em direitos e conhecimentos. Em razão disso, as mulheres iniciam um período de denúncia dos princípios opressores do positivismo e da Igreja Católica e uma luta por melhores condições emancipadoras.

## 1. MULHERES EM CURITIBA

Em Curitiba como em muitas cidades do Brasil, o estereótipo de mulher subjugada ao homem e rebelde do período colonial permanece durante as primeiras décadas do século XX. O lugar da mulher é em casa. A mulher não deve se desviar desse foco e lugar. Fugir dessa determinação é estar condenada por romper com os valores preconizados por uma sociedade que estabelece distinções rígidas quanto aos papéis do homem e da mulher. A elas o mundo do lar, o homem fora dele. A mulher deveria ser dócil, gentil, submissa, e uma boa mãe. Toda a sua vida era voltada para a oportunidade do casamento como realização pessoal. Portanto, a educação estava relacionada às prendas domésticas e a única possibilidade da mulher estudar restringia-se aos conventos femininos da Igreja Católica (ALMEIDA, 1998, p. 114-115).

Mas, o fascínio pela vida pública no exercício de diferentes atividades, a autonomia e independência na aquisição do próprio sustento acenavam à mulher, novas possibilidades de libertação do espaço privado. A mulher passou a ocupar um lugar de destaque no trabalho e na realização pessoal. No entanto, de acordo com os padrões estabelecidos na época, a mulher podia assumir uma função pública, exclusivamente masculina, mas, sem abandonar os cuidados com o lar, seu papel primordial.

Muitas mulheres, grande parte delas procedentes de tradicionais famílias paranaenses, participaram da política governamental, criando programas de ação social que visassem integrá-las num quadro de modernização da cidade, na implementação de medidas de higiene e saúde, bem como nos programas que visualizavam a cidade enquanto fisionomia do progresso, principalmente, na área social. Com esse intuito, jovens intelectuais participavam das atividades promovidas pelo Centro Paranaense de Cultura Feminina fundado em 1934, no sentido de buscar seu aprimoramento intelectual, artístico e esportivo. As mu-



lheres inseriam-se nos programas sociais e culturais, firmando sua participação no mundo da escrita, como um caminho para a afirmação dos valores femininos. Deste modo, o Centro Paranaense Feminino de Cultura tornou-se “a casa da mulher que escreve” e a produção literária uma rotina para mulheres paranaenses. As escritoras expressavam suas ideias em artigos de jornais, conferências, palestras e publicavam poesias nas várias revistas que circulavam na cidade. É a partir do acesso ao clube literário que se estabelece maior visibilidade aos olhos das mulheres. “As mulheres começam a frequentar os cafés, os círculos e clubes, as salas de leitura, onde se leem principalmente os jornais, reservados aos homens” (PERROT, 1998, p. 78-79).

Dentre as escritoras feministas paranaenses, a grande maioria procedia do curso de magistério. Além dessas funções, elas participavam de grupos, de escrita de poesia e contos, apresentação de recitais, realização de entrevistas e de conferências, em que se debatiam temas nacionais e internacionais, de modo particular aqueles vinculados à mulher e sua condição social.

## **2. IMAGENS IDEALIZADAS DAS MULHERES**

Em Curitiba, as imagens idealizadas das mulheres foram divulgadas pelos positivistas através de jornais e revistas. Depois da proclamação da República travou-se uma batalha entre os jornais, na qual os positivistas - aliados aos maçons - disputavam com os católicos conservadores o predomínio do pensamento na cidade. Cada um deles tinha uma forma específica de idealizar a mulher: no entanto, concordavam em que os papéis definidores da feminilidade eram os de esposa, mãe e dona de casa (PERROT, 2007, p. 293).

Deste modo, a figura materna foi um dos mais valorizados alvos por parte da imprensa. Segundo Perrot, “O *Diário da Tarde*, em 1908, considerava as virtudes maternas da abnegação, do carinho e do desvelo, as bases de uma sociedade perfeita” (2007, p. 292). Com base nesta perspectiva, os jornais da época defendiam a educação feminina.

O periódico *Olho da rua*, em 1911, afirmava então que “as nações serão grandes e felizes, visto como o desenvolvimento material, a expansão econômi-

ca, dependa da cultura nacional, da mulher; em cujos regaços formam os bons e os maus elementos, que constituem a força dos Estados” (PERROT, 2007, p. 293).

Outra questão de disputa entre os católicos conservadores e os anticlericais era o debate sobre a integração étnica centrado nas mulheres. Em vista do crescimento das áreas coloniais, novos personagens de diferentes etnias passaram a circular na cidade e a disputar espaços políticos até então ocupados por uma elite de origem portuguesa, entre outras coisas, pela diferenciação de suas mulheres. A emergência destes novos personagens restringiram as mulheres aos papéis familiares de esposa, mãe e dona de casa. Mas as mulheres estrangeiras não aceitaram a homogeneização de comportamentos. Nas crônicas dos jornais foi bastante valorizada a mulher imigrante italiana, pois além da presença da religião como fator de união e identidade étnica, a escola e a língua, contribuía junto com as mães no lar para promover a conservação da identidade nacional baseada na origem étnica.

A dificuldade de miscigenação com diferentes grupos foi outro tema dos jornais da época. A miscigenação não era dirigida somente às mulheres imigrantes, mas essa estava também vinculada, ao branqueamento da população do final do século XIX, ao crescimento econômico das colônias e ao destaque de alguns descendentes de imigrantes. Ligado a isso estava, ainda, a tradicional desqualificação do elemento nacional, acusado de ser pouco afeito ao trabalho. “Em Curitiba, não só se valorizavam as mulheres de origem estrangeira, no caso as italianas, alemãs e polonesas, como também se desqualificavam as luso-brasileiras como esposas ideais” (PERROT, 2007, p. 294). A imagem idealizada da mulher polonesa era bastante diferente. Os jornais tematizavam a polonesa de “criada sapeca” e polaquinha. A polaquinha é até hoje a imagem típica da cidade de Curitiba e, um tema de literatura, associada, em geral, às empregadas domésticas e às prostitutas (PERROT, 2007, p. 297).

É no interior dessa pluralidade de mulheres de mais diferentes etnias, com os mais diversos modos de viver os papéis atribuídos ao sexo, que os periódicos tentavam impor novos modelos de mulher, desconhecendo a diferença expressa na pluralidade étnica exposta na arquitetura da cidade, no colorido da população e nas diferenças socioeconômicas.

### 3. MULHER E A PRÁTICA DA CARIDADE

A prática caritativa ligada às associações leigas femininas cresceu pelo acesso a fundos mais expressivos que possibilitava a realização de obras assistenciais de maior envergadura e eficiência técnica e pelo lugar de prestígio que as famílias daquelas mulheres possuíam na sociedade garantia o acesso aos contatos com o Estado. Nesta direção se desenvolveram na cidade de Curitiba duas grandes associações: a Arquiconfraria das Mães Cristãs e a Associação e Oficinas de Caridade Santa Rita (FARIAS, 2010, p. 102).

Dentre as organizadoras da Associação de Damas, como era, por vezes, chamada pelos periódicos diários, estavam as senhoras **Margarida Laforge**, consulesa da França, **Isabel Gomm**, consulesa da Inglaterra (Gazeta do Povo, 12/02/1920, p. 3). Muitas senhoras integrantes da Associação de Damas de Assistência à Maternidade e a Infância, eram esposas de políticos e médicos influentes da capital, entre elas: **Etelvina Rabello Camargo**, casada com Affonso Alves Camargo, Presidente do Estado do Paraná por duas gestões (1916-1920 e 1928-1930); **Alcina Camargo**, esposa do advogado, professor e senador Marins Alves de Camargo (irmão de Affonso Alves de Camargo); **Francisca Martins Erichsen**, esposa do médico e professor da Faculdade de Medicina do Paraná Petit Guimarães Carneiro; **Anna Messias do Amaral**, casada com Victor Ferreira do Amaral, médico que, entre outras atividades, foi um dos principais fundadores da Maternidade do Paraná (FARIAS, 2010, p. 102; NEGRÃO, 1926, p. 450). Outros nomes são elencados no Jornal a Gazeta do Povo que **informava** aos leitores curitibanos a idoneidade do processo eleitoral de 1924, baseado nos estatutos da Associação de Damas de Assistência à Maternidade e a Infância e anunciava o nome das suas novas representantes: “Provedora D. **Alcina Camargo** (reeleita); Vice Provedora, D. **Isabel Gomm**; Secretaria, D. **Noemia Guttierrez**; Tesoureira D. **Judith Costa**; Zeladora para 1924, D. **Margarida Laforge**” (Gazeta do Povo, 24/01/1924, p. 4). Estas mulheres receberam seu reconhecimento por parte da imprensa, médicos e governantes que exaltaram seu trabalho voluntário no combate de epidemias e de enfermidades. As atividades dessas mulheres tiveram papel relevante na implantação das políticas públicas de proteção à maternidade e a infância [...]. (TEIXEIRA, 2010, p. 47; MARTINS, 2004, p. 56).

Segundo Trindade (1992), mulheres curitibanas deixaram a marca de sua presença em espaços públicos e privados, compondo papel singular e imprescindível na história da cidade.

## **CONCLUSÃO**

As mulheres mostram-se sensíveis às possibilidades de abertura que a sociedade lhes concede e às teses liberais de igualdade entre os sexos propagados pelo movimento feminista, ao mesmo tempo em que são cautelosas às restrições que a Igreja e a moral conservadora lhe impõem. A ação de mulheres ligadas ao trabalho benemerente em prol da maternidade e da infância, aliadas à filantropia praticada por médicos importantes e influentes – embasada em conhecimentos técnicos e científicos – resultou, por todo o país, em associações assistenciais pioneiras no cuidado dispensado à saúde física e psicológica de crianças: hospitais infantis, lactários, maternidades, gotas de leites, creches, orfanatos, etc.

Com a entrada da mulher na Escola Normal constata-se sua valorização e sua participação na educação e, com a criação da Escola Técnica de Comércio São José, as mulheres passam a ter acesso aos cursos técnicos comerciais. A criação do Colégio Senhor Bom Jesus oportuniza ao público feminino acesso aos cursos de contabilidade e a Escola Técnica representava uma divisão do trabalho das Irmãs do Colégio São José no campo da saúde e da educação. A formação e a profissionalização feminina oportunizaria a participação da mulher num cenário marcadamente masculino, o do comércio e não apenas a do magistério. O espaço de atuação profissional da mulher, em Curitiba, se transforma, ao lado do desenvolvimento econômico, industrial e urbano da cidade. Deste modo, vai rompendo-se o dualismo casa e rua. Mas, a emersão da mulher como sujeito eclesiológico ativo e do novo modo de ser Igreja, que é o das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), surge nos anos 1960. Deste modo, considera-se as Comunidades Eclesiais de Base, como a gênese do protagonismo das mulheres na Igreja.

## REFERÊNCIAS

- CAMBI, Franco. **História da Pedagogia**. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- A BOMBA**. (Jornal) Curitiba, v.1, n.12 jun. 1913 - v.1, n.20/21, dez. 1913.
- ALMEIDA, Jane Soares de. **A mulher e educação: a paixão pelo possível**. São Paulo: EdUNESP, 1998.
- CARVALHO, José Murilo de. M. A formação das almas: o imaginário da República do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- DEL PRIORE, Mary (org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, Fundação Unesp, 1997.
- FARIAS, Fabiana Costa de Senna Ávila. **A institucionalização do parto e do ensino de parteiras**: os cursos de enfermagem obstétrica da Faculdade de Medicina do Paraná/ Maternidade Victor Do Amaral (1922-1951). Dissertação (Mestrado em História da Educação). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.
- MARTINS, Ana Paula Vosne. **Visões do Feminino: a medicina da mulher nos séculos XIX e XX**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2004.
- MARTINS, Ana Paula Vosne; TRINDADE, Etelvina Maria de Castro (orgs.). **Mulheres na História: Paraná – Séculos 19 e 20**. Curitiba: UFPR. Departamento de História. Cursos de Pós-Graduação em História, 1997.
- NEGRÃO, Francisco. **Genealogia Paranaense**. Vol. 1. Curitiba: Imprensa Paranaense S.A., 1926.
- OLHO DA RUA**. (Jornal) Curitiba, abr. 1908.
- PERROT, Michele; FRAISSE, Geneviève. **História das Mulheres: o século XIX**. Porto:Edições Afrontamentos, 1991.
- RAGO, Margareth. **Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar**. Brasil 1890-1930. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- SAFFIOTI, Heleieth I. B. **A mulher na sociedade de classes: mito e realidade**. Petrópolis: Vozes, 1976.
- TEIXEIRA, Kerolyn Daiane. **A puericultura nas páginas do jornal em Curitiba, entre a virada do século XX até 1930**. Monografia (Graduação em História). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.
- TRINDADE, Etelvina de Castro. **Clotildes ou Marias. Mulheres de Curitiba na primeira República**. Curitiba: Fundação Cultural, 1996.

# O trabalho da teologia prática no espaço de defesa da dignidade humana: em prol de uma perspectiva de reino

*Gleyds silva domingues<sup>1</sup>*

## RESUMO

O objetivo deste ensaio é situar o trabalho da Teologia Prática como espaço essencial de defesa da dignidade humana, uma vez que sua ação está presente no âmbito social e pode oportunizar aproximações com as diferentes pautas reivindicatórias que dizem respeito aos princípios e às garantias fundamentais de homens e mulheres referentes à liberdade, à responsabilidade, ao exercício da cidadania, à ética, à igualdade de condições. Para fundamentar esta proposta busca-se ajuda nos aportes teóricos de Zabatiero (2005); Farris (2010); Padilla (2014); Stott (1997); Sarlet (2005); Domingues (2015), dentre outros. A questão a ser investigada parte da seguinte inquietação: em que medida o trabalho da teologia prática pode ser um articulador eficaz na defesa da dignidade humana? E ainda: Quais suas propostas e ações a serem instrumentalizadas visando tal fim? Nessa direção, elege-se como base metodológica a análise discursiva, por ser ela um instrumento que se integra ao contexto social, a fim de compreender os discursos presentes e a forma como são articulados na prática cotidiana. Almeja-se apresentar possibilidades de ação alicerçadas na perspectiva do Reino, a qual se afasta de uma prática de caráter assistencialista e efêmero. Pensa-se, na natureza da práxis constituída e legitimada no fazer da Teologia Prática, e que por isso mesmo se assenta na reflexão em ação, sendo essa significada na vida do ser humano.

**Palavras-chave:** Práxis- Dignidade Humana- Reino- Sociedade

## INTRODUÇÃO

O espaço da Teologia Prática pode ser considerado como um campo sig-

---

<sup>1</sup> Pós-Doutora em Educação e Religião. Doutora em Teologia. Mestre em Educação. Professora do Programa de Mestrado Profissional em Teologia das Faculdades Batista do Paraná. Coordenadora do Grupo de Pesquisa *Perquirere*: Práxis Educativa na Formação e no Ensino Bíblico. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Intepretação, Atualização e Transmissão dos Ensinos Bíblicos. Pesquisadora do Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião (NUPPER). Pesquisadora do Grupo de Pesquisa em Laboratório Currículo e Formação de Professores.- LAPPUC. gleyds@ftbp.com.br

nificativo de exercício da voz profética, à medida que anuncia e denuncia posicionamentos que contrariam o viés da perspectiva e do sentido do Reino. O Reino que se expressa na mensagem do evangelho cristocêntrico, e que de uma forma direta evidencia o plano salvífico destinado ao ser humano.

Não se pensa, aqui, na mensagem do Reino com um viés restritivo a uma condição econômica que se situa numa visão polarizada de classes, mas naquele que se direciona para a transformação de vidas, em que se evidencia o ato de compreensão e aceitação desta mensagem pela fé, que alcança a partir do conceito de graça todo o ser humano. O caráter da mensagem do Reino é neste sentido inclusivo, extensivo, participativo e fruto do amor revelado em Cristo.

Ao adotar o conceito do Reino a partir da perspectiva da revelação importa considerar sobre o valor atribuído à mensagem e ao sentido de missão que se expressa em Cristo. Assim, não há como pensar distanciado da vida do ser humano, uma vez que é essa mensagem e missão que se anunciam como elementos estruturantes de uma fé ora abraçada.

A mensagem e o sentido da missão expressam o caráter do amor de Deus e é nesse amor que a natureza do ser humano, enquanto imagem e semelhança, é recuperada em Cristo, o que possibilita pensar no processo de sua regeneração. Assim, a mensagem do Reino torna-se o canal *sine qua non* para o ser humano escolher andar em novidade de vida, ou seja, viver a transformação assegurada em Cristo.

A mensagem do Reino presente na perspectiva da revelação não afasta, ainda, a presença do valor do ser humano, tanto que seu caráter é restaurativo, o que implica em pensar nos princípios garantidores da vida, como liberdade, igualdade, respeito, cidadania. Afinal, a mensagem do Reino é uma expressão destes princípios, à medida que assegura ao ser humano o livre arbítrio em aceitá-la ou não, pois reconhece o poder de decisão conferido a ele. Isso implica em dizer que a mensagem do Reino não é uma imposição, antes se evidencia como um viver em, por e com Cristo.

A proposta deste ensaio é tentar elucidar o papel da Teologia Prática em contribuição à defesa da vida numa perspectiva do Reino, visto seu caráter inclusivo e restaurador. A Teologia da Prática torna-se um canal de efetivação

da mensagem do Reino e por esse motivo, ela se avizinha do ser humano e da sua condição de pessoa, enquanto imagem e semelhança do Criador.

O conceito de pessoa, enquanto imagem e semelhança do Criador, é um ponto importante a ser considerado, pois é nesta acepção que o sentido de ser da Teologia Prática ganha significação. Assim, questiona-se: em que medida o trabalho da Teologia Prática pode ser um articulador eficaz na defesa da dignidade humana? E ainda: quais suas propostas e ações a serem instrumentalizadas visando tal fim?

Não se intenciona esgotar tal temática, mas levantar possíveis reflexões que poderão demandar novas investigações nesta área tão presente no campo da Teologia Prática, isso indica que a natureza deste ensaio é introdutória e por isso requer aprofundamentos e quiçá o levantamento de provocações que possam contribuir com o seu avanço como área de estudo.

## **1 O CAMPO DA TEOLOGIA PRÁTICA E A MENSAGEM DO REINO**

A Teologia Prática inscreve-se no campo de tensões sobre o sentido da vida e a maneira como esse sentido é explicitado na realidade, quer seja a partir de relacionamentos, quer seja como expressão de direitos e deveres destinados ao ser humano, o que prenuncia sua inserção, enquanto instrumento, que anuncia e denuncia práticas que se distanciam dessa finalidade.

A Teologia Prática não se insere no campo de defesa de princípios partidários, mas de defesa da vida que se encontra revelada na mensagem do Reino, a partir dos princípios contidos como salvação, regeneração, graça, filiação, amor, livre arbítrio, justiça, os quais se estendem a toda humanidade. Assim, a Teologia Prática é um espaço de exercício de voz profética que se demonstra alerta contra ações que transgridam o propósito de ser de sua mensagem.

Falar de teologia prática, portanto, pode ser considerado como um modo de encarar os conflitos, as inovações, as discriminações, as invenções estatais e privadas no desenvolvimento da ciência e da tecnologia, a partir de uma ótica que prime por salvaguardar os direitos humanos na aplicação da ética e dos valores fundados numa



perspectiva cristã. (DOMINGUES; RUPHENTAL NETO, 2015, p. 64)

Ainda sobre a Teologia Prática é preciso dizer que ela não se limita a uma prática eclesial, antes transcende seus muros, visto que o alcance de suas ações ganha sentido num espaço público e integral da expressão da vida humana. Assim, não há como falar em Teologia Prática sem pensar no processo de formação de homens e mulheres em seu exercício de transformação social. O campo da Teologia Prática deveria ser projetada, então, como a teologia da vida, que proclama a visão e a missão do Reino, fundamentada numa perspectiva cristocêntrica. Afinal defende-se que

Na origem da vida está o amor do Criador e a Redenção operada pelo Autor da Vida (cf At 3,15). Depois do evento Cristo, não há outra escolha a não ser aquela de escolher a vida (cf Dt 39,19). Por isso, a vida deve ser desejada e amada 'porque nos é confiada, e não somos os seus proprietários absolutos, mas, sim, os fiéis e apaixonados guardiões'. (RIZZI, 2012, p. 4)

Assim, "A Teologia Prática é o estudo de como o Evangelho é interpretado ou expressado, na ação. Essa ação é individual e institucional. Esse foco na ação também indica a importância central da experiência vivida, a situação contemporânea" (FARRIS, 2012, p. 97). Nesse sentido, pode-se dizer que a Teologia Prática, enquanto campo de estudo e de ação, se manifesta como um espaço assegurador da legitimidade de leitura e interpretação da mensagem do Evangelho, que se materializa na realidade social, no ato de fazer, sentir, ser e agir de homens e mulheres.

A instrumentalidade assegurada à Teologia Prática sinaliza para sua presença responsável e atenta diante de leituras e interpretações que não se configuram ou se desvirtuam da mensagem contida no evangelho, visto que se distanciam do seu propósito restaurativo e salvífico. A Teologia Prática avança à medida que sua instrumentalidade se torna a expressão maior de seu pensar, agir e fazer. Defende-se, aqui, o processo da instrumentalidade como aquele que promove na vida de homens e mulheres a esperança da mensagem e a efetivação do princípio da dignidade de ser humano.

A Teologia Prática ao assumir a perspectiva do Reino também informa

sobre a sua natureza de ação, visto que implica em olhar para si mesma não apenas como um campo técnico ou do serviço, mas um campo que se afirma sobre a práxis da Igreja, na qual se manifesta a vida que adora, serve, compadece, sofre e compromete-se com a transformação social. Isso indica que, a Igreja está envolvida com os rumos a serem perseguidos pela sociedade, num viés integrador que parte da ideia de bem comum.

---

Assume-se, então, que “A chave para a compreensão do evangelho de Jesus está no significado dinâmico de ‘reino’ (*basileia*). O reino que ele proclama é o poder de Deus em ação entre os homens por meio de sua pessoa e seu ministério” (PADILLA, 2014, p. 107). Isso significa pensar na ação em, com e por Cristo.

---

A perspectiva do reino possibilita anunciar a esperança em Cristo, a qual se firma no ato de transformação da vida por meio da aceitação da mensagem do evangelho, que vivifica, redime e assegura novo status, o de herdeiros da graça de Deus. Esse novo status testifica sobre Cristo, sendo ele o coração do evangelho (PADILLA, 2014).

---

O conteúdo do evangelho informa que a ênfase do ministério de Cristo é “a proclamação da boa notícia relativa a um evento: a chegada da nova era, o advento do reino de Deus. Seu anúncio é de que Deus está atuando na história” (PADILLA, 2014, p. 109). Isso demonstra a ação direta e pessoal de Deus junto à humanidade, ao passo que expressa o sentido de ser da própria mensagem do Reino: a revelação de Deus em Cristo.

---

Se o conteúdo da mensagem do Reino está no ato da revelação de Deus em Cristo para a humanidade, a qual reflete a presença da sua compaixão e do seu amor incondicional, não é possível, portanto, que a Teologia Prática permaneça inerte diante de ações que tentam obstaculizar este propósito. Antes, é preciso que ela assuma o viés profético, denunciando práticas que banalizam o sentido de ser humano, enquanto imagem e semelhança do Criador, e que por essa condição já se pode contemplar um valor intrínseco a sua essência.

---

O valor intrínseco do ser humano torna-se o ponto de partida de defesa de sua dignidade, sendo ela inalienável, indisponível, incomparável. Inalienável porque não se define como mercadoria. Indisponível por não ser moeda de troca. Incomparável por não ser mensurável. Assim, a dignidade humana se completa na vida do ser humano, não se distanciando dela, mas sendo incorporada

a sua natureza e personalidade, isto é, em sua essência e existência.

---

## **2 TEOLOGIA PRÁTICA E DIGNIDADE HUMANA**

A Teologia Prática ao assumir o viés de defesa da dignidade humana, define-se como porta-voz da mensagem da esperança. Mensagem de esperança que se materializa na prática da vida e dos relacionamentos. Isso demonstra que ao considerar

Essa dignidade, inerente a todos os membros da humanidade, funda seus direitos iguais e inalienáveis e garante a liberdade, a justiça e a paz no mundo. Essa dignidade advém da natureza mesmo do ser humano e do fato de ser uma pessoa (AGOSTINI, 2012, p. 15).

O sentido de ser pessoa já se torna sinalizador de valor, tanto é assim que o conceito de pessoa traz em si a ideia de existência de uma natureza que lhe confere identidade. Assim, “A centralidade da pessoa humana, inconfundível protagonista da vida social, nos reenvia à sua dignidade que requer ser respeitada em qualquer circunstância, pois é dotada de um valor incomparável, inviolável, sendo por isso inalienável” (AGOSTINI, 2012, p. 11).

O conceito de dignidade humana deve ser incorporado pela Teologia Prática, à medida que se manifesta como defensora dos direitos fundamentais de homens e mulheres em favor do bem comum. Isso ocorre, porque o “princípio do bem comum deriva dos princípios da dignidade, da unidade e da igualdade de todas as pessoas, princípios que se integram e compõem o princípio da solidariedade e fraternidade entre os homens” (MARCILIO, 2012, p. 71). Essa percepção do princípio do bem comum expressa a presença de garantias e condições de vida fundamentadas no respeito, na valorização e no sentido de ser de cada ser humano.

A correlação entre Teologia Prática e bem comum torna-se o centro de ação e exercício da voz profética, que deve se fundamentar em quatro premissas básicas, a saber: 1- viver como exemplo; 2- conviver com o diferente; 3- influen-

ciar a sociedade; e 4- preservar sua identidade (STOTT, 1997, p. 96-99). Essas premissas demonstram o senso de responsabilidade que deve permear o fazer de qualquer prática teológica.

No exercício de uma prática teológica pode-se dizer que ao assegurar o bem comum, o que se está defendendo é o princípio de dignidade humana, que é expresso por Sarlet (2001, p. 40) da seguinte maneira:

[...] qualidade intrínseca e distintiva de cada ser humano que o faz merecedor de respeito e consideração por parte do Estado e da comunidade, implicando neste sentido, um complexo de direitos e deveres fundamentais que assegurem a pessoa tanto contra todo e qualquer ato de cunho degradante e desumano, como venham a lhe garantir as condições existentes mínimas para uma vida saudável, além de propiciar e promover sua participação ativa e corresponsável nos destinos da própria existência e da vida em comunhão com os demais seres humanos.

A Teologia Prática deve se importar com a valoração atribuída à dignidade humana e quando as garantias e as condições essenciais não são respeitadas ou valoradas é preciso agir em nome do bem comum, denunciando as distorções e os distanciamentos do princípio fundamental que assegura os direitos do ser humano. A prática da denúncia demonstra que

Quando uma sociedade não entende porque tais seres humanos possuem valor intrínseco, é muito improvável que os trate com respeito. Ainda, quando em geral uma sociedade deixa de pensar que os seres humanos têm valor intrínseco, ou seja, destinando recursos, honrando seus membros e garantindo certos bens – seus direitos naturais – essas ações carecem de sentido e recebem oposição. (RAMACHANDRA, 2006, p. 36) [Tradução nossa]

É por este motivo que a Teologia Prática se torna o espaço de defesa da dignidade humana, não medindo esforços para que os direitos essenciais, o valor intrínseco e a prática da justiça sejam de fato expressão de uma sociedade que pensa e projeta ações direcionadas ao bem comum. A Teologia Prática é ação em movimento, que deve refletir em suas pautas reivindicatórias o sentido da mensagem do Reino, atuando como guardiã da vida e da dignidade humanas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Teologia Prática firma-se como um espaço de expressão da mensagem de esperança, à medida que se assume como sua porta-voz. É no espaço de expressão que a Teologia Prática exerce sua ação profética, no sentido de defender a vida e a dignidade humana.

É claro que a prática de denúncia a ser efetivada no interior da Teologia Prática não é tão simples, visto que a partir de sua ação torna-se possível não apenas transmitir a mensagem do evangelho, mas experimentá-la e concretizá-la na vida, por intermédio dos relacionamentos estabelecidos. Isso implica em dizer que, “fazer teologia prática é refletir criticamente sobre a teologia que praticamos em nosso contexto” (ZABATIERO, 2005, p.15). Assim, que tipo de Teologia Prática se defende? Como torná-la parte da vida do ser humano e da sociedade? Como dizer que a Teologia Prática de fato se identifica com a mensagem de esperança manifesta em Cristo?

À guisa de conclusão pode-se dizer que a Teologia Prática é um campo propício ao exercício da fé, que ao atuar no contexto social age em defesa do bem comum, salvaguardando a mensagem da esperança em Cristo, à medida que reflete sobre sua ação e sua visão de reino. O ato de reflexão é um passo em direção à prática consciente do fazer, agir, sentir e ser de homens e mulheres, que por meio da fé aceitaram a mensagem transformadora da cruz.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINI, Nilo. Afirmação Cristã da Dignidade Humana. In: SANTOS, Ivanaldo; POZZOLI, Lafayette. (Orgs.). **Direitos Humanos e Fundamentais e Doutrina Social**. SP: Boreal, 2012.

BÍBLIA SAGRADA. Versão Almeida Revista e Atualizada. Barueri, São Paulo, 1993.

DOMINGUES, Gleyds Silva. **Cosmovisões e Projeto Político-Pedagógico: o sentido da formação humana**. Saarbrücken, Alemanha: Verlag Editora, 2015.

DOMINGUES, Gleyds Silva; RUPPHENTAL NETO, Willibaldo. Para além da redo-

ma: o sentido de uma teologia prática. In: SOUZA, Edilson Soares de; RUPPEN-  
THAL NETO, Willibaldo. **Cuidando de Vidas**: pesquisas nas áreas de teoria e  
prática do cuidado pastoral. Curitiba: FABAPAR, 2015.

FARRIS, James. O que é Teologia Prática? In: **Revista Caminhando**, v.6, n.1,  
2010, p. 56-68, on line.

\_\_\_\_\_. Teologia Prática: Identidade Passada e Atual. In: **Revista Ciência da Re-  
ligião: História e Sociedade**, v.10, n.01, 2012, p. 84-112.

MARCÍLIO, Maria Luiza. Fundamentos Éticos dos Direitos Humanos. In: SAN-  
TOS, Ivanaldo; POZZOLI, Lafayette. (Orgs.). **Direitos Humanos e Fundamen-  
tais e Doutrina Social**. SP: Boreal, 2012.

PADILLA, C René. **Missão Integral**: o reino de Deus e a igreja. Viçosa, Minas  
Gerais: Ultimato, 2014.

RAMACHANDRA, Vinoth. Sobre la Igualdad: perspectivas teológicas-bíblicas.  
In: BRASIL, Alexandre (Org.). **Educação e Justiça na América Latina**: uma  
abordagem cristã. SP: ABU, 2006.

RIZZI, Luiz Antonio Lopes. Da Dignidade Humana. In: SANTOS, Ivanaldo; POZ-  
ZOLI, Lafayette. (Orgs.). **Direitos Humanos e Fundamentais e Doutrina So-  
cial**. SP: Boreal, 2012.

SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade da pessoa humana e direitos fundamen-  
tais na Constituição Federal de 1988**. Porto Alegre: Livraria do Advogado,  
2001.

STOTT, John. **Mentalidade Cristã**: posicionamento do cristão em uma socieda-  
de não-cristã. SP: ABEC, 1997.

ZABATIERO, Júlio. **Fundamentos da teologia prática**. SP: Mundo Cristão,  
2005.

## FT 16 - Iniciação científica

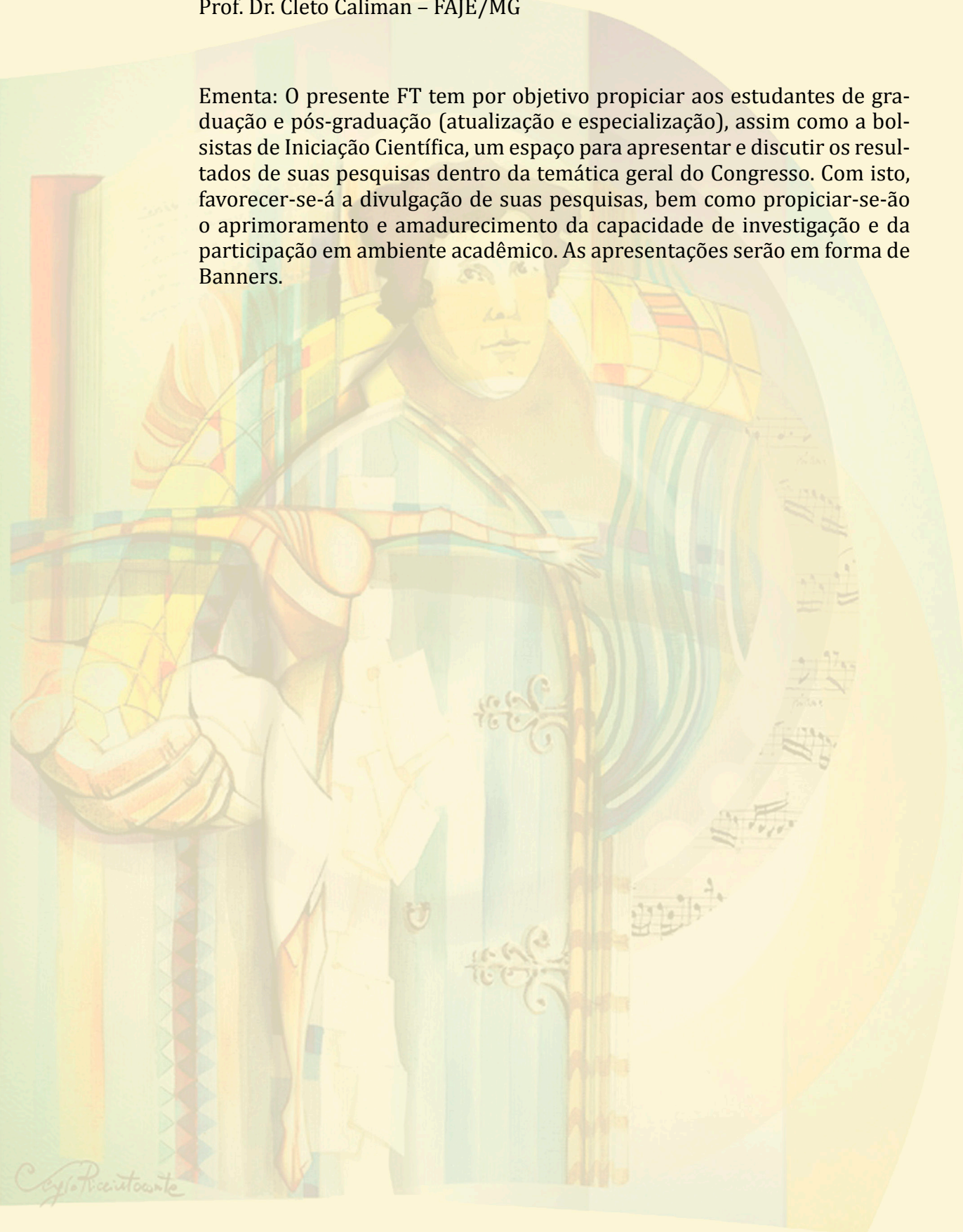


## Coordenadores:

Prof. Dr. Célio de Pádua Garcia, PUC Minas/MG

Prof. Dr. Cleto Caliman – FAJE/MG

**Ementa:** O presente FT tem por objetivo propiciar aos estudantes de graduação e pós-graduação (atualização e especialização), assim como a bolsistas de Iniciação Científica, um espaço para apresentar e discutir os resultados de suas pesquisas dentro da temática geral do Congresso. Com isto, favorecer-se-á a divulgação de suas pesquisas, bem como propiciar-se-ão o aprimoramento e amadurecimento da capacidade de investigação e da participação em ambiente acadêmico. As apresentações serão em forma de Banners.





# A doutrina social da igreja e o contexto atual

*José Ronaldo Venâncio dos Santos<sup>1</sup>*

## RESUMO

Este artigo mostrará a importância da Doutrina Social da Igreja e dos valores morais fundamentados na lei natural, inscrita na consciência de todo ser humano. Os cristãos, junto com sua Igreja, pedem hoje mais justiça ao afrontar as situações que estamos vivendo no mundo atual, principalmente no nosso Brasil. Por isso, a Igreja continua a interpelar todos os povos e todas as nações a estarem atentos às orientações do Evangelho e na práxis vivida por todos os Cristãos. Para este fim, a *Rerum Novarum* e a *Doutrina Social da Igreja* oferece, sobretudo, uma visão integral e uma plena compreensão do homem, para que as pessoas se valorizem nesta tensão dialética entre as dimensões pessoal e social. Ela assegura que a pessoa humana deve ser entendida como autora, centro e fim de toda vida econômica, social e política, para que assim todos usufruam do bem viver. Contudo, podemos ter a certeza de que a Igreja não deve se omitir nem ser apática, diante dos problemas existentes em nossa sociedade, principalmente nas circunstâncias vivenciadas no Brasil.

**Palavras-chave:** Sociedade. Doutrina Social da Igreja. Atualidade. Justiça. Profetismo.

## INTRODUÇÃO

A origem da Doutrina Social da Igreja (DSI) é o resultado de uma reflexão atenta sobre as complexas realidades da vida do homem na sociedade. Ela se desenvolve a partir de uma reflexão madura no contato com situações em mudanças neste mundo. Por esta via, o artigo mostrará a importância dos valores morais presentes na lei natural, inscrita na consciência de todo ser humano,

---

<sup>1</sup> Licenciatura Plena em Pedagogia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú. Bacharel em Filosofia pela Faculdade Vicentina (PR). Bacharelado em Teologia pela Faculdade São Bento do Rio de Janeiro. E-mail: cl.ronaldocp@gmail.com.

essa “lei que provém de Deus, não pode ser cancelada pela iniquidade humana” (DSI 142). Porém, os cristãos, junto com sua Igreja, pedem hoje mais justiça ao afrontar as situações que estamos vivendo no mundo atual e principalmente no Brasil.

Assim, a Igreja continua a interpelar todos os povos e todas as nações, porque, somente em nome de Cristo, a salvação é dada ao homem. *A Exortação Apostólica Evangelii Gaudium* (EG) diz que a dimensão social da Evangelização refere-se ao fato de que Evangelizar é tornar o Reino de Deus presente no mundo.

Contudo, vendo toda história da Salvação, em que o povo acreditou na mudança, devemos também nós ser uma Igreja que não se omite, mas sim que se posiciona em meio à situação do trabalho e mão de obra exagerada imposta neste cenário vigente, o qual devemos resistir com toda ação política contra tudo o que ameace a vida e a dignidade humana.

## **1 A DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA**

A Doutrina Social da Igreja está relacionada com a práxis Cristã, que neste caso visualizamos, de maneira geral, uma construção de um conjunto de escritos e mensagens – cartas, encíclicas, exortações, pronunciamentos, declarações – que compõem o pensamento do Magistério católico sobre a “questão social”. Porém, neste importante documento emergem os valores morais fundamentados na lei natural inscrita na consciência de toda humanidade, onde esta mesma clama hoje por mais justiça ao afrontar o vasto fenômeno da globalização e do capitalismo selvagem, que faz com que o ser humano seja coisificado. De modo geral, o Evangelho deve ser tornado vivo e atual nos diferentes desafios da realidade social, política, econômica e cultural. Por isso, o cristão deve

...saber na doutrina social da Igreja os princípios de reflexões, os critérios de julgamento e as diretrizes de ação donde partir para promover esse humanismo integral e solidário. Difundir tal doutrina constitui, portanto, uma autêntica prioridade pastoral, de modo que as pessoas, por ela iluminadas, se tornem capazes de interpelar a realidade de hoje e de procurar caminhos apropriados para ação: “O

ensino e a difusão da doutrina social fazem parte da missão evangelizadora da Igreja. (DSI 7)

Desta forma, devemos aplicá-las na realidade da nossa Igreja, fazendo com que a centralidade da DSI torne-se conhecida, por ser pautada na dignidade da pessoa humana. Consideremos que a mesma foi inspirada pela ação do Espírito, através do magistério da Igreja, o qual procurou interpretar a mensagem evangélica diante das situações mais diversas. Constatamos esta inspiração do Espírito Santo por meio de documentos e encíclicas elaboradas pela nossa Santa Igreja.

Entre tantos escritos destacamos: *Rerum Novarum (RN)*, Leão XIII, 1891; *Quadragesimo Anno (QA)*, Pio XI, 1931; *Mater et Magistra (MM)*, João XXIII, 1961; *Pacem in Terris (PT)*, João XXIII, 1963; *Gaudium et Spes (GS)*, Concílio Vaticano II, 1965; *Populorum Progressio (PP)*, Paulo VI, 1967; *Octogesima Adveniens (OA)*, Paulo VI, 1971; *Justiça no Mundo*, Sínodo dos Bispos, 1971 (JM), *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium (EG)*, Francisco, 2013 e a *Laudato Si (LS)*, Francisco, 2015. Através destes escritos percebe-se que

A Igreja põe-se concretamente ao serviço do Reino de Deus, antes de mais nada anunciando e comunicando o Evangelho da Salvação e constituindo novas comunidades cristãs. Ela, ademais, “serve ao Reino, difundindo pelo mundo os ‘valores evangélicos’, que são a expressão do Reino, e ajudam os homens a acolher o desígnio de Deus. (DSI 50)

Por se colocar a serviço, a Igreja tem uma identidade missionária que deve estar atrelada com a pregação do Evangelho, com a experiência fraterna, para que esta mesma comunidade eclesial possa reestabelecer e trazer de volta a dignidade da pessoa humana que, perceptivelmente, nos dias atuais vem sendo tirada. Sobre isso, o documento *A justiça e Paz no mundo* afirma que a vocação da igreja é “Estar presente no coração do mundo, para pregar a Boa-Nova aos pobres, a libertação aos oprimidos e a alegria aos aflitos”. (JM5)

Todavia fica explícito que: “a identidade e à missão da Igreja no mundo, segundo o projeto de Deus realizado em Cristo, corresponde um fim salvífico e escatológico, que não pode ser atingido plenamente senão na vida futura”. Por

isso é pertinente mencionar que:

A igreja ofereça um contributo original e insubstituível à comunidade humana com a solicitude que a impele a tornar mais humana a família dos homens e a sua história, e pôr-se como baluarte contra qualquer tentação totalitarista, indicando ao homem a sua vocação integral e definitiva. (DSI 51)

Deste ponto de vista nasce uma palavra, uma reflexão, um ensinamento, uma doutrina de carácter social – que irá iluminar os problemas relacionados à condição social do gênero humano e conduzir as pessoas à busca de soluções. Percebemos que a Igreja, com a sua doutrina social, dispõe-se a assistir o homem no caminho da salvação e, para isso, a Ela tem o direito de ser para o homem mestra de verdades da fé: da verdade não tanto dos dogmas, mas também da moral que dimana da própria natureza humana e do Evangelho. Todavia:

A palavra do Evangelho, efetivamente, não deve somente ser ouvida, mas também posta em prática (cf. Mt 7,24; Lc 6,46-47; Jo 14, 21.23-24): a coerência nos comportamentos manifesta a adesão do crente e não se restringe ao âmbito estritamente eclesial e espiritual, mas abarca o homem em todo o seu viver e segundo todas as suas responsabilidades. Conquanto seculares, estas têm como sujeito o homem, vale dizer, aquele a quem Deus chama, mediante a Igreja, a participar do Seu dom salvífico. (DSI 70)

É neste contexto que o Papa Francisco convida a sermos uma Igreja em saída, atenta as necessidades das ovelhas, que inclua e não exclua, que seja inserida e comprometida com as necessidades atuais. Ele nos pede que esta comunidade viva chamada Igreja, seja uma mãe de coração aberto, logo as características desta Igreja devem ser da seguinte forma:

A Igreja “em saída” é uma Igreja com as portas abertas. Sair em direção aos outros para chegar às periferias humanas não significa correr pelo mundo sem direção nem sentido. Muitas vezes é melhor diminuir o ritmo, deixar de lado a ansiedade para olhar nos olhos e escutar; ou renunciar às urgências para acompanhar quem ficou caído à beira do caminho. Às vezes, é como pai do filho pródigo, que continua com as portas abertas para, quando este voltar, poder entrar sem dificuldade. (EG 46)

Nesta mesma ótica, a RN nos coloca que a Igreja não deve se contentar em indicar o caminho que leva à Salvação; ela conduz a esta e aplica por sua própria mão, o conveniente remédio para o mal. Assim:

Ela dedica-se totalmente a instruir e a educar os homens segundo os seus princípios a sua doutrina, cujas águas vivificantes ela tem o cuidado de espalhar, tão longe e tão largamente quanto lhe é possível, pelo ministério dos bispos e do clero. Depois, esforça-se por penetrar nas almas e por obter das vontades que se deixem conduzir e governar pela regra dos preceitos divinos. (RN 17)

Logo, se faz necessário que toda *Ecclesia* esteja preocupada com a dimensão social da Evangelização, assim se confirma a confissão de fé e compromisso social na *Evangelii Gaudium*;

Confessar que o Filho de Deus assumiu a nossa carne humana significa que cada pessoa humana foi elevada até ao próprio coração de Deus. Confessar que Jesus deu o seu sangue por nós impede de ter qualquer dúvida acerca do amor sem limites que enobrece todo ser humano. A sua redenção tem um sentido social, porque “Deus, em Cristo, não redime somente a pessoa individual, mas também as relações sociais entre os homens”. (EG 178)

Por isso a antropologia cristã permite que cada um faça um discernimento dos problemas sociais para os quais não se pode encontrar boa solução, se não se tutela o carácter transcendente da pessoa humana, plenamente revelada na fé. Assim como fez “o povo de Israel que, na fase inicial da sua história, não tinha reis, como os demais povos, porque reconhece tão somente o senhorio de *Iahweh*. É Deus que intervém na história através de homens carismáticos, conforme testemunha o livro dos Juízes”. (DSI 377)

Reconhecer que o direito natural funda e limita o direito positivo significa admitir que é legítimo resistir à autoridade, caso viole grave e repetidamente os princípios do direito natural. Santo Tomás de Aquino escreve que se deve obedecer ...na medida em que a ordem da justiça assim o exija. Portanto, o fundamento do direito de resistência é direito de natureza. (DSI 400)

Contudo, baseados nesta orientação, podemos ter a certeza de que “É a Igreja efetivamente, que haure no Evangelho doutrinas capazes ou de pôr termo ao conflito ou menos de o suavizar, expurgando-o de tudo o que ele tenha de severo e Áspero” (RN, 10), principalmente nesta situação que estamos vivendo em nosso Brasil. É neste próximo tópico que iremos abordar de forma mais específica e explicativa qual o papel que nós, enquanto Igreja, precisamos desenvolver.

## 2 O CONTEXTO ATUAL E A MISSÃO DA DSI

Com o advento das Revoluções Industrial, Científica e Burguesa, o homem passou a se constituir como um produto da Modernidade, pois o homem moderno ocupa o centro desta cena histórica e passa a ser o ponto chave das concepções contemporâneas, onde este sujeito traz marcas das concepções anteriores e sabemos que somos carregados de grandes rupturas.

Perante esta situação do mundo hodierno, marcado pelo grande pecado da injustiça, sentimos a nossa responsabilidade nela, ao mesmo tempo que experimentamos a nossa impotência para a superar, com as nossas forças. Tal situação leva-nos a colocar-nos, com coração humilde e sincero, à escuta da Palavra de Deus, que nos mostra novos caminhos para ação em prol da justiça no mundo. (JM, 25)

Porém, a humanidade da contemporaneidade emerge como um ponto de aplicação de Sociedade que, por um lado aparece empreendedora determinando como deve ser o homem, por outro lado erguem-se explicações fundamentadas em base jurídicas as quais estabelecem leis morais, criando regras com objetivo de dizer de como o homem deve agir.

Já o Vaticano II, como fonte de elementos da DSI, transpira em todos os seus documentos essa nova sensibilidade diante das reais condições do ser humano. Percebe-se isso na frase de abertura da *Gaudium et Spes*, que reflete e sintetiza o espírito de todo o Concílio e a importância de ver o homem de forma

integral: “As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo”. (GS, 1)

Em síntese, a DSI procura atualizar a dimensão social do Evangelho para os distintos contextos da vida cotidiana, levando sempre em conta que “o ser humano se encontra em uma fase nova de sua história, na qual as mudanças profundas e rápidas estendem-se progressivamente ao universo inteiro”. (GS, 4) Com essas orientações, a Igreja busca orientar e ser profeta diante de qualquer coisa que venha ferir a dignidade humana.

Conscientes de que estamos vivendo um momento de CRISES, e várias são as crises, sejam elas de ordem política-econômica-social, religiosa, familiar, relacional. Na esfera social, é crescente o anúncio de que vivemos crises conjunturais e estruturais. Hoje, bem perto de nós, mexendo com nossos pés, ouvidos e mente, a crise política brasileira leva milhares de pessoas para as ruas manifestando contra a corrupção, a favor da democracia.

Para isso os nossos Pastores devem estar atentos. Vejamos o que nos orienta em nota a *Conferência Nacional dos Bispos no Brasil (CNBB)* sobre a reforma da previdência: “O debate sobre a Previdência não pode ficar restrito a uma disputa ideológico-partidária, sujeito a influências de grupos dos mais diversos interesses. Quando isso acontece, quem perde sempre é a verdade. O diálogo sincero e fundamentado entre governo e sociedade deve ser buscado até à exaustão”<sup>3</sup>.

Neste mesmo contexto, *A Justiça no Mundo do Sínodo dos Bispos de 1971*, com força profética já alertava que: “a nossa ação deve ter como objetivo, em primeiro lugar, aqueles homens e nações que, devido a formas diversas de opressão e por força da índole própria da sociedade atual, são vítimas silenciosas da injustiça e mais ainda, vítimas da injustiça se, voz”. (JM, 20)

Notemos que a Doutrina Social é importante para vida da Igreja. Estes Bispos não são Pastores Políticos que estão defendendo partidos políticos, mas sim estão defendendo os direitos do Povo, sendo profetas diante dos opressores. É exatamente este o fundamento da comunidade política abordada no Compendio da Doutrina Social da Igreja. Pede-nos para tutelar e promover os diretos humanos. O que já era defendido pelo Papa João XXIII:

<sup>3</sup> DISPONIVÉL EM NOTA DA CNBB SOBRE A PEC 287/16 - “REFORMA DA PREVIDÊNCIA”

Considerar a pessoa humana como fundamento e fim da comunidade política significa esforçar-se, antes de mais, pelo reconhecimento e pelo respeito da sua dignidade mediante a tutela e a promoção dos direitos fundamentais e inalienáveis do homem: “No tempo moderno, a atuação do bem comum encontra a sua indicação de fundo nos direitos e nos deveres da pessoa”. Nos direitos humanos estão condensadas as principais exigências morais e jurídicas que devem presidir à construção da comunidade política. Tais direitos constituem uma norma objetiva que está na base do direito positivo o que não pode ser ignorada pela comunidade política, porque a pessoa lhe é ontológica e teleologicamente anterior: o direito positivo deve garantir a satisfação das exigências humanas fundamentais. (DSI 388)

Contudo, a democracia não é somente o resultado de um respeito formal de regras, mas podemos dizer que ela é fruto da convicta aceitação dos valores que inspiram os procedimentos democráticos e por isso a dignidade da pessoa humana é e será sempre respeitada, e para isso os direitos adquiridos não devem ser violados, pois o bem comum deve ser critério regulador da política. Por isso, animados pelos seus Pastores, como nos pede a *Evangelii Gaudium*, os cristãos são chamados, em todo o lugar e circunstância, a ouvir o clamor dos pobres, como bem se expressaram os Bispos do Brasil. *A Justiça no Mundo do Sínodo dos Bispos de 1971*, com visão profética, nos deixa claro que a missão da Igreja é defender e promover a dignidade da pessoa humana. Todavia desejamos assumir, a cada dia, as alegrias e esperanças, as angústias e tristezas do povo brasileiro, especialmente das populações das periferias urbanas e das zonas rurais, sem-terra, sem-teto, sem-pão, sem-saúde, lesadas em seus direitos.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Como podemos observar, a Doutrina Social da Igreja foi desenvolvida com a finalidade de propor os princípios e os valores que possam sustentar uma sociedade digna para o homem por meio da solidariedade e da dignidade humana.

Constatamos também que a atuação do bem comum encontra sua indicação principal nos direitos e deveres da pessoa. Aqui entra um papel fundante da Igreja, pois Igrejas são Igrejas quando caminham com o povo, e gritam fa-



zendo-se proféticas. Por isso, o amor deve estar presente em todas as relações sociais, como foi elencado no decorrer da construção deste artigo, este amor pode ser nomeado como “caridade social”. Todavia, tornaremos uma sociedade mais humana, mais digna da pessoa, valorizando este se importar com os outros. Todos nós cristãos devemos ter em nossas práticas a certeza de que este amor foi e é o principal motivo pelo qual Deus entra em relação com o homem. É este amor também que Deus espera de nós como resposta.

Que possamos, nestes contextos atuais em que vivemos em nossa sociedade, levar o maior mandamento social, que é caridade. Para isso, devemos respeitar os direitos dos outros. A estes direitos correspondem os direitos trabalhistas, os direitos previdenciários e o direito principalmente à educação. Quando isto acontecer, poderemos dizer que celebramos a esperança de um país que reparte o pão, e que voltaremos ao silêncio quando o pão for repartido.

## REFERÊNCIAS

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 3ª. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria, 1993.

CNBB, nota da sobre a pec 287/16 – “reforma da previdência”. Disponível em: <http://cnbbs2.org.br/site/2017/03/nota-da-cnbb-sobre-a-pec-28716-reforma-da-previdencia>. Acesso em: 25 maio, 2017.

COMPÊNDIO DO VATICANO II. Constituições decretos declarações. 21ª edição: Petrópolis: Vozes, 1991.

PAPA FRANCISCO. Exortação Apostólica: Evangelii Gaudium – A Alegria do Evangelho. Edições: CNBB. 2013.

PAPA JOÃO XXIII. Carta Encíclica Pacem in Terris. 3ª edição: São Paulo: Paulinas. 1963.

PAPA LEÃO XIII. Carta Encíclica de sua Santidade Rerum Novarum: Sobre a Condição dos Operários. 15ª edição. São Paulo: Paulinas, 2005.

PAPA PAULO VI. Carta Encíclica Humanae Vitae. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2001.

\_\_\_\_\_. Carta Encíclica de Sua Santidade Populorum Progressio: Sobre o Desenvolvimento dos Povos. 14ª edição. São Paulo: Paulinas, 2009.

São Paulo: Paulinas, 2005.

PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. Compêndio da Doutrina Social da

Igreja.

SÍNODO DOS BISPOS. A Justiça no Mundo. Ed. limitada. Petrópolis: Vozes, 1972.

# A importância dos escritos de João Cassiano para se compreender os caminhos que conduzem os monges à oração perfeita

Robison Moreli Amadeu<sup>1</sup>

## RESUMO

As obras de João Cassiano (360-435) têm despertado um crescente interesse em nossa época. O pensamento deste místico é o prolongamento do pensamento de mestres que o precederam, baseado na Escritura e na tradição viva dos pais e mães do deserto; em seus escritos nota-se o influxo de Basílio, Jerônimo, Crisóstomo e, particularmente, de Evágrio Pôntico. Na juventude, viveu mais de dez anos entre os monges da Palestina e do Egito. Em seguida, esteve em Constantinopla, Roma e Marselha, onde fundou, por volta de 415, um mosteiro de homens e um de mulheres. Presume-se ter sido nesta época que redigiu as *Instituições dos monges* e *Conferências com os pais*, obras em que abundam pormenores concretos da vida dos monges e anacoretas do Egito. Suas conversas com diversos pais foram colocadas por escrito em latim fluente, tendo contribuído para a propagação do monaquismo cristão no Ocidente. Os grandes fundadores, São Bento, São Domingos, São Bernardo de Claraval, Santa Teresa de Ávila, inspiraram-se em seus escritos e recomendaram sua leitura. Objetiva-se pesquisar a importância dos escritos de João Cassiano para se entender as origens do movimento monástico cristão e, particularmente, o fenômeno da oração.

**Palavras-chave:** *Oração Perfeita. Mística Monástica. Ascese.*

## INTRODUÇÃO

De acordo com João Cassiano, o fim de todo o monge é a pureza de coração. Este estado só será alcançado, caso ele persevere na oração. Contudo, em sua obra *Da oração*, este místico apresenta algumas atitudes e disposições que aquele que reza necessita seguir a fim de melhor alcançar um estado de espírito que proporcione uma oração de qualidade. Dessa forma, ele apresenta os vícios, paixões e preocupações que devem ser abandonados, bem como as virtudes a

---

<sup>1</sup> Graduando Bacharel em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas/SP. Instituição Financiadora: FAPIC/Reitoria. E-mail: robson\_amadeu@hotmail.com

serem abraçadas.

Além disso, enumera tipos de oração que indicam ao monge uma caminhada espiritual que culmina na oração ardente, na prece perfeita. Esta, todavia, já não é mais obras da vontade, mas é o Espírito rezando com Deus. Nesta experiência única de oração ardente, João Cassiano chega ao cume da oração e atinge a mística, a vida em Deus.

## **1 FINALIDADE DO MONGE**

João Cassiano investiga preliminarmente a finalidade da vida monástica. Deve haver um referencial que motive o eremita a assumir um estilo tão radical para sua existência. Este é Jesus Cristo. Assemelhar-se a Ele é o grande desafio e a meta do monge. Alcançando este modo de ser, certamente o anacoreta permanecerá unido ao Pai e assumirá sua condição de filho e herdeiro do Reino dos Céus, ou seja, tornar-se-á guardião de valores divinos e revelará o rosto de Deus àqueles que o procuram.

Todavia, essa busca espiritual do monge só será eficaz caso ele trilhe um caminho específico. Não basta almejar o Tesouro, é preciso empenhar-se e trabalhar para conquistá-lo. Grandes lutas serão travadas e uma vida marcada pela disciplina e pela oração será necessária. E qual seria este caminho? “Para Cassiano [...], o *“scopos”* é a purificação do coração. Sem pureza do coração o reino de Deus não pode estabelecer-se em nós” (LELOUP, 2004, p. 84).

“Pureza de coração é, antes de mais nada, pureza de vontade. Consiste na disposição de fazer unicamente a vontade de Deus” (GRÜN, 2016, p. 15). Este estado promove no monge a serenidade interior visto que ele é resultado de um longo combate espiritual no qual reina a vitória das virtudes e graças sobre os demônios e vícios. Trata-se, portanto, de um constante pensar em Deus. Dispersões, pensamentos mundanos e paixões não conseguem perturbar a alma do anacoreta puro interiormente, pois ele possui somente espaço e abertura para o Pai. Ele, pois, está livre para amar verdadeiramente.

## 2 ASCESE: PURIFICANDO A ALMA

Ascese é a prática de exercícios austeros que os padres do deserto utilizam com o objetivo de se desenvolverem espiritualmente. Por exemplo:

[...] jejum, vigílias noturnas, trabalho manual duro e penoso, austeridade em relação ao corpo e as suas necessidades, leitura, oração do saltério, meditação, *ruminatio* (ruminação), observação da Escritura, conservar-se na cela, ter diante dos olhos a morte, lamentar os próprios pecados e outros mais (GRÜN, 2016, p. 18).

São ferramentas para purificar o coração e para se chegar à contemplação de Deus. Cassiano afirma a necessidade de se aprender o ofício espiritual. Assim como se faz no trabalho manual, por exemplo, no qual a prática torna o aprendiz mais hábil, deve se fazer na dimensão espiritual. A ascese, dessa forma, é um instrumento para educar a alma a fim de que esta permaneça constantemente em oração e na presença de Deus.

Porém, diante de tantas práticas, é preciso que o monge tenha um bom autoconhecimento para aplicar aquelas que sejam eficazes na sua caminhada espiritual. Ademais, é necessário que o monge vigie seus pensamentos constantemente, desde a intensidade até a frequência com que aparecem. Conhecer o inimigo e seus pontos fracos é essencial para aplicar golpes certos e fatais.

A presença de um mestre espiritual é também indispensável na busca pelas coisas do alto. O vício possui força somente enquanto está oculto e agindo inconscientemente no monge. Todavia, ao ser encontrado, ele perde sua potência e é combatido com certa facilidade. Deste modo, o eremita, com a ajuda do mestre espiritual, consegue expor os vícios e à medida que o faz, consegue a distância necessária para se ocupar com eles livremente e assim vencê-los. A partir disso, ao monge é possível experimentar a paz espiritual.

Todavia, é necessária a certeza de que os demônios realmente foram vencidos. A convivência com os semelhantes e a lida com os utensílios serve como um grande alerta para o monge medir o quão presente determinado vício está em sua vida espiritual. A raiva ou a ira, por exemplo, nunca são causadas prioritariamente pelo outro. O indivíduo que a sente possui também sua

parcela de culpa. Na verdade, muito provavelmente ele ainda não conseguiu desenvolver maximamente a humildade, um dos pilares da vida espiritual monástica e, por isso, deixou-se abater pelo comentário do companheiro cenobita ou se encolerizar pelas vicissitudes que se lhe apresentam.

Uma vida virtuosa, íntegra é o que assemelha o homem a Deus e as virtudes são dons doados pelo Pai por sua misericórdia, bondade e amor a seus filhos. Apesar de serem graças recebidas do Altíssimo, o esforço humano para obtê-las é reconhecido pelo Senhor e isso ajuda os monges a frutificarem-nas e multiplicarem-nas.

A batalha mais cansativa, no entanto, é a do combate aos vícios e, por isso, a oração e o trabalho são tão importantes. Uma mente ocupada não dá brechas a pensamentos malignos e pecaminosos. Esses dois fatores combinados a remédios certos e muito esforço extinguem os vícios enquanto desenvolvem as virtudes necessárias para se chegar à pureza de coração.

### **3 A ORAÇÃO**

A oração incessante é essencial e indispensável para que o monge avance no caminho espiritual rumo à pureza de coração. Ela proporciona uma força inesgotável para a luta contra os demônios, resistência diante da ascese e viabiliza experiências místicas impensáveis e extraordinárias.

Henri Nouwen apresenta em sua obra *O caminho do coração* uma discussão preliminar acerca da definição do termo oração segundo a espiritualidade dos padres e madres do deserto. Segundo ele, a expressão “ora sempre” significa “vem repousar”. Trata-se de um repouso em Deus enquanto união com o Pai, sentimento de pertença, de restabelecimento, de restauração. Rezando incessantemente o monge interioriza uma armadura espiritual capaz de derrotar o mais forte dos inimigos.

Diante dessa temática, uma pergunta deve ser feita: como rezar incessantemente? Ou ainda, como o monge deve rezar?

Primeiramente é necessário desconstruir a ideia de que rezar é estrita-

mente dialogar com Deus. Esta definição é um tanto problemática, pois à medida que se diz algo ao Senhor, a resposta é aguardada ansiosamente. Contudo, com o passar do tempo, a impressão do orante será de que ele, na verdade, está num monólogo e Deus não está atento ao que ele diz diariamente. O interesse pela oração, deste modo, deixa de existir.

Outro sentido um tanto difundido e errôneo é de que a oração é um pensar em Deus. Fixar o pensamento nos mistérios divinos deve levar o orante a alcançar descobertas sempre novas em relação ao Senhor. Todavia, como o intelecto humano é limitado, chegará um momento em que não será mais possível constatar novos conceitos sobre Deus e a motivação para o oração cessará. Diante disso, será mais interessante analisar e compreender outros assuntos cuja cognoscibilidade é maior.

Por fim, a acepção melhor aceita por Nouwen e a qual interessa a este trabalho é da oração como aquela prece que brota do coração: “A crise de nossa vida de oração é de que nossa mente pode estar repleta de ideias sobre Deus, enquanto nosso coração permanece longe dele. A verdadeira oração vem do coração e é a respeito desta que os Padres do Deserto nos instruem” (NOUWEN, 2012, p. 71).

Quando a oração encontra morada no coração do monge, as palavras divinas meditadas presentificam seu ser de tal modo que a todo instante elas são trazidas à mente. Desta forma, ao alimentar-se o monge se recorda da antífona rezada, nos trabalhos, ela reaparece e, por fim, no repouso surpreendentemente ela perpassa seus pensamentos: “[...] a alma, deixando-se absorver assim por essa pureza, e restaurada segundo um modelo angélico e espiritual, passará a transformar todas as suas impressões, todos os seus atos em puríssima e verdadeira oração” (CASSIANO, 2006, p. 50).

### **3.1. AS EXIGÊNCIAS ESPIRITUAIS PARA UMA ORAÇÃO EFICAZ**

João Cassiano preocupa-se intensamente com os instantes anteriores à oração uma vez que tudo aquilo que ocorre antes dela influencia o momento em que o monge a realiza e os efeitos recebidos mediante sua prática. Ele é enfático

ao demonstrar a não suficiência da boa vontade do cenobita para praticá-la. É necessária uma preparação interior e exterior.

Aquietar o espírito, abrir o coração para acolher cuidadosamente todas as sementes que serão lançadas por Deus, desprender-se dos problemas mundanos e de tudo aquilo que possa atormentar a alma são algumas orientações dadas pelo místico. O importante é se concentrar totalmente em Deus, deixar-se ser totalmente Dele e dar a total atenção a Ele, pois quando a alma se desvincilha de todos os pesos e fardos recebidos, ela chega às alturas celestes e invisíveis com o mais leve sopro de meditação. A oração deve ainda ser breve, frequente e silenciosa uma vez que ao se prolongar demasiadamente, o monge pode abrir brechas para que o inimigo introduza coisas vãs em seu coração.

### **3.2. A MOBILIDADE DA ALMA E AS DIFERENTES FORMAS DE PRECE**

João Cassiano desenvolve ainda uma reflexão aprofundada sobre a natureza da oração. Segundo ele, a oração não é monótona, nem sempre feita da mesma forma ou sentida de um mesmo jeito pelo monge. A forma de rezar depende muito do grau de pureza da alma e do estado em que o cenobita se encontra no momento da oração.

São quatro as principais formas de oração citadas por Cassiano baseando-se nos escritos do Apóstolo Paulo: *“Recomendo-vos, antes de tudo, que se façam súplicas, promessas (orações votivas), intercessões e ações de graças”* (1Tm 2,1). Entretanto, elas não as únicas, são apenas as mais comuns. Na verdade, existem incontáveis maneiras de se rezar.

A súplica apresenta-se como a prece do pecador que tocado pela compunção, pede perdão pelas faltas cometidas no passado e no presente. Quanto à promessa, Cassiano afirma ser o ato pelo qual o monge oferece ou promete algo a Deus visando um maior comprometimento com sua purificação espiritual, levando em conta que toda promessa feita a Deus deve ser efetivada. Intercessão são preces feitas em favor de outras pessoas ou mesmo em favor do mundo. Já a ação de graças é própria de almas mais elevadas. Nesta fase da vida espiritual, o monge sente a necessidade de agradecer e louvar a Deus pela caminhada já feita



e pelas graças recebidas no decorrer do tempo.

De acordo com Cassiano, o monge deve praticar o tipo de oração que o incentive intensamente a desejar os bens futuros e a almejar com ardor a extinção dos vícios e a prática das virtudes, especialmente a caridade.

Os quatro tipos de oração citados acima são fontes fecundas e levam o monge a fazer preces cheias de fervor, as quais em certas ocasiões elevam a alma para os céus, unindo-a a Deus por um instante de forma tão extraordinária e misteriosa que ao retornar à consciência, o monge não consegue exprimir com palavras a experiência vivida, nem mesmo recordá-la. Trata-se da contemplação única de Deus, a prece mais perfeita e sublime existente.

### **3.3. ORAÇÃO DO CORAÇÃO**

A contemplação recebe muitos nomes nas obras de João Cassiano. Os principais são oração de fogo, oração do coração, oração perfeita e caridade perfeita. Sua finalidade é a “visão” de Deus. “Ver” Deus, para Cassiano, é ouvi-Lo. O contato face a face com o Criador só acontecerá na vida eterna. Enquanto essa experiência plena não é permitida na condição imanente, Deus se manifesta através de sua criação e conversa com os homens mediante as maravilhas que Ele opera.

O monge na busca pela pureza de coração constrói um edifício espiritual cujos alicerces são a humildade e a discipulação. Através de um trabalho ascético fundamentado na oração, nas práticas de mortificação corporal e nos exercícios para educar o pensamento e a alma, o eremita atinge o objetivo de extinguir os vícios e desenvolver virtudes. Isso culmina numa extraordinária leveza do espírito do monge e experiências místicas inimagináveis são vivenciadas por ele inclusive a oração do coração. Cassiano expõe objetivamente a natureza desta prece tão sublime:

Não se vincula essa oração à consideração de qualquer imagem, nem se expressa através de palavras ou de sons, mas se lança um fluxo ardente da alma, por um transporte insaciável do espírito. Arrebatada

para fora dos sentidos e de toda a matéria visível, a alma se eleva até Deus com gemidos inefáveis e ardentes suspiros (CASSIANO, 2006, p. 98).

#### **4. OS EFEITOS DA PUREZA DE CORAÇÃO E DA ORAÇÃO PERFEITA**

Quando um monge se esforça por alcançar a pureza de coração, os efeitos são visíveis. Ele, por exemplo, deixa de julgar os seus confrades. Uma vez que a pessoa se conhece e sabe de suas fraquezas e limitações, deixa de criar juízo do pecado dos irmãos a fim de ajudá-los na cura destes por meio da bondade e da misericórdia. Além disso, a vitória sobre os demônios, vícios e paixões torna o monge forte e corajoso. Nada mais traz medo ao eremita, nem mesmo as feras selvagens, pois enfrentou inimigos mais perigosos. Ademais, o monge torna-se sereno e cheio de paz interior. Nenhuma situação ou pessoa o abala. Ele conhece e aceita seus limites. É humilde.

O monge puro de coração é capaz de ser médico de outras almas, pois sabe exatamente como os demônios agem e como as doenças espirituais assolam aqueles que estão nos estágios iniciais da vida interior. Enfim, o eremita que purificou seu coração demonstra exteriormente através de seus gestos, palavras e ações Aquele que habita plenamente seu peito: Deus.

#### **CONCLUSÃO**

O sentido da vida do monge está relacionado principalmente à prática da oração e do trabalho. Ambos colaboram imensamente no crescimento e amadurecimento espiritual e proporcionam experiências maravilhosas e inesquecíveis junto de Deus. O essencial, contudo, é o enfrentamento de si mesmo. O eremita deve indispensavelmente olhar para si com os olhos da alma. Buscar autoconhecer-se e encarar em si mesmo os defeitos, as feridas, os sofrimentos bem como as virtudes e realizações.

Isso também vale para a contemporaneidade. Os homens de hoje são convidados a fazerem essa experiência. Muito mais que um caminho

estritamente para monges, este místico apresenta uma estrada a qual todos são capazes de percorrer cujo fim é uma vida de sentido. Uma vida que valha a pena ser vivida.

Neste caminho, as pessoas conseguirão encontrar Deus, amizades fiéis e tesouros imprescindíveis como o amor, a fraternidade, a misericórdia, o perdão e a paz. Ademais, enfrentando os vícios e as feridas, os seres humanos encontrarão a cura e o repouso no Senhor de suas vidas. E, por fim, praticando a oração do coração, tornar-se-ão soldados do amor e seguidores leais de Cristo, pois irão perceber que foram criados tão somente para amar.

Eis o convite: repousar em Deus! “Quando encontramos o nosso repouso em Deus, não fazemos nada além de ministrar, ele será visível aonde quer que vamos e por quem quer que encontremos” (NOUWEN, 2014, p. 87).

## REFERÊNCIAS

GRÜN, Anselm. *O céu começa em você: A sabedoria dos padres do deserto para hoje*. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. *Pureza de coração: caminhos para a busca de Deus no antigo monaquismo*. Petrópolis: Vozes, 2016.

JOÃO CASSIANO. *Conferências. Vol. I, II e III*. Juiz de Fora: Subiaco, respectivamente 2011, 2006 e 2008.

\_\_\_\_\_. *Da oração*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

LELOUP, Jean-Yves. *Escritos sobre o hesicasmo: Uma tradição contemplativa esquecida*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

NOUWEN, Henri. *O caminho do coração: A espiritualidade dos Padres e Mães do Deserto*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

SILVA, Vanderlei Bueno da. *A ascese nas conferências de João Cassiano: Fundamento para um discipulado florescente*. Belo Horizonte: FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia), 2014. (Dissertação de mestrado em Teologia.)

# A jurema sagrada e seu espaço cúltico

*Maria da Penha Felix da Silva*<sup>1</sup>

*Victor Alves de Aquino*<sup>2</sup>

## RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo compreender o espaço sagrado da Jurema. A planta considerada sagrada pelos adeptos da religião  popularmente chamada de jurema-preta, predominante do nordeste brasileiro, tem como representao simbólica a resistência das populações autóctones  força impositora dos estrangeiros que chegaram na Paraíba, na época colonial. Espiritualidade fundada a partir da cosmovisão indígena utiliza elementos da natureza circundante para a comunicao com o sagrado. Posteriormente, convive e assimila elementos da tradio cristã ocidental e dos ritos das religies afro-brasileiras. Em Alhandra-PB, origina-se com os indios Aratagui e sua expansão propicia o aparecimento das Sete Cidades da Jurema, as quais servem como referência ao local onde os mestres juremeiros eram enterrados e tinham ps de jurema plantados sobre seus túmulos, para marcar o local de cada mestre juremeiro. Tero seu sangue alimentando uma planta sagrada, de cujas raízes, caules, folhas e frutos, saira a bebida para os 'catimbozeiros' fazerem suas rezas de cura e feitiçaria, numa ideia de continuidade. A força dos rituais ganha significado quando há interao entre os que rezam e os que estão na dimensão espiritual: essa unidade  perpetuada pela tradio oral. Enquanto método de compreensão, utilizaremos a antropologia visual, pois propiciar ao público a visualizao desta religiosidade originária do estado da Paraíba.

**Palavras Chave:** Jurema Sagrada; Culto; Religies Afro-indígena- brasileira.

## INTRODUÇÃO

No presente ensaio, iniciaremos nossa discussão reportando-nos, em linhas gerais, aos aspectos que marcaram a origem da *jurema* e porque ela tornou-se *sagrada*. Percebe-se que houve inicialmente uma tradio indígena, com suas características de culto noturno, sendo as matas utilizadas como espaço

---

1 Aluna da graduao em Ciências das Religies pela Universidade Federal da Paraíba. E-mail: penhafelixcr@gmail.com

2 Aluno da Graduao em Ciências das Religies pela Universidade Federal da Paraíba. E-mail: aquinoalvesvictor@gmail.com

sagrado e rituais que incluíam danças, maracás, fumo e transe. A fumaça advinda das ervas alucinógenas possibilitava uma comunicação com as outras dimensões, com o mundo do espírito.

Segundo Salles (2004):

Na tentativa de uma apresentação preliminar do que chamamos de culto da Jurema, podemos defini-lo como um complexo semiótico, fundamentado no culto aos mestres, caboclos e reis, cuja origem remonta aos povos indígenas nordestinos. As imagens e símbolos presentes neste complexo remetem a um lugar sagrado, descrito pelos juremeiros como um 'Reino Encantado', os 'Encantos' ou as 'Cidades da Jurema' (SALLES, 2004, p. 101).

Esse ritual foi fortemente perseguido no Brasil colonial, quando o objetivo era a conversão dos seres que aqui existiam pois, segundo os colonizadores, era um povo que não conhecia Deus, um povo que precisava ser salvo. Com tal argumentação investiram muitos esforços no sentido de retirar a cultura dos nativos e impor sua ideologia, sua cultura e sua religião. Utilizavam-se de quaisquer meios para cumprir seu objetivo, embora não estivessem realmente preocupados com as suas almas, visava-se tão somente, a exploração econômica e às necessidades da dominação eurocentrista.

A convivência com outros povos e suas variadas culturas permitiu a associação da Jurema Sagrada, como as heranças de antigas tribos indígenas, à fé popular cristã e atualmente, fortemente ligada aos traços das religiões afro-brasileiras. Essa interação sociocultural engendra novos horizontes de permanência do culto com perspectivas focadas em símbolos preliminares e parece continuar vivendo e interagindo com as transformações ao longo do tempo. Ocupar novos espaços e redefinir-se enquanto crença poderá ser uma característica mantida através da oralidade, por exemplo. Vejamos mais alguns aspectos desse contexto histórico.

## **1. RESISTÊNCIA ATRAVÉS DO CULTO NO BRASIL COLONIAL**

Pouco se sabe a respeito da religião dos índios no período colonial, porém hoje em dia encontram-se algumas literaturas que ajudam com o tema. Um dos textos mais antigos foi descoberto por câmara Cascudo, nos Arquivos da Sé em Natal. O texto traz um relato, no ano de 1758, de falecimento na prisão de um índio da aldeia Mepibu, no Rio Grande do Norte, preso por ter feito “adjunto de jurema” (Cascudo 1978, p. 28). Segundo Lima (1946, p. 60), um padre chamado José Monteiro de Noronha, em 1788, faz um relato sobre os índios em seu *Roteiro da Viagem da Cidade do Pará até as Últimas Colônias do Sertão da Província*: “Nas suas festividades maiores uzão os que são mais hábeis para a guerra da bebida que fazem da raiz de certo páo chamado - Jurema - cuja virtude é nimiamente narcótica”.

A primeira manifestação dessa religiosidade indígena mesclada com o catolicismo surgiu no período inicial da colonização onde a fé católica foi imposta aos indígenas. Segundo Machado (1977 *apud* Salles 2004, p. 104), a primeira referência à aldeia que deu origem à Alhandra teria sido feita ainda no final do século XVI. De acordo com e Souza; Júnior (2013) por volta do mesmo século o Catimbó-Jurema aparece em documentos escritos por viajantes e missionários europeus que visitaram a região. Por volta de 1557 um missionário calvinista Jean de Léry que esteve no Brasil, relata um ritual onde os maracás ou chocalhos, elementos utilizados até hoje nas sessões do Catimbó, são reverenciados como deuses:

Admitem certos falsos profetas chamados de caraíbas que andam de aldeia em aldeia como tiradores de ladainhas e fazem crer não somente que se comunicam com os espíritos e assim lhes dão força a quem lhes apraz (...) os caraíbas vão de aldeia em aldeia e enfeitam seus maracás com as mais bonitas penas; em seguida, ordenam que lhes sejam dados comida e bebida, esses embusteiros fazem crer aos pobres idiotas dos selvagens que essas espécies de cabaças assim consagradas realmente comem e bebem a noite e como os habitantes acreditam nisso, não deixam de pôr farinha, carne e peixe ao lado dos maracás e não esquecem o cauim. (LÉRY, 1980, p. 210).

Com a chegada e presença do catolicismo, esse culto precisou ser adaptado ao longo do tempo para que pudesse resistir. De início com a pajelança, depois cultuada pelos descendentes dos índios ainda no meio das matas somente com o maracá, logo em seguida cultuada nas mesas dentro das casas para fugir das perseguições religiosas e políticas e, por fim, a jurema encontra seu lugar

em terreiros e tendas, não abandonando suas raízes, mesmo dentro dos terreiros os juremeiros ainda fazem rituais em mesas ou com um tronco de jurema no chão para lembrar e trazer à atualidade sua antiga e primordial tradição. Essa resistência da tradição “está diretamente ligada às famílias remanescente da antiga aldeia Aratagui, especialmente a Inácio Gonçalves e seus descendentes. Dentre estes, destaca-se sua filha, Maria Eugênia Gonçalves Guimarães, conhecida por Maria do Acais, mestra falecida na década de 1930, cujo prestígio ultrapassou as fronteiras do Estado.” (Salles 2004, p. 105). A resistência indígena, aliada ao poder de força demonstrado através de diversos enfrentamentos bélicos na Paraíba, simultaneamente à escravidão negreira que acontecia em outros países, fez com que os portugueses escravizassem os negros africanos, relegando outras atividades aos indígenas, além do seu massacre em massa.

Muitas vezes os indígenas usavam dissimulações, “aceitando” a catequese e o batismo cristãos e, ao mesmo tempo em que mantinham em segredo, sua cultura de raiz.

Concebida mais amplamente como fenômeno histórico-cultural de resistência indígena, a idolatria pode se referir a um domínio em que a persistência ou a renovação de antigos ritos e crenças se mesclava com a luta social... com a reestruturação ou inovação das relações de poder... com certas estratégias de sobrevivência no plano da vida material dos índios. (VAINFAS 1995, p. 31).

A convivência com e entre estas culturas: indígena, europeia e africana, permitiu a associação da Jurema Sagrada, à fé popular cristã e posteriormente ligada aos traços das religiões afro-brasileiras, confirmando essa reestruturação citada. Essa assimilação permite reconstruir e promover ressignificação importante para a perpetuação da religiosidade. Apesar da perseguição sistemática, tanto física quanto ideológica, tendo seus ritos demonizados e relegados à condição de “magias” que deveriam desaparecer, a tradição atravessou os séculos e convive até os dias atuais com as demais expressões culturais do país. Embora o discurso discriminatório tenha sido utilizado para desagregar a cultura local e, conseqüentemente, a força do povo, sendo fortemente difundido e servindo de base para a perseguição aos adeptos juremeiros.

Na Paraíba, mais especificamente na cidade de Alhandra, essa resistência da tradição está

diretamente ligada às famílias remanescentes da antiga aldeia Aratagui, especialmente a Inácio Gonçalves e seus descendentes. Dentre estes, destaca-se sua filha, Maria Eugênia Gonçalves Guimarães, conhecida por Maria do Acais, mestra falecida na década de 1930, cujo prestígio ultrapassou as fronteiras do Estado. (SALLES, 2004, p. 105).

Após o falecimento (ou encantamento) da Mestra Maria do Acais, seu filho Flósculo Guimarães assume a liderança, mas falece inesperadamente e não deixa substituto. A tradição segue através de outros mestres existentes e se difunde amplamente.

## 2. O CULTO À JUREMA SAGRADA NA ATUALIDADE

A temática “*Jurema: ciência da terra, da magia e da fumaça*” é utilizada pelos adeptos juremeiros catimbozeiros e encerra o significado do seu sistema de símbolos e, ao mesmo tempo, sua conjunção. Sendo a jurema uma árvore da espécie das acácias, típica do nordeste, representa a ciência da terra, o elemento terra; a magia está representada pela relação dos adeptos com as forças sobrenaturais e sua intervenção na vida das pessoas que procuram os serviços dos catimbozeiros para curar-se de doenças, dos “males do amor” ou simplesmente se tornarem mais protegidas; a fumaça abundante vinda dos cachimbos (daí catimbó) completa a comunicação com o mundo do espírito, na relação do transe provocado pela bebida da jurema que é um elemento central do culto. Todas as partes da planta são aproveitadas: raízes, tronco, folhas e cascas. O catimbó-jurema é caracterizado pela fumaça. Em seu estudo, Pires (2010) afirma que:

[...] na simbologia da Jurema, a fumaça contém em si enorme poder, já que os trabalhos e os recados são feitos e enviados através dela. Em contraponto com a tradição do conhecimento iluminista europeu, que tudo desvenda e esclarece, na ciência da jurema a fumaça mostra uma realidade nebulosa e difusa. Dona Nice, de quem falarei mais adiante, diz que a fumaça é onde os trabalhos acontecem. Segundo ela, a fumaça é a coisa mais melindrosa dentro da jurema: “A fumaça ela cura, ela derruba, a fumaça ela recupera”. Desse modo, Nice relata que bom juremeiro tem que saber ler e interpretar sua fumaça, saber navegar e andar nela. Na jurema, é preciso conhecer a fumaça, preparar o fumo certo para cada trabalho específico. ( Pires 2010, p.7).



Percebe-se que são usadas algumas “estratégias” para dar continuidade ao culto, como por exemplo: a saída do espaço sagrado das matas para as mesas das casas dos juremeiros, mas sempre com um tronco da árvore, para manter a representatividade e a simbologia que os adeptos entendem como a força espiritual da planta; identificação das 7 Cidades da Jurema (Angico, Vajucá, Manacá, Junça, Catucá, Jurema Preta e Jurema Branca que são nomes de plantas), as quais se referem aos túmulos dos juremeiros que não podiam ser enterrados nos cemitérios. Também não podiam entrar nas igrejas católicas, pois eram banidos; inclusão de mitos cristãos, como por exemplo: citar que Nossa Senhora descansou com o menino Jesus embaixo de um pé de jurema, quando fugia dos guardas que estavam matando as crianças a mando de Herodes; pactos de silêncio sobre os rituais, todas as informações serão repassadas através da tradição oral, com a iniciação dos adeptos sendo feita de pessoa para pessoa, com muitos segredos. Ademais, percebe-se através das respostas às indagações dos pesquisadores sobre os ritos, do que chamam de “público” e “do que não se pode falar”. Existem informações desconhecidas, entre os próprios adeptos criando quase uma visão pessoal, individualizada de acordo com cada mestre. Tudo é muito sutil, uma vez que não existe um livro escrito, mas, a tradição impera e perpassa o tempo, ocupando outros espaços.

## CONCLUSÃO

*“O segredo da jurema todo mundo quer saber,  
Mas, é como casa de abelha que trabalha sem ninguém  
ver.”  
Canção popular*

Constata-se que o silêncio ainda é um grande aliado da permanência do culto nos dias atuais, época caracterizada pela efervescência de conflitos sociais e religiosos em vários locais. A tradição é mantida, mas também é protegida e até negada de sua existência a um olhar de mera curiosidade. Esse fato, porém, pode servir para seu desaparecimento porque pouco se tem escrito sobre a religião e a mesma tem forte ligação com as tradições afro-brasileiras. Os rituais de

Jurema na atualidade, apesar de divididos em Jurema de Chão, Jurema de Mesa e Jurema de Roda (dentro da tenda de Jurema), ainda convivem com as ações nas matas, no retorno às tradições de raiz. A saída do espaço sagrado das matas para as mesas das casas dos juremeiros contribuiu para manter a tradição, os aspectos simbólicos e a representatividade da religião, os quais se referem aos túmulos dos mestres que se tornou o seu espaço cúltico.

Observou-se que o espaço cúltico da Jurema Sagrada vem passando por um processo de miscigenação com o Candomblé. Simultaneamente, utiliza-se desta *ligação* para expandir-se por todo o país. Talvez a existência das cidades encantadas, na contemporaneidade, seja uma forma de resistência dessa religião que nasce e se desenvolve em contexto de perseguição dos poderes hegemônicos.

## REFERÊNCIAS

- LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. 2ª edição. São Paulo. Editora Brasiliense. 1988.
- LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. São Paulo: Edusp 1980.
- LIMA, Oswaldo Gonçalves de Lima. “*Observações sobre o ‘vinho da Jurema’ utilizado pelos índios Pancarú de Tacaratu (Pernambuco)*”. Arquivos do Instituto de Pesquisas Agronômicas, 4. Recife, 1946.
- MACHADO, Maximiano Lopes. *História da Província da Parahyba II*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 1977.
- SALLES, Sandro Guimarães de. *À sombra da jurema: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra*. Revista *Anthropológicas*, ano 8, volume 15(1): 99-22 (2004)
- SOUZA, André Luís Nascimento de. JUNIOR, Lourival Andrade. *Nordeste encantado: o culto á encantaria na Jurem*. In: Simpósio Nacional de História, XXVII. 2013, Natal – RN.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das letras, 1995.
- UNKEL, Kurt Nimuendaju. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocúva-guarani*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

# A Mítica Encantada da Jurema Sagrada

*Hendrik Lúcio Oliveira van Dingenen<sup>1</sup>*

*Jéssica Emanuely Santos Barboza da Silva*

## RESUMO

Essa apresentação tem como objetivo analisar a identidade sócio-religiosa das tendas da Jurema Sagrada na Paraíba, relacionando-a com a figura mítica do Mestre Encantado. A “energia” de antigos mestres juremeiros passa por rituais xamânicos de “en-cantamento” e é simbolicamente representada pelo tronco da jurema, tornando-se “pedra fundamental” na formação sócio-religiosa da unidade familiar na comunidade juremeira paraibana. Metodologicamente, realizou-se pesquisa de campo, por meio de entrevistas com os líderes de dois terreiros da Jurema sagrada em João Pessoa, Paraíba (Tenda de Jurema do Caboclo Sete Flechas e Tenda de Jurema Sagrada Zé da Mata), e por meio da Antropologia Visual no registro fotográfico de seus ritos e símbolos, como também do município de Alhandra, berço e ponto central da religião citada. Dentre algumas observações constata-se que a Jurema Sagrada paraibana, ao longo do seu processo de urbanização, quando passa de religião rural para religião urbana e absorve elementos afro-brasileiros do Candomblé e Umbanda, bem como do Espiritismo, mantém vivos os ritos e mitos de origem indígena, utilizando apenas a tradição oral como fonte de transmissão.

**Palavras chave:** Jurema Sagrada. Encantado. Religião Afro-indígena-brasileira.

## INTRODUÇÃO

Religião nativa do Nordeste brasileiro, a Jurema Sagrada era cultuada pelos indígenas locais em seus rituais de magia antes da chegada dos chamados “descobridores” e colonizadores europeus. No desenrolar histórico das relações entre índios, africanos escravizados refugiados e descendentes dos colonizadores, a Jurema Sagrada iniciou uma dinâmica de hibridismo religioso

---

<sup>1</sup> Graduandos em Ciências das Religiões, Licenciatura. UFPB. E-mails: dico73br@gmail.com / emanuely471@gmail.com

com elementos de crenças afro-brasileira e espiritismo europeu. Numa consequente urbanização e confrontada com sua criminalização, a religião passou por processos de reformulação de seus ritos, mitos, símbolos e espaços sagrados. O mito que identificamos como nuclear no presente trabalho, do Encantamento dos antigos Mestres juremeiros em cujos túmulos plantava-se uma Jurema Preta, não só exemplifica essa dinâmica como nos permite identificar uma prática de cunho xamânico com consequências sociais palpáveis na fundação e organização dos templos de Jurema Sagrada atuais. Hoje em dia o tronco, simbolizando o Mestre encantado, é utilizado na fundação de um novo espaço sagrado da Jurema. Presente nesse momento da formação da comunidade nascente, torna-se assim o mito a base da estrutura religiosa, nos moldes de familiaridade biológica, segundo a ancestralidade espiritual – presente no tronco - do Pai ou Mãe de Santo que presidirá a tenda.

## **1 MESTRES ENCANTADOS**

A mítica do Mestre Encantado é descrita por diversos autores como um ser espiritual cultuado inicialmente pelos indígenas. Para Pordeus (2012, p. 255) eles “foram espíritos que tiveram uma vida e compreendem melhor os problemas”, tal definição é também expressa pelos juremeiros, os mesmos tem essas entidades como aquele que ensina, o doutrinador, o que passa conhecimento. Pordeus (2012, p.257) complementa dizendo que “O mestre do juremeiro doutrina os juremados da Casa, ensinando-lhes os segredos da jurema”. Mas para que tais seres possam continuar seus trabalhos eles passam por rituais espirituais para encantar-se, estes rituais são feitos na cidade encantada localizada na praia de Tambaba, Conde-PB.

Esses Mestres se encantam mas não perdem sua vida. Souza (2013 p. 6) afirma que “Encantados são entidades que segundo a tradição, não morreram, mas antes se transformaram noutra forma de vida, material ou espiritual”. O Mestre pode manter-se vivo, não mais fisicamente, mas ter sua “energia viva”, a qual estaria presente nas cidades encantadas, também descritas como a casa destes seres espirituais de muita força e sabedoria. As cidades encanta-

das seriam representadas a partir do tronco da Jurema, árvore sagrada para a religião, tal tronco teria o poder de abrigar o espírito do Mestre. O tronco também é utilizado no sepultamento dos mestres, sendo plantado em seu túmulo. De forma simbólica o tronco também serve como representação do mestre da casa, sendo guardado na tenda pelo líder responsável.

## 2 MITO E IDENTIDADE

O Mito do Mestre Encantado vivido nas Tendões de Jurema pesquisadas é, como a própria Jurema, fruto de um processo de hibridismo religioso, ou “atualização religiosa”, para usar a expressão de Grünewald (2008, p. 6), e fundante da identidade religiosa dos templos em questão, ao referir-se à relação do Pai ou Mãe de Santo e seus filhos espirituais com o Mestre Encantado, experiência que se baseia nos laços familiares religiosos, do Pai ou Mãe de Santo e filhos espirituais, com o Encantado simbolizado pelo tronco. Os templos visitados também realizam práticas do Catimbó, reverenciam os orixás, cultuam o Deus cristão e relacionam a Jurema com Jesus na narrativa da Fuga para o Egito. Nos explica o líder religioso do Ilê em João Pessoa-PB que, à medida que a Jurema passa do meio rural, das matas, para o meio urbano, as cidades, diversas narrativas e ritos entraram em “sincretismo” até se traduzirem no culto atual.

Mas como o Mito do Mestre Encantado simbolizado pelo tronco se torna o fundamento físico e espiritual da identidade desses templos, numa religião com elementos e origens tão diversos? Para nos orientar nessa questão recorreremos à cosmogonia vivida nesses lugares e inicialmente percebemos a relação sócio-religiosa dessas comunidades com os “lugares” representados pelo tronco, que Sócrates Pereira (2011) descreve como

“...um mundo invisível, com divisões de reinos considerados encantados, esses reinos possuem cidades, as quais tipograficamente existem rios, lagos, campos, serras, e são habitadas por mestres detentores do conhecimento das ervas e das raízes em cada cidade. Estes “encantados” são evocados através de cantigas pró-

prias, as quais chamam por seu nome, ou nome de suas cidades, sejam chefes indígenas, antigos catimbozeiros, espíritos de negros (escravos, senhores de engenho etc.), católicos, curandeiros etc.” (FERREIRA, Sócrates Pereira. **A Jurema Sagrada em João Pessoa: Um Ritual em Transição**, Dissertação (Mestrado), UFPB, 2011, p. 48)

Assim, a árvore da jurema “que dá nome a religião, é também utilizada para denominar um complexo espacial conhecido como o Reino da Jurema, ou simplesmente Juremal” (SOUZA, 2016, p. 103), habitados pelos antigos mestres juremeiros e no qual se inserem as comunidades religiosas estudadas, através herança cultural e espiritual provinda de seus Mestres Encantados, transmitidas oralmente, que os remete ao “reino” a que os juremeiros estão ligados via seus Mestres.

## CONCLUSÃO

Concluimos que a mítica do Encantado indicativa da identidade sócio-religiosa juremeira, em suas ressignificações desempenha papel fundamental nas Tendias de Jurema pesquisadas, como referência de seu pertencimento dentro da cosmovisão nativa da Jurema vivenciada nos templos pesquisados. A oralidade na transmissão desses entendimentos, presentes principalmente nos pontos, no entanto, apresenta-se como desafio na construção de um olhar panorâmico sobre a sócio-geografia religiosa da Jurema Sagrada. Esses Pontos, que segundo Pordeus (2014) são “pequenos versos, as orações cantadas pelos personagens do panteão, ocasião em que são narrados feitos, exaltadas personalidades, feitas referências à fauna e à flora, evidenciadas qualidades mágicas e relatadas ações do cotidiano” não se encontram grafados. Em uma conversa conosco, diversas vezes líder religioso manifestou preocupação na preservação desses pontos, onde se revelam os mitos e ritos juremeiros basilares da religião.

## REFERÊNCIAS

- BOTELHO, João Bosco; LIMA DA COSTA, Hideraldo. **Pajé: reconstrução e sobrevivência análise pública**. In História, Ciências, Saúde-Manguinhos, vol.13 no.4, Rio de Janeiro, Oct./Dec. 2006.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. RJ: Ediouro Publicações, 10ª Ed, 1999.
- ELIADE, Mircea. COULIANO, Ioan P. **Dicionário das Religiões**, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993.
- FERREIRA, Sócrates Pereira. **A JUREMA SAGRADA EM JOÃO PESSOA: UM RITUAL EM TRANSIÇÃO**, Dissertação (Mestrado), UFPB, 2011. GEERTZ, C. **O Saber Local**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **JUREMA E NOVAS RELIGIOSIDADES METROPOLITANAS**. In Índios do Nordeste: etnia, política e história. Organizadores: Luiz Sávio Almeida e Armando H. L. da Silva. Maceió, Edufal, 2008.
- LAPLANTINE, F. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Braziliense, 2003.
- PIRES. Pedro Stoeckli, **Sobre mestres e encantados: a jurema como expressão sentimental**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Ed Brasília (Dan-UnB). Brasília, 2010.
- PORDEUS, Ismael. **A expansão da Jurema na Península Ibérica** in Revista de Ciências Sociais, Fortaleza, v. 45, n. 1, 2014.
- SALLES, Sandro Guimarães de. **À sombra da Jurema encantada, mestres juremeiros na umbanda de Alhandra**. Recife: Ed. Universitária, 2010.
- SCHMIDT, B. **Antropologia da Religião**. In USARSKI, F. O espectro disciplinas da Religião, São Paulo: Paulinas, 2007.
- SOUZA, André Luís Nascimento de. **Nordeste encantado: o culto á encantaria na Jurema** in Simpósio nacional de história. 27., 2013, NATAL... Anais... Natal, 2013.
- SOUZA, André Luís Nascimento de. **A Mística do Catimbó-Jurema Representada na Palavra, no Tempo e no Espaço**, UFRN, Natal, 2016.
- FERREIRA, Sócrates Pereira. **A Jurema Sagrada em João Pessoa: um Ritual em Transição**, Dissertação (Mestrado), UFPB, 2011.

# Espiritualidade e Saúde: A influência da religiosidade de mães no enfrentamento da microcefalia

*Alberlene Baracho Sales<sup>1</sup>*

## RESUMO

A microcefalia é uma patologia congênita neurológica grave que se caracteriza pelo perímetro encefálico inferior aos padrões de normalidade com relação a idade e sexo. A microcefalia associada ao Zika Virus se enquadra em uma nova doença a ser investigada, pois sua ocorrência se dá através da infecção da mãe e contágio fetal, que ultrapassa as barreiras da placenta, podendo ou não acometer outras alterações no Sistema Nervoso Central. Considerando que a religião é um importante sistema cultural e concebe um universo humano significativo, tem-se como objetivo analisar a influência da religiosidade de mulheres no enfrentamento da realidade social da maternidade frente ao cuidado de crianças com microcefalia associada ao Zika Vírus, elencando as necessidades subjetivas e simbólicas a partir das representações da maternidade. Enquanto método, utilizamos o estudo de caso, pois apresenta uma compreensão da complexidade e abrangência desta realidade por meio de aplicação de um questionário como guia da entrevista, que foi aplicado no departamento de referência existente no Hospital Universitário Lauro Wanderley-HU/UFPB.

**Palavras chave:** Religiosidade. Microcefalia. Zika virus. Maternidade.

A microcefalia tem obtido maior visibilidade nos últimos tempos devido sua associação ao Zika Vírus, sendo esta uma das patologias neonatais causadas pela Síndrome Congênita do Zika. A microcefalia associada ao Zika Virus se caracteriza em uma nova patologia a ser investigada, pois ocorre por meio da infecção da mãe e contágio fetal, que transpassa as barreiras da placenta, tornando vulnerável o acometimento de outras alterações no Sistema Nervoso Central. Esta afecção congênita neurológica é consideravelmente grave e

---

<sup>1</sup> Pesquisadora e graduanda em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba-UFPB, esta pesquisa foi financiada pelo CNPq e UFPB. Email: alberlenebaracho@hotmail.com.  
????Patologia que acomete alterações nos ventrículos cerebrais.



se caracteriza pelo perímetro encefálico inferior aos padrões de normalidade com relação a idade e sexo.

Em meados de abril de 2015, o agente etiológico Zika vírus foi percebido pelos neuropediatras na cidade de Recife, Pernambuco que alertaram sobre a ocorrência de uma epidemia de microcefalia com graves alterações congênitas corridas por meio de infecção que provocavam calcificações, ventriculomegalia e desordem no desenvolvimento cortical. Em seguida aumentaram consideravelmente os casos de microcefalia no país segundo site da Organização Mundial de Saúde. Para a OMS, é definido como a microcefalia um perímetro cefálico igual ou inferior a 31,9 cm para meninos e 31,5 para meninas.

A microcefalia consiste em uma alteração de ordem genética e cromossômica ou ambiental que acomete o crescimento cerebral, a anomalia afeta diretamente o Sistema Nervoso Central resultando em deficiência intelectual, epilepsia, deglutição prejudicada, anomalias visuais e auditivas associando ainda o autismo e deficiência distúrbio de comportamento, o TDAH. Quando ocasionada pela síndrome congênita do Zika o feto é infectado entre o segundo e terceiro trimestre da gestação. A microcefalia associada ao Zika vírus ou síndrome congênita do Zika ainda prossegue em avanços científicos, onde observou-se anormalidades neurológicas de comportamento, por exemplo: irritabilidade, choro excessivo e comprometimento auditivo e visual. Devido ao desconhecimento desta nova síndrome e complexidade da mesma, é recomendável avaliações multidisciplinares garantindo suporte a este impacto social.

O impacto social ocasionado pelo surto da microcefalia tem gerado indagações sobre as implicações de gênero e representações da maternidade. Compreendemos que a maternidade consiste na capacidade de adaptação às necessidades do filho abrangendo um sentimento de hipersensibilidade materna, segundo Badinte (2009). No contexto social presente na construção familiar podemos observar que a mãe está estreitamente ligada a prole por meio da gestação, parto e amamentação, e é de fato visível a necessidade deste elo para a sobrevivência da criança.

Para Badinte (2009, p.235), a responsabilidade materna abrange a complexidade das relações subjetivas como é possível identificar na seguinte indagação: “Como não acreditar então que a enfermidade ou infelicidade da criança não são obra, responsabilidade e problema da mãe?”. A autora conclui que não

há conduta universal para a mãe, mas existem sentimentos, frustrações e ambições variadas mediante a diversidade cultural. Lemos e Lacerda (2015), afirmam que e que religião/e ou espiritualidade consiste em estratégia importante no enfrentamento de situações difíceis.

Considerando que a religião é um importante sistema cultural e concebe um universo humano significativo, para Berger que funde o pensamento sociológico de Werber e Durkheim visando às perspectivas sociológicas da religião, explica as bases da dialética da sociedade: a exteriorização, objetivação e a interiorização. A sociedade é o produto do ser humano, cujas fórmulas consciente e inconsciente consistem em uma explicação para a sua existência através da religião a sociedade, compreendendo os três conceitos básicos supracitados. A exteriorização, objetivação e interiorização abarcam um ciclo que envolve atividade física e mental, pois compreendem da subjetividade à realidade.

A exteriorização é a medida antropológica que pode ser definida como a capacidade do homem expor aquilo que é construído através da sociedade onde ele está inserido, mesmo sendo o homem um ser instituído de pensamento próprio e individual que se desenvolve desde o nascimento está sempre em processo de aprendizagem. A objetivação é dada pelo que é produzido pelo homem, consiste no material e imaterial existente no mundo. Já realidade objetiva envolve a socialização enquanto o homem transforma a objetividade e subjetividade em sua própria consciência associando-as aos seus sentimentos assim como também empiricamente se desenvolve de acordo com o meio e a sociedade em que vivem é importante salientar que o indivíduo completa-se psicologicamente através da subjetividade plausível construída pelos que o cercam.

Compreendendo como ocorre o comportamento materno e o pensamento sociológico da religião tem-se como objetivo analisar a influência da religiosidade de mulheres no enfrentamento da realidade social da maternidade frente ao cuidado de crianças com microcefalia associada ao Zika Vírus, elencando as necessidades subjetivas e simbólicas acerca das a partir das representações da maternidade e legitimação religiosa. Este estudo é parte da pesquisa de iniciação científica PIBIC sob o título: Teodiceias entre maternidades paradoxais, que está sendo realizada no Hospital Universitário Lauro Wanderley.

Enquanto método, utilizaremos o estudo de caso por intermédio de instrumento de pesquisa como orientação da entrevista, pois apresenta uma

compreensão da complexidade e abrangência desta realidade sendo aplicado no departamento de referência existente no Hospital Universitário Lauro Wanderley-HU/UFPB.

O instrumento de pesquisa aplicado apresentou conceitos relativos à maternidade, aos dados socioeconômicos, a religiosidade e ao diagnóstico (segundo prontuário). A entrevistada Esmeralda<sup>2</sup>, relatou a sua experiência de ser mãe de um bebê com microcefalia, citando as dificuldades de convívio social devido ao preconceito e passividade sentida por ela em relação as pessoas que não compreendem a patologia recebendo apoio apenas da equipe multidisciplinar do HULW. O cuidado prestado a criança é realizado exclusivamente por ela, o pai, mesmo dividindo a residência, não presta atendimento ao bebê. A família é composta pelos pais e 3 filhos, sendo o mais novo acometido de microcefalia, a renda fixa é fornecida pelo programa do governo federal, o Bolsa Família e os rendimentos totais não ultrapassam o valor de 600 reais mensais. Com relação ao período gestacional, segundo a mãe, não ocorreram problemas, a microcefalia foi diagnosticada através da ultrassonografia, porém ao nascer a criança apresentou insuficiência respiratória. Sendo católica, por herança familiar, não manifestou interesse em procurar outras religiões e acredita que a sua religião sugere um novo significado para sua condição materna, pois para ela ser mãe é abranger coisas além das suas fragilidades humanas, onde Deus a teria colocado nessa situação, por sua soberania divina, apenas Ele teria domínio sobre esta questão.

## **CONCLUSÃO**

Por fim, a análise demonstrou que a religiosidade é um elemento significativo para as mães de crianças microcefálicas no enfrentamento desta realidade social. O presente trabalho apresentou que a religião traz uma ideia de sentido a mãe, promovendo impulso para a realização de tarefas corriqueiras e cuidado de sua família.

---

Agradecemos ao CNPq, Universidade Federal da Paraíba, Hospital Uni-  
2 Nome fictício para preservar a identidade da entrevistada.

versitário Lauro Wanderley e aos seus funcionários pelo investimento e apoio.

## REFERÊNCIAS

- EICKMANN, Sophie Helena et al . Síndrome da infecção congênita pelo vírus Zika. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro , v. 32, n. 7, e00047716, 2016 . Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-311X2016000700601&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2016000700601&lng=en&nrm=iso)>. access on 13 Aug. 2017. Epub July 21, 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/0102-311X00047716>.
- Azevedo, Raimunda do socorro da silva; oliveira, Consuelo silva; VASCONCELOS, Pedro Fernando da costa. Chikungunya risk for Brazil. *Rev. Saúde Pública*, São Paulo, v.49, 58, 2015. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-89102015000100509](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-89102015000100509)>
- BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 21 (1), p. 9-23, 2001.
- Berger. Peter. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociologica das religiões*. São Paulo: Paulos, 1985. 194 p.
- BADINTE, Elizabeth. *Um Amor Conquistado: o mito do amor materno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. 710 p.
- LEMOS, Fernanda; LACERDA, Débora Maia. *Espiritualidade e Saúde: em busca de uma ressignificação para a realidade oncológica*. João Pessoa: Editora UFPB, 2015.

# Falar de Deus a partir do pobre

Diego Rodrigo dos Santos<sup>1</sup>

## RESUMO

Objetiva-se nesta proposta apresentar o discurso teológico realizado a partir da experiência religiosa de compaixão com os pobres à luz de Gustavo Gutiérrez. Justifica-se esta proposta o fato de que o teólogo peruano apropria-se da teologia política de Metz e formula a teologia da libertação latino-americana, da qual decorre um discurso libertador sobre Deus, marcado pela sensibilidade compassiva, solidária e propriamente libertadora de Deus em sua relação com os pobres. Para realizar esta proposta, tomar-se-á como fonte a obra de Gustavo Gutiérrez intitulada Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente, em que se analisa teologicamente a pobreza latino-americana, a partir da análise teológico-hermenêutica do livro de Jó como forma de superação de uma visão fundamentalista da bíblia, em que Deus se revela na compaixão com os sofredores, havendo também a possibilidade de inferir um Cristianismo concebido a partir do lugar dos pobres, os que sofrem em função de estruturas sociais injustas.

**Palavras-chaves:** Deus, sofrimento, pobres, hermenêutica libertadora

## INTRODUÇÃO

Gustavo Gutiérrez é teólogo peruano e o principal precursor da teologia da libertação latino-americana e caribenha. Ele articula fé cristã e história concebida a partir do lugar social, cultural e religioso dos pobres, propiciando o surgimento de uma linguagem teológica contextual, em perspectiva libertadora e concentrada na questão de Deus. Partindo do lugar social dos pobres, com sensibilidade e inteligência da fé, pela qual se escuta a fé – *auditus fidei* – mediante operação hermenêutica sobre a Escritura e a Tradição cristã, o autor visualiza a necessidade de construir a visão teológica de um Deus que assume o lugar dos pobres como lugar de sua revelação universal. No entanto, no lugar dos pobres, há uma situação que se torna a *arché* – de modo bastante

<sup>1</sup> Bacharel em Comunicação Social pelo ISCA (Limeira-SP) e especialista em Comunicação Social pela PUC-SP, Licenciado em Filosofia e graduando em Teologia pela PUC-Campinas.

semelhante à nova teologia política de Johann Baptist Metz – para a revelação de Deus: o sofrimento, cabendo então a pergunta: como pensar teologicamente a revelação de Deus a partir do sofrimento dos pobres?

## 1. O LUGAR ONDE DEUS SE REVELA

Deus assume a história como *locus theologicus*<sup>2</sup> para revelar-se ao homem. A revelação é histórica. Sendo assim, Deus ao se autocomunicar ao homem, assume um lugar na história que consiste na realidade dos pobres. É fazendo-se pobre e a partir do pobre que Deus se revela. Por isso, o pobre é o lugar privilegiado da revelação de Deus na história. O pobre é o “preferido do Deus amor” (GUTIÉRREZ, 1986, p. 11-12). Contudo, é importante distinguir as categorias de pobreza que a teologia da libertação apresenta: a real, a espiritual e a de comprometimento passivo e solidário (cf. GUTIÉRREZ, 1999).

Segundo Gonçalves (2011, p. 323-325), a pobreza real está relacionada com a dimensão econômica, cultural, de gênero e de novas categorias de exclusão. A pobreza espiritual refere-se ao modo de viver do ser humano, optando-se por uma realidade existencial simples, despojada, solidária e caritativa. A partir dessa pobreza espiritual surge a pobreza como compaixão e solidariedade com os pobres reais que fundamenta-se na vida e obra de Jesus Cristo que revelou a predileção de Deus pelos excluídos, abandonados e sofredores.

A Igreja, por sua vez, é chamada a fazer-se pobre para estar com os pobres desse mundo e empreender ações de evangelização que visem a promoção da vida e da dignidade da pessoa humana. O tão desejado de São João XXIII de uma “Igreja dos pobres” (LIBANIO, 2013, p. 1330) que foi assumido pelo Magistério eclesial, sobretudo, latino-americano e desenvolvida a eclesiologia libertadora, encontra-se sinais de expressão de fidelidade a Cristo no pontificado do Papa Francisco que não mede esforços para fazer-se também pobre e amar os pobres. Aliás, Deus não é indiferente ao sofrimento do pobre. Deus que caminha com o seu povo, que tudo sabe e tudo vê, é solidário às dores e injustiças dos que sofrem.

---

<sup>2</sup> Expressão utilizada por Melchior Cano que ao decifrar os *loci theologici*, colocava a história como um dos lugares de onde se faz teologia.

## 2. FALAR DE DEUS A PARTIR DO POBRE

Mas, como falar de Deus a partir do pobre? Essa investigação teológica está presente na obra “Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente” (1986) de Gustavo Gutierrez. O teólogo peruano na referida obra tem o objetivo de propor uma reflexão teológica do livro de Jó para compreender a fé na América Latina e encontrar uma linguagem sobre Deus a partir dos pobres e sofredores. Considerando o dado da revelação bíblica e o método teológico que precede a contemplação e a praticidade da fé, falar de Deus a partir de uma situação limite da vida humana é uma tentativa de compreender a gratuidade do amor de Deus que em Jesus Cristo tem a sua realização plena e a sua preferência pelos mais pobres e esquecidos desse mundo. Logo, a dialética entre gratuidade e revelação, silêncio e linguagem serão os elementos que nortearão o trabalho intelectual da fé.

Gutiérrez para buscar uma linguagem sobre Deus, mesmo sendo um desafio, segundo ele, para a teologia da libertação que tem como substrato do seu fazer teológico a realidade histórica do pobre, utiliza-se o livro de Jó para estudar a relação da fé, da vida e da história do ser humano com Deus. Assim sendo, é a partir da América Latina, mais especificamente, a partir do sofrimento do pobre que o teólogo lê o personagem central na dialética entre a vida, marcada pela sua historicidade existencial e experiência religiosa, e a Palavra de Deus que revela a verdade que pela fé interpela e pede uma ação concreta.

A integridade de Jó é atestada pela sua fidelidade a Deus, mesmo sendo tentado por Satanás. Jó perde tudo e sofre a enfermidade em seu corpo, mas não nega a Deus. Todavia, Deus também confia na inocência de Jó, por isso, aceita que ele seja desafiado. Logo, Jó compreende a gratuidade do amor de Deus e mesmo na adversidade não perde a sua inocência. Nesse caso, há um movimento dinâmico e recíproco de confiabilidade entre Deus e Jó, e a fidelidade de Jó é atestada no início da obra e permanece até o fim.

Falar de Deus requer uma linguagem, considerando uma religião desinteressada onde há na liberdade o encontro do ser humano e Deus que se relacionam sem manipulação e condicionamentos. Além de Jó ter uma religião desinteressada como denomina Gutierrez, o que se questiona é a teimosia dele em manter a sua coerência interior e o seu modo de vida exemplar. Sublinha-se também a história e a gratuidade da experiência vivida de fé com Deus que dá

sentido à persistência de Jó na sua inocência.

Os três amigos de Jó – Elifaz de Temã, Baldad de Suás e Sofar de Naamat – representantes da teologia da retribuição tentam explicar a Jó o motivo do seu sofrimento a partir de um discurso já estruturado de uma religião fechada em si mesma, condicionada e que visa a recompensa das obras humanas. Diante do sofrimento, Jó vive como um abandonado por parte de Deus. Porém, mesmo caminhando pelo vale da morte, experienciando a dor profunda do sofrimento, Jó mantém a sua esperança no Deus que lhe deu o dom da vida; não fala mal de Deus, não amaldiçoa. Ao contrário, diante da sua lamentação, soube encontrar uma linguagem apropriada para falar de Deus a partir do sofrimento não estritamente seu, mas de todos os pobres. Nesse sentido, essa é uma linguagem para todo cristão que a partir de uma ótica teológica própria da América Latina compreende o sofrimento enquanto locus da revelação de Deus.

Segundo Gutiérrez, em Jó encontra-se a decisão de escolha entre uma religião que condiciona e menciona a ação de Deus entre uma fé que reconhece a gratuidade e a liberdade do amor de Deus. O teólogo apresenta duas linguagens para falar sobre Deus: a linguagem profética e a linguagem da contemplação. “As palavras de Jó são uma crítica a toda teologia órfã de contato com a realidade, e de compaixão humana” (GUTIÉRREZ, 1986, p. 63). O discurso sobre Deus exige um encontro vital com Ele na história onde se revela e na sensibilidade de reconhecer Jesus Cristo nas pessoas, às vezes, desfiguradas e carentes de justiça. “Esta exigência indica que os pobres não são pessoas castigadas por Deus (como afirma implicitamente a doutrina da retribuição temporal). São amigos de Deus, por isso dar alguma coisa ao necessitado é dá-la ao próprio Deus” (GUTIÉRREZ, 1986, p. 78). Sendo assim, a *práxis* de uma teologia contextualizada implica ações de solidariedade que brotam da fé vivida e engajada na realidade em que Deus se faz presente e próximo, onde o Seu mistério não se esgota na história.

Nesse sentido, a universalidade de Jó está em ser o porta-voz, não só de sua experiência pessoal, mas de toda a humanidade, principalmente, dos latinos americanos que sofrem inocentemente. O salto epistemológico do falar de Deus de Jó está em perceber que a pobreza e o abandono ultrapassam o seu próprio caso e compreende que a sua dor é também o sofrimento do outro. Por isso, prescinde de uma ética centrada em merecimentos pessoais para aderir a outra cujo núcleo está nas necessidades do próximo. Jó ao dialogar com o próprio Deus e com os seus amigos, amplia a sua compreensão da vida e relaciona o seu caso com outros sofrimentos, em particular com os sofrimentos do pobre.



Ao rememorar a sua vida, em que foi íntimo do Senhor, justo e fiel, gesta um movimento de sair de si, supera um olhar egoísta e particular para desenvolver um voltar-se para Deus na pessoa do outro que padece. Portanto, mesmo diante da incompreensibilidade da sua situação, Jó adere a um falar profético de Deus. Essa linguagem pressupõe historicamente o compromisso com o pobre, o preferido de Deus.

Deus é o fundamento da vida humana e a Sua preferência pelos pobres é a noção central da ética do Reino, cujo anúncio se desenvolve ao longo da Sagrada Escritura, e que alcança sua plenitude em Jesus Cristo. A causa dos pobres é a causa de Deus e Jó compreende que ela está ligada a sua situação. Jó faz um caminho para Deus a medida em que sai de si mesmo para ajudar a outros, sem esperar primeiro resolver seus próprios problemas. Nesse caso, destaca-se a solidariedade que Jó pratica com os excluídos e que subsidiará a explicação acerca da relação entre o Deus justo e o sofrimento do inocente. Com efeito, a justiça de Deus se torna presente na história através da liberdade humana. Todo ser humano tem a possibilidade de converter-se, mudar-se de caminho. Logo, é no encontro com a liberdade divina que a liberdade humana adentra ao seu mais íntimo e compreende o desígnio e a gratuidade do amor de Deus que dão sentido pleno a sua vontade de justiça ao governar o mundo e que não se encerra num sistema de prêmios e castigos. Jó é libertado e o Deus da vida lhe devolve uma vida que não o aprisiona numa ordem ética, mas que se inspira no Seu amor livre e gratuito. Segundo o teólogo latino-americano, essa libertação é o objeto da atitude contemplativa de Jó.

Crer em Deus e na gratuidade do seu amor leva à opção preferencial do pobre, à solidariedade com os que sofrem. No Deus da revelação cristã, gratuidade e preferência pelo pobre se encontram de maneira fundamente na vida de Jesus Cristo de anúncio do Reino. Não pode-se desvincular a contemplação de Deus com a solidariedade aos pobres. Por isso, para falar de Deus a linguagem profética e a linguagem contemplativa são necessárias, inseparáveis e se completam na medida em que vive-se a graça do amor de Deus e a exigência de praticá-lo como seguidores de Jesus Cristo, enquanto Igreja. Considerando o povo pobre da América Latina, as duas linguagens nascem, como em Jó, do sofrimento e da esperança do inocente. Em seu discurso teológico, Gutiérrez parte da experiência da cruz e da morte, da ressurreição e da vida. O grito de Jesus na cruz fortalece o profundo clamor de todos os Jós, individuais e coletivos, da história humana que padecem injustamente.

Esse grito não pode calar-se e deve manifestar a sua indignação e ao mesmo tempo a sua fé no Deus dos pobres. Desse modo, não se pode fazer teologia sem considerar a vida dos últimos, abandonados e esquecidos da história.

### **3. O DEUS DA VIDA**

A fé em Deus se fundamenta a partir de uma situação histórica, pois a revelação é histórica. Contudo, “no contexto da secularização aumenta a sensibilidade diante de um Deus que se revela na humildade e no sofrimento” (GUTIÉRREZ, 1990, p. 16). Sendo assim, considerando a consciência e força histórica do ser humano, fala-se de um Deus “frágil” que revela sua grandeza agindo com misericórdia e compaixão. A partir da experiência de morte dos pobres se afirma, em contrapartida, a fé num Deus que liberta e dá a vida. Gutiérrez sublinha que “o diálogo com a Escritura será mais frutuoso se estivermos cientes da relação de proximidade e distância que temos com os textos bíblicos” (GUTIÉRREZ, 1990, p. 18). Portanto, o autor afirma que conhecer ao Deus da revelação bíblica é conseqüentemente proclamá-lo como Deus da vida.

Na fórmula joanina, “Deus é amor” (1Jo 4,8), o autor sintetiza a revelação bíblica sobre Deus. “O amor dá a vida, por isso Deus é chamado também de Pai” (GUTIÉRREZ, 1990, p. 23). A Trindade exprime a vitalidade plena de Deus. Jesus Cristo é a revelação plena de Deus. Sendo assim, Gutiérrez ao desenvolver a teologia da libertação defende que “Deus não é libertador porque liberta; ele liberta porque é libertador” (GUTIÉRREZ, 1990, p. 24). Nesse sentido, pode-se inferir que a ação de Deus expressa aquilo que Ele é em si mesmo. Logo, a predileção de Deus pelo pobre é precedente do seu modo despojado de ser e de se revelar ao homem. Com isso, a grandeza de Deus está em fazer-se pequeno, frágil, pobre e solidário. Conhecer a Deus implica uma adesão de fé coerente e sólida que busca a libertação do ser humano.

Gustavo Gutiérrez escreve a obra “Deus da vida” com a publicação em 1989 para pensar a fé no Deus da vida e aprofundar o conteúdo da revelação bíblica, considerando como os pobres “sentem” a Deus. Tendo em vista que a revelação bíblica encontra unidade em Cristo, o autor afirma que a voz dos

pobres prolonga a mensagem de Jesus de Nazaré e estes proclamam a Boa Nova, evangelizando a todos os que a escutam. Nesse sentido, a fé em Deus deve levar a eliminar a fome de pão. Logo, a experiência de fé dos pobres e oprimidos, que irrompe em nossa vida e em nossa teologia, é o contexto vital, o lugar histórico e social que Gutiérrez reflete sobre o Deus da revelação bíblica.

## CONCLUSÃO

Um dos desafios e inquietações da obra de Gutiérrez é, justamente, como apropriar-se de uma linguagem para falar de Deus diante de tanto sofrimento, fome, miséria, destruição, violência, injustiça e morte? Na construção desse discurso teológico, é necessário fazer uma relação entre a vida e a história de dor e de esperança do povo da América Latina com a Palavra de Deus. Mas, essa linguagem só terá veracidade se houver, realmente, comprometimento com o sofrimento dos pobres. Mesmo correndo riscos em falar de Deus a partir do sofrimento do inocente, também como Jó, a língua da “Igreja dos pobres” não pode se calar, é preciso com humildade deixar que ressoe na história o grito de Jesus na cruz e que ele sustente o fazer teológico.

## REFERÊNCIAS

GONÇALVES, P.S.L. A relação entre a fé cristã e os pobres na Teologia da Libertação, **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, vol. 43, n. 121, p. 315-332, Set/Dez 2011.

GUTIÉRREZ, G. *Deus da vida*. São Paulo: Loyola, 1990.

GUTIÉRREZ, G. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*. Petrópolis: Vozes, 1986.

GUTIÉRREZ, *Onde dormirão os pobres?*, São Paulo: Paulus, 1999

LIBÂNIO, J.B. Teologia em revisão crítica, **Horizonte**, Belo Horizonte, vol. 11, n. 32, p. 1328-1356, Set/Dez 2013.

# Igreja institucional e congado: tentativas de reaproximação no período pós Vaticano II, em Oliveira -MG

*Fernando Lima Almeida<sup>1</sup>*  
*Gutierrez de Lellis Resende<sup>2</sup>*

## RESUMO

A comunicação pretende tratar da relação entre a Igreja Católica e o congado, na cidade de Oliveira, estado de Minas Gerais, no período pós-Vaticano II. Propõe-se a discutir as tentativas de reaproximação dessas duas instituições, que vivenciaram períodos de turbulência no período pré-conciliar, por meio das restrições que a Igreja estabeleceu em relação à vinculação da festa de Nossa Senhora do Rosário com o congado. Entretanto, com Concílio Vaticano II (1962-65), maior evento eclesial do século XX, abriu-se um novo horizonte na relação da Igreja com as mais diversas culturas, por intermédio de um conceito, que se desenvolveu *a posteriori*, chamado inculturação, através do qual se visou realizar um diálogo entre o Evangelho e os costumes de cada realidade. A concretude da experiência que o conceito visa designar encontra na religiosidade popular um lugar propício. Propomos abordar como o período pós-conciliar favoreceu, pelas perspectivas abertas em documentos eclesiais desse período, uma postura de reaproximação entre a Igreja institucional e o congado.

**Palavras-chave:** Igreja institucional. Religiosidade Popular. Congado. Concílio Vaticano II. Inculturação.

## INTRODUÇÃO

Nesta comunicação, queremos apresentar nossa proposta de pesquisa de iniciação científica pelo PROBIC (Programa de Bolsas de Iniciação Científica)/FAPEMIG (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais), orien-

---

<sup>1</sup> Bacharel em Filosofia e bacharelado em Teologia pela PUC Minas. Bolsista de iniciação científica pelo PROBIC/FAPEMIG. E-mail: nandobhmg555@gmail.com

<sup>2</sup> Bacharel em Filosofia e bacharelado em Teologia pela PUC Minas. Bolsista de iniciação científica pelo PROBIC/FAPEMIG. E-mail: gutierrezlellis@hotmail.com

tado pelo prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira, do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas.

O objetivo de nossa pesquisa é abordar as relações de reaproximação entre Igreja institucional e o congado em Oliveira-MG, entre os anos de 1965 a 2016, à luz das ideias do Concílio Vaticano II. A pertinência dessa pesquisa está na atualidade do tema (o pontificado de Francisco tem revisitado o Concílio e valorizado a religiosidade popular), na importância de um novo olhar para as relações entre Igreja e congado (até então, a historiografia se concentrou mais nos desentendimentos que na aproximação) e na revalorização da história das instituições (paróquias, associação dos congadeiros) e pessoas envolvidas.

Para se reconstruir essa história, estamos utilizando de análise bibliográfica, pesquisa documental (acervos das paróquias e da Casa dos congadeiros; jornal local, Gazeta de Minas) e realização de entrevistas com reinadeiros e membros da hierarquia católica que estiveram envolvidos nesse processo de reaproximação (história oral). A partir do que foi encontrado, esperamos escrever uma monografia sobre o tema, a ser entregue à PUC Minas/FAPEMIG, às Paróquias Nossa Senhora de Oliveira, São Sebastião e à Associação dos Congadeiros de Oliveira.

Pelo fato da pesquisa estar ainda em andamento, explanaremos aqui somente um breve histórico das relações entre reinadeiros e membros da hierarquia eclesiástica, a hipótese que norteia o estudo, e dois conceitos são chave de interpretação dessa história. Também apresentaremos algumas das percepções que já surgiram durante o andamento da pesquisa.

## **1 IGREJA INSTITUCIONAL E CONGADO: UMA LEITURA DAS TENTATIVAS DE REAPROXIMAÇÃO NO PERÍODO PÓS VATICANO II, EM OLIVEIRA**

O reinado do Rosário em Oliveira é um dos maiores eventos religiosos e culturais dessa cidade mineira. Segundo Poel (2013), o congado ou reinado é um nome genérico que se dá a grupos dos homens pretos que prestam culto a seus santos protetores (Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia). Essa expressão religiosa é marcada por cantos e danças próprios, acompanhado de instrumentos característicos. Em Oliveira, os grupos de congado cultuam também outros dois títulos de Nossa Senhora: Mercês e Aparecida.

A história dos congadeiros oliveirenses é assinalada por conflitos e tentativas de reaproximação com a hierarquia da Igreja ao longo do século XX. Vejamos o que aconteceu.

### **1.1 BREVE HISTÓRICO DAS RELAÇÕES ENTRE CONGADEIROS E IGREJA INSTITUCIONAL**

Uma marca do catolicismo do Brasil colonial, segundo Azzi (1978), era o forte protagonismo leigo. Nesse contexto, existiam as irmandades organizadas pelo leigos, com certa autonomia dos clérigos. Entre elas, as irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, nas quais os afro-descendentes encontraram espaço para desenvolver sua religiosidade com traços de sua cultura, ainda que católica. Nesse espaço, nasce o congado em Minas Gerais.

Essa maneira de expressar a religiosidade entra em claro conflito com as ideias trazidas por um processo de reafirmação da identidade católica vivida pela Igreja a partir de meados do século XIX e durante a primeira metade do século XX. Segundo Azzi (1978), tenta-se implantar um catolicismo renovado, buscando uma sintonia maior com Roma, fortemente clericalizado, fazendo valer os cânones dos concílios de Trento (1545-1563) e Vaticano I (1869-1870), principalmente, na estrutura paroquial e na prática sacramental.

Algumas mudanças foram sentidas no catolicismo brasileiro. A Irmandade do Rosário sofrerá com esse processo, talvez por conter danças e orações estranhas à nova visão eclesial. Na Arquidiocese de Belo Horizonte, jurisdição eclesiástica a qual pertencia Oliveira no período, Dom Antônio dos Santos Cabral, então arcebispo da capital mineira, se posicionou fortemente contra os congados, conforme podemos ver em uma das determinações da Carta Pastoral de 1927: “Lamentamos que não tenham desaparecido totalmente os chamados reinados ou congados, que põem quase sempre uma nota humilhante nas festas religiosas.” (CABRAL apud MATOS, 1990, p. 167-168).

Tais proibições foram sentidas em Oliveira. Em 1923, o jornal local, *Gazeta de Minas*, aponta proibições de Dom Cabral, além de mostrar divergências entre o congado e a doutrina católica: “Estamos informados de fonte mui segura que S. Exc. Rvma. d. Antônio dos Santos Cabral, bispo de Bello Horizonte, proibia as festas chamadas do reinado que se faziam nesta cidade, por occa-

sião dos festejos religiosos, em honra à Virgem do Rosário.” (FACTOS..., 1927, p. 1).

As proibições expressas chegam ao ápice em 1929, quando a igreja do Rosário é demolida por indicação de Dom Cabral para se construir a nova matriz da cidade de Oliveira. Segundo Rubião (2011) e Kiddy (2001), as festividades também foram interrompidas durante alguns anos, embora não se possa afirmar com precisão os anos nos quais foram suspensas.

Nos anos 50, a festa retorna, mas com restrições. Segundo Rubião (2011), aos congadeiros foi proibida a associação da festa a nomes e símbolos católicos. A interpretação da festa como folclore fez com que ela sobrevivesse, mesmo com as investidas contrárias dos eclesiásticos. O próprio jornal local, que, na época, pertencia à diocese de Oliveira, publica artigos esclarecendo a diferença entre congado e festa do Rosário, bem como enfatizando os aspectos folclóricos do reinado.

Na década de 60, o cenário começa a mudar. Em 1964, observamos no jornal Gazeta de Minas uma mudança na maneira de abordar a Festa do Congo:

Realizou-se, como nos anos anteriores, a Festa do Congo, com as mesmas características do passado, mixto (sic) de crença e civismo. A festa que agita a cidade, trazendo uma multidão enorme à Praça 15, onde é erguido anualmente o palanque, teve seu desenrolar tranquilo e sereno [...]. As autoridades estiveram presentes, Mons. Leão celebrando Missa Campal e dirigindo sua palavra sacerdotal. (REINADO..., 1964, p. 4).

Nesse trecho, percebe-se uma abordagem positiva, diferentemente de outros textos publicados no jornal. Além de se descrever detalhadamente a festa, ela é caracterizada com aspectos religiosos e positivos. Também se destaca a presença de um padre celebrando uma missa na festividade.

Através de relatos orais, vemos essa missa com os congadeiros se repetir ao longo dos anos, em diferentes igrejas até se estabelecer na Paróquia São Sebastião, por meio da acolhida de Padre Nylson dos Reis Mendes. Ali, a partir dos anos 80, a liturgia começa a ter as características de missa conga, uma celebração que integra “cantos tradicionais do congado, o expressivo uso de tambores, danças, a saudação da casa santa e do cruzeiro e a coroação de reis e rainhas” (POEL, 2014, p. 357). Ao abrir espaço na missa, celebração mais importante da liturgia católica, para que os congadeiros cantem, dançam e to-

quem, vemos uma expressão forte da inculturação. Acontece o encontro dos dois cultos, das duas maneiras de rezar.

Em setembro de 2015, padre Diovany Roquim Amaral, **pároco** da catedral, construída no local da antiga igreja do Rosário, permitiu que a celebração da missa conga lá acontecesse. Nessa celebração, durante a homilia, o padre se ajoelhou num gesto simbólico de pedido de desculpas pelas discriminações sofridas pelos negros congadeiros em Oliveira por parte da Igreja institucional. O gesto foi muito aplaudido e elogiado pela comunidade congadeira. Em 2016, a celebração voltou acontecer na catedral, e a Igreja passou abrigar, em seus altares laterais, as imagens de devoção do congado, que pertenciam à antiga capela do Rosário de Oliveira.

## **1.2 HIPÓTESE: INFLUÊNCIA DO CONCÍLIO VATICANO II**

Com a realização do Concílio Vaticano II, maior evento eclesial do século XX, significativas mudanças ocorreram na vida da Igreja e na sua relação com o mundo. Em nosso caso, podemos destacar o diálogo que fora impulsionado pela Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* na promoção de “um intercâmbio vivo entre a Igreja e as diversas culturas dos povos” (CONCÍLIO..., 2000, p. 192).

Observamos gestos que demonstram investidas, no intuito de uma reaproximação entre Igreja institucional e congado. Aquela censura, que fora submetida o congado, por parte da hierarquia católica dá lugar a uma atitude de acolhida e respeito para com as expressões da religiosidade popular.

A partir de tais considerações pergunta-se: quais as relações que podem ser estabelecidas entre as mudanças promovidas na Igreja pelo Concílio Vaticano II e as tentativas de reaproximação entre Igreja institucional e congadeiros na cidade de Oliveira a partir dos anos 1960? Acreditamos que, realmente, o Concílio Vaticano II foi responsável por esse diálogo.

## **1.3 CONCEITOS-CHAVES: INCULTURAÇÃO E RELIGIOSIDADE POPULAR**

Para sustentar o edifício dessa pesquisa utilizaremos dois conceitos ba-



silares: inculturação e religiosidade popular. Buscando compreender melhor o processo que viabilizou a revalorização da religiosidade popular, em nosso caso, o congado, no ambiente eclesial, debruçaremos sobre a presença desses dois vocábulos nos documentos das conferências gerais do episcopado latino americano, no pensamento de teólogos como Maria Angela Vilhena e, por fim, nos parágrafos dedicados à religiosidade popular presentes na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, do Papa Francisco.

Durante certo período na história da Igreja, expressões típicas de um catolicismo popular foram vistas com certa preocupação por parte da hierarquia católica, porém, como já dissemos acima, o Concílio Vaticano II abriu as portas, para o que mais tarde ficou conhecido como inculturação, termo que expressa o diálogo do Evangelho com a cultura autóctone. O aparecimento dessa palavra no âmbito eclesial se deu em 1977, no sínodo dos bispos, em Roma. Diante disso, vemos o desenvolvimento desse vocábulo, tanto no magistério da Igreja quanto na produção teológica, evidenciado pela reciprocidade entre Evangelho e cultura.

A religiosidade popular, por sua vez, é a via pela qual a inculturação transita. Cabe ressaltar, porém, que o termo religiosidade popular não deve ser entendido de forma simplista, pois numa interpretação superficial, corre-se o risco de estereotipar tal expressão reduzindo-a meramente a “diversidades entre elite e povo, erudito e popular” (VILHENA, 20015, p. 31) que não corresponde com a dimensão dinâmica que carrega tal vocábulo. Em vista disso,

entende-se, provisoriamente, a partir das contribuições das ciências sociais, a religiosidade popular como a maneira pela qual em determinados ambientes geográficos sociais, no fluxo de certos momentos históricos, com base na tradições e crenças criadas, recebidas, impostas, negociadas, assimiladas em amplo espectro de graus variados de interiorizações integrais, parciais, recriadas ou desviantes em relação à ortodoxia no momento oficializada. (VILHENA, 2015, p. 42).

Assim, temos essas duas expressões que serão significativas nesse itinerário de pesquisa proposto, de modo que apoiam a hipótese aqui apresentada.

## **CONCLUSÃO**

Diante do que foi pesquisado até o presente momento, podemos vislumbrar diversas nuances desse processo de reaproximação marcado por altos e baixos. É preciso ater-se contra a tentação de polarizar uma completa abertura da Igreja após o Concílio Vaticano II e um completo fechamento antes. Restrições à reaproximação de ambas as partes continuaram havendo no período pós-conciliar e permanecem no presente.

Os autores pareceram perceber que muitas atitudes visando à reaproximação entre as duas realidades não foram bem compreendidas devido aos diferentes pontos de vista de congadeiros e Igreja institucional. Existe certo temor, por parte de alguns congadeiros, que tal reaproximação possa estabelecer alguma restrição àquilo que é próprio da identidade congado.

Vale também ressaltar as consequências das proibições aos congadeiros acabaram resultando num fortalecimento e reafirmação de sua identidade, visto que a festividade soube superar as proibições e obstáculos encontrados e perseverar até os dias atuais, sendo umas das maiores festas da cidade de Oliveira.

Observamos, portanto, que essas tentativas de reaproximação por parte da Igreja institucional são um apelo impulsionado pelo Vaticano II e que tem, no pontificado atual, um estímulo muito significativo. Por parte do congado, houve um desejo de retornarem para sua igreja, a atual catedral de Oliveira, antiga igreja da Irmandade do Rosário, e serem acolhidos como filhos do Rosário de Maria. Com isso, temos a possibilidade de uma expressiva reaproximação de duas instituições que estão, apesar das intempéries da história, entrelaçadas pela sua devoção à Virgem do Rosário.

## REFERÊNCIAS

AZZI, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil**: aspectos históricos. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

CONCÍLIO VATICANO II. **Compêndio do Vaticano II**: constituições, decretos, declarações. 29. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

CONFERÊNCIA DO ESPISCOPADO LATINO-AMERICANO. **Documentos do Cielam**: Rio de Janeiro, Medellin, Puebla, Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2005.

CONFERÊNCIA DO ESPISCOPADO LATINO-AMERICANO. **Documento de Aparecida:** texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. 2. Ed. Brasília: Ed. CNBB; São Paulo: Paulus; São Paulo: Paulinas, 2007.

FACTOS & boatos. **Gazeta de Minas**, Oliveira, 27 maio 1923. p. 1. Disponível em: <[http://acervo.izap.com.br/imagem.php?Imagem=cache\\_1923\\_05\\_27\\_1836\\_19230527001.JPG#](http://acervo.izap.com.br/imagem.php?Imagem=cache_1923_05_27_1836_19230527001.JPG#)>. Acesso em: 22 nov. 2016.

FRANCISCO, Papa. **Evangelii Gaudium:** a alegria do Evangelho. São Paulo: Paulus; São Paulo: Loyola, 2013. (Documentos do magistério).

KIDDY, Elizabeth W. Progresso e religiosidade: Irmandades do Rosário em Minas Gerais, 1889-1960. **Tempo**, Niterói, n. 12, p. 93-112, dez. 2001. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=167018164005>>. Acesso em: 05 set. 2016.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Um estudo histórico sobre o catolicismo militante em Minas, entre 1922 e 1936.** Belo Horizonte: O Lutador, 1990.

POEL, Francisco van der. **Dicionário da religiosidade popular:** cultura e religião no Brasil. Curitiba: Nossa Cultura, 2013.

POEL, Francisco van der. A missa conga: o novo tem uma velha história. In: BOSCHI, Caio César; PINHEIRO, Luiz Antônio (Coord.). **A arquidiocese de Belo Horizonte e a evangelização.** Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2014. p. 351-377. (História da Arquidiocese de Belo Horizonte; 2)

REINADO do congo. **Gazeta de Minas**, Oliveira, 27 set. 1964. p. 4. Disponível em: <[http://acervo.izap.com.br/imagem.php?Imagem=cache\\_1964\\_09\\_27\\_712\\_19640927004.JPG#](http://acervo.izap.com.br/imagem.php?Imagem=cache_1964_09_27_712_19640927004.JPG#)>. Acesso em: 22 nov. 2016.

RUBIÃO, Fernanda Pires. **Os negros do Rosário:** memórias, identidades e tradições no congado de Oliveira (1950-2009). 2010. 185 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Pós-Graduação em História Social, Niterói.

VILHENA, Maria Angela. **A religiosidade popular à luz do Concílio Vaticano II.** São Paulo: Paulus, 2015. (Coleção Marco conciliar)

# Interfaces religiosas dos imigrantes japoneses no Brasil

*Maiara Yuka Akazawa<sup>1</sup>*

## RESUMO

Em 2018, completa-se 110 anos da imigração japonesa no Brasil. Não obstante, os trabalhos promovidos acerca deste processo históricosocial ainda são restritos; ademais, o enfoque principal da historiografia recai sobre os aspectos culturais, sociais e até mesmo biográficos. Dessa forma, as pesquisas que tematizam a religiosidade dos nikkeis (como os imigrantes japoneses são comumente denominados) são quase inexistentes. A comunicação proposta irá debater a concepção, atualmente hegemônica, de que a religiosidade vivenciada pelos japoneses imigrantes era pouquíssimo expressiva antes da década de 1950 no Brasil, devido a dificuldades sociais e políticas por eles enfrentadas em sua nova condição de vida. Em desdobramento, defende-se a hipótese de que, pelo contrário, tal religiosidade era emblematicamente promovida por alguns desses grupos (como demonstram marcos funerários e símbolos associados ao culto de ancestrais, realizado em ambientes privados). Em paralelo, irá refletir-se sobre possíveis interfaces entre as Novas Religiões Japonesas (como a Seicho-no-ie, Tenrikyo, Igreja Messiânica, Holiness etc.), que passavam a se fazer presentes no Brasil, e o Catolicismo, cuja adesão pelos imigrantes foi muitas vezes interpretada como uma atitude de acomodação, na busca por maior aceitação identitária na sociedade brasileira.

**Palavras-chave:** Imigração, Japão, Religiosidade.

## INTRODUÇÃO

Mas e a religião? Pode-se despir de uma crença e ainda continuar o mesmo? Como se troca uma fé? Ou não se troca? Como se cultua um altar ou um túmulo deixado para trás? E se a fé está presa a determinado espaço geográfico? Partir implica em esquecê-la, ou ela é interna à pessoa? Sendo pessoal, não é também individual? (YOKOYAMA, 2002)

Este estudo introdutório sobre a religiosidade dos imigrantes japoneses no Brasil parte das interpretações desenvolvidas pelo sociólogo Takashi Maeya-

---

<sup>1</sup> Graduanda do 8º período do curso de História pela Universidade Federal de Ouro Preto, tendo como orientadora a Dr<sup>a</sup> Virginia Buarque professora da mesma instituição. E-mail: [akazawamaiara@yahoo.com](mailto:akazawamaiara@yahoo.com)

ma, particularmente nos textos “Religião, parentesco e as classes médias dos japoneses no Brasil urbano” e “O antepassado, o imperador e o imigrante: religião e identificação de grupo dos japoneses no Brasil rural (1908 e 1950)”, integrantes do livro escrito em coautoria com Hiroshi Saito, “Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil”, de 1973. Como contraposição, recorreu-se aqui à reflexão dos historiadores Richard Gonçalves André, Lia Cazumi Yokoyama e Alexandre Ratsuo Uehara, que também pesquisam a religiosidade e as religiões dos japoneses imigrantes. Estes autores divergem do argumento chave de Maeyama, segundo o qual “Eram quase nulas as atividades religiosas organizadas entre os imigrantes japoneses, até 1950, a não ser o catolicismo” (MAEYAMA, 1973, p.415).

## **1. OS ESTUDOS NO BRASIL ACERCA DA RELIGIOSIDADE DOS IMIGRANTES JAPONESES**

O enfoque dos estudos relacionados à imigração japonesa no Brasil concentrou-se comumente nos aspectos culturais e históricos, bem como na faceta do “exótico”. Além disso, foram editados livros e propagandas de comemoração com frequente emprego de palavras como “amizade”, o que nem sempre efetivou-se no cotidiano das relações nipo-brasileiras.

Em 2009, Alexandre Ratsuo Uehara publicou uma análise sobre os estudos acadêmicos no Brasil sobre religiões japonesas. Procedendo a um levantamento no banco de dados da Plataforma Capes, ele se deparou com:

[...] apenas 42 [trabalhos], sendo 9 doutorados e 33 mestrados. E dentro desse grupo, notou-se pela leitura dos resumos dos trabalhos presentes na base de dados da Capes, que as formas de abordagens são bastante diversificadas, podendo ser classificadas em três grupos: • os que têm a religião japonesa como foco central; • os que correlacionam à religião japonesa outros temas de pesquisa; • e os que apenas citam as religiões, mas não apresentam um aprofundamento sobre o tema (UEHARA, 2009, p.130).

Destes quarenta e dois trabalhos defendidos, somente três estão rela-

cionados com a área de história; de forma concomitante, nem todos estão relacionados diretamente com as religiões japonesas. Sendo assim, o historiador Richard Gonçalves André tem razão ao afirmar de que “No que se relaciona à religião, o campo é particularmente desértico” (ANDRÉ, 2010, p.77). Mas por conta de marcos comemorativos, como os 110 anos da imigração no Brasil, pode-se ter um “boom” de pesquisas a partir do ano de 2017.

## **2. A HIPÓTESE DEFENDIDA POR TAKASHI MAEYAMA**

Dos autores anteriormente citados, somente Richard Gonçalves André trabalhou diretamente com os textos de Takashi Maeyama relativos à religiosidade dos japoneses, que se mostrava, para este sociólogo, muito pouco expressiva antes dos anos de 1950. Algumas motivações foram apontadas para esta rarefação, sendo as duas primeiras elencadas por Richard André como implícitas aos argumentos de Maeyama, e as demais explicitamente mencionadas por este estudioso japonês:

1) O intenso ritmo de trabalho imposto aos japoneses nas áreas rurais, não permitia que eles se reunissem para práticas religiosas;

2) A mobilidade espacial, que espalhava os imigrantes pelo estado paulista, sobretudo em regiões rurais, o que dificultava a locomoção e o encontro desses grupos para manifestações religiosas. Além disso, como as religiões japonesas apresentam-se muito vinculadas ao culto aos ancestrais e os japoneses imigrantes encontravam-se em uma espécie de êxodo, inclusive dentro do Brasil, eles vivenciavam sérias dificuldades para cultuar seus parentes que porventura viessem a falecer, fosse no Japão, fosse no novo território.

3) A vinda de poucos religiosos japoneses nos navios. O governo japonês via o Brasil como um país católico, e como já existia um discurso antinipônico muito forte antes mesmo do primeiro navio aportar em 1908, houve a proibição da vinda de religiosos pertencentes a religiões japonesas. Somente missionários católicos ou japoneses que se declarassem “acatólicos”, mas que concordassem em assinar declarações de que não fariam proselitismo a favor de outras religiões, poderiam embarcar para o Brasil. No porto de Kobe, fazia parte da preparação dos imigrantes enviados uma introdução ao catolicismo. Nesse contexto, “Dos 176.775 imigrantes japoneses que desembarcaram no porto de Santos, S.

Paulo, entre 1908 a 1936, 98,7% foram registrados como acatólicos (D. T. I. C, 1937, p. 38, 64). Todos os japoneses eram virtualmente “budistas” na sua chegada” (MAEYAMA, 1973, p.248). Estes dados podem ser facilmente confirmados com uma consulta à plataforma do Museu da Imigração do Brasil, que disponibiliza os cadernos de registro das entradas não só de imigrantes japoneses, mas de várias outras nacionalidades, pelo porto de Santos. E não é difícil encontrar registros de famílias japonesas inteiras registradas em sua grande maioria com “acatholica”, ou então descritas como budistas.

4) A não criação de raízes, o sonho de retornar a terra de origem. Muitos dos japoneses não demonstraram muito interesse na cultura e língua local, por acreditarem que não demorariam em retornar às suas terras de origem. Dessa maneira, aderir à religião local implicaria na criação de raízes mais profundas no novo território, que muitos deles, ao menos no início do processo imigratório, não estariam abertos a vivenciar.

5) A estrutura familiar dos japoneses, pautada numa forte hierarquia. De modo geral, o que Maeyama aponta, é que os imigrantes que vieram ao Brasil eram os segundos filhos, os terceiros, e assim por diante, ou seja, era muito raro que os primogênitos deixassem o Japão. Afinal, era sua função primordial cultuar os antepassados, enquanto os que partiram não portavam tal encargo, o que supostamente lhes conferia, no Brasil, certa desvinculação às antigas tradições religiosas.

### **3. CONTRAPOSIÇÕES DA HISTORIOGRAFIA CONTEMPORÂNEA**

Com base nos trabalhos de Richard Gonçalves André, em diálogo com textos de Maeyama, é possível vislumbrar que os japoneses imigrantes expressavam sua religiosidade de origem de forma própria, sobretudo no âmbito privado, e/ou pouco institucionalizado. Nos trabalhos de Márcia Yumi Takeuchi, e Rogério Dezem, que versam sobre a presença de japoneses no Brasil antes e durante a Segunda Guerra Mundial, há o indicativo da circulação de um forte discurso de ódio a tais imigrantes pela elite brasileira, que não via com bons olhos a vinda de indivíduos que não fossem brancos. Na visão desse segmento econômicossocial privilegiado, os japoneses seriam os “novos judeus”, no sentido que não se assimilariam à terra e à população brasileira. Pode-se, portanto,

supor, que os japoneses aqui chegados não primassem por manifestar em público suas práticas religiosas, por receio de alguma retaliação.

Ademais, o próprio Maeyama descreve que o governo japonês não permitia a vinda de religiosos que não sejam do catolicismo, ou se por acaso viessem, estes deveriam se comprometer a não fazer proselitismo em favor de outros cultos distintos do católico. Não demonstrar que eram “acatólicos” fazia parte do plano do governo japonês para integrá-los a nova terra, que já havia se mostrado não muito hospitaleira aos nipônicos ainda no final do século XIX.

Podemos acrescentar a este quadro de invisibilização da religiosidade japonesa no Brasil outras informações interessantes. Alexandre Rastuo Uehara menciona a criação de um templo xintoísta em Promissão, no interior do estado de São Paulo e vai além: “De acordo com o Censo de 1920, os imigrantes japoneses representavam 0,09% da população brasileira total (de 30,1 milhões), era um grupo bastante pequeno, mas suficiente para marcar o histórico de contribuições religiosas japonesas no país” (UEHARA, 2009, p124).

Outro exemplo também pode ser visto em entrevistas feitas por Richard André, as quais possibilitaram inferir que “[...] em Londrina foram encontrados indícios de cultos aos ancestrais em torno de oratórios trazidos do Japão nas décadas de 1930 e 1940” (ANDRÉ, 2016, p.461). Ou seja, nos próprios navios havia uma espécie de “tráfico” de tais altares, sendo assim existia “o desejo de enraizar o culto aos ancestrais fora do Japão” (ANDRÉ, 2016, p.461).

A existência dos *bozu gawari* e *okyo yomi*, sujeitos responsáveis pela leitura dos sutras quando alguém morria, já que havia uma carência dos monges instituídos, apresentados pelo próprio Maeyama, comprovam novamente a ideia de uma manutenção de certos ritos. Logo, ainda que sem orientação devida, os japoneses não abriam mão de preservar certos aspectos das cerimônias mortuárias: mesmo não institucionalizadas, eles as improvisavam, através desses sacerdotes substitutos.

O autor também indica que as escolas vão ter um papel importante no quesito religioso para os jovens, com base na promoção do culto ao imperador, que assim irá consistir numa espécie de alternativa ou substituto aos cultos dos antepassados, ao menos até o final da Segunda Guerra Mundial, quando perde repercussão.



## CONCLUSÃO

Retomemos a citação de Lia Yokoyama que abriu este artigo. Ela exprime uma visão mais humanista e simples – o ser humano não troca de religião, fé ou crença assim como quem troca de roupa, ou seja, não é porque mudaram de país que estes indivíduos deixariam suas crenças para trás. Os argumentos apresentados por Maeyama trazem uma formulação racional, lógica, mas não consideram o impacto subjetivo da fé na existência dos imigrantes japoneses. Ora, a grande maioria deles tinha o objetivo de retornar às suas terras de origem, e por isso não havia maior esforço para aprender a cultura e língua local. Manter sua tradição religiosa fazia parte de um pertencimento com o qual não se desejava romper.

A mudança no campo religioso dos japoneses ocorre a partir dos anos 1950, quando também se modifica a maneira destes indivíduos se perceberem no âmbito da sociedade brasileira, e também como eles são vistos após a “queda” do Japão na Segunda Guerra Mundial. Este novo contexto contribui para a vinda de religiosos de escolas budistas, do Xintoísmo, da Seicho-no-ie, da Tenrikyo, da Perfect Liberty, da Igreja Messiânica (no caso estas últimas, são as chamadas Novas Religiões Japonesas, que surgem no Japão durante o século XIX e o início do século XX).

Numa realidade que se faz bastante complexa, as novas gerações já nascidas no Brasil, por sua vez, vão tentar se inserir na sociedade brasileira, e muitos passam aderir ao catolicismo. A despeito dos estudos acadêmicos considerarem, em geral, tal prática como um modo de acomodação, podemos nos interrogar sobre os novos significados religiosos daí advindos, em um estímulo para a promoção de futuras pesquisas.

## REFERÊNCIAS

### *Fontes:*

D. T. I. C

1937a Boletim da Directoria de Terras, Colonização e Immigração, São Paulo: D.T.C.I, 1.

1937b Movimento Migratório Geral. Boletim da Directoria de Terra, Colonização e Immigração, São Paulo: Secretaria de Agricultura e Commércio, 1:1, 33-75

### *Obras gerais:*

ANDRÉ, Richard Gonçalves. Espíritos errantes: sepulturas de imigrantes. *Anais do IV Encontro de Produção Científica e Tecnológica*, 2009. Disponível em: < [http://www.fecilcam.br/nupem/anais\\_iv\\_epct/PDF/ciencias\\_humanas/12\\_ANDRE.pdf](http://www.fecilcam.br/nupem/anais_iv_epct/PDF/ciencias_humanas/12_ANDRE.pdf) >. Acesso em: 23 de março de 2017.

\_\_\_\_\_. Entre a casa, o túmulo e as cinzas: permanências e transformações do culto budista aos ancestrais entre nipo-brasileiros. *Religare*, v.13, n. 2, dez. 2016, p. 445-479.

\_\_\_\_\_. Silenciosos diálogos: religião, apropriação e cultos privados entre imigrantes japoneses no Brasil. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 8, p. 75-101, 2010.

DEZEM, Rogério. *Inventário Deops: módulo III, japoneses: Shindô Renmei: terrorismo e repressão*. São Paulo: Arquivo do Estado/Imprensa Oficial, 2000.

SAITO, Hiroshi & MAEYAMA, T. (orgs.). *Assimilação e integração dos japoneses no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1973.

TAKEUCHI, M. Y. *O Perigo Amarelo em Tempos de Guerra (1939 – 1945)*. São Paulo: Arquivo do Estado, Imprensa Oficial do Estado, 2001.

UEHARA, Alexandre Ratsuo. Estudos Acadêmicos Sobre Religiões Japonesas no Brasil. *Revista de Estudos da Religião*, dez. 2009, p.123-145.

YOKOYAMA, L. C. *A Conversão ao Catolicismo*. 1998. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

# Lugar, Espaço e o Santuário Israelita: Uma reflexão sobre o espaço sagrado

*Wesley Handrey de Oliveira Selmer<sup>1</sup>*

## RESUMO

Na frutífera apropriação de Mark K. George da noção de espaço social desenvolvida por Henri Lefebvre, há uma diferenciação entre espaço e lugar, onde lugar é um ambiente físico não habitado, enquanto espaço é um resultado de interação social. Na reflexão sobre espaço sagrado, essa diferenciação encontra eco na perspectiva eclesiológica da reforma, visto que Lutero e Calvino viam a igreja, primariamente, como a comunidade ou congregação dos crentes (espaço) e não simplesmente um templo físico (lugar). Com base nessa diferenciação contemporânea do conceito de lugar e espaço e no seu paralelo com a inspiração eclesiológica da reforma, esse trabalho se propõe a refletir em retrospectiva sobre o espaço/lugar sagrado do santuário da comunidade israelita do deserto descrito na Bíblia. Para cumprir esse objetivo, este trabalho desenvolve três etapas. Em primeiro lugar, o estudo promove um diálogo entre a distinção de lugar e espaço e a noção de espaço sagrado em Mircea Eliade. O interesse desse primeiro passo é observar a noção de espaço sagrado nas religiões em geral. Em segundo lugar, há um foco na relação entre lugar e espaço e o santuário israelita bíblico. Essa reflexão é feita a partir do trabalho de Mark K. George. Em último lugar, há uma síntese comparativa entre o conceito lugar e espaço nas religiões em geral, conforme explorado no primeiro passo, e o conceito de lugar e espaço no santuário israelita, conforme indicado no segundo passo. Em geral, o trabalho salienta as dimensões divino-humana e sociais envolvidas no espaço sagrado.

**Palavras-chave:** Reforma. Santuário. Mircea Eliade. Henri Lefebvre. Espaço sagrado.

## INTRODUÇÃO

O conceito de espaço é algo bastante trabalhado por Henri Lefebvre, onde ele procura apresentar uma definição para o uso da palavra espaço, por

---

<sup>1</sup> Graduando em Teologia no UNASP-EC, membro do grupo de pesquisa em epistemologia e método teológico, sediado no UNASP-EC. e-mail: wesleyselmer@gmail.com.

meio de sua obra *A produção do espaço*<sup>2</sup>. Em seu trabalho ele discorre sobre a necessidade de entender o que define um espaço, pois a sociedade se define em seu espaço, seja esse espaço como for.

Para isso acontecer, ele propõe uma forma de abordagem em três partes que contempla todos os possíveis aspectos que se relacionam com o espaço. Primeiramente, a prática espacial, que abrange tanto a produção como a reprodução do espaço, e as configurações características espaciais de cada formação social. Segundo, as representações de espaço, que estão atreladas as relações de produção e a ordem que essas relações impõem. Terceiro, os espaços representacionais, incorporando simbolismos complexos, às vezes até codificados, conectados ao lado clandestino ou inferior da vida social. (LEFEBVRE, 1991, pg. 33).

Para Lefebvre, a prática social é o que pode ser visto, tanto fisicamente como nas ações sócias, já as representações de espaço, são os conceitos ou ideias que fazem as ações sociais acontecerem e os espaços representacionais tem a ver com os sentimentos que o espaço causa sobre a sociedade que convive com aquele espaço, esses pontos serão melhores descritos no segundo tópico desse artigo.

Tomando esse trabalho de Lefebvre como base, onde ele procura encontrar padrões em espaços e conseguir reproduzi-los trazendo as informações adquiridas para novos espaços, podemos ver alguns ecos dessa análise bastante úteis para o entendimento do que diferencia um grupo de pessoas reunidas de uma congregação cristã, ideia essa que foi muito trabalhada pela reforma protestante. LUTERO afirma, em sua confissão de Augsburg, que a igreja é “a congregação de todos os crentes, entre os quais o evangelho é pregado puramente e os santos sacramentos são administrados de acordo com o Evangelho” (1530, art.7).

Além de ser um espaço que podemos encontrar pessoas reunidas para um mesmo propósito, as igrejas também possuem um certo sentido sagrado para a reforma, pois ela não é apenas a igreja, mas a igreja de Deus, “onde quer que vemos a Palavra de Deus ser sinceramente pregada e ouvida, onde vemos os sacramentos serem administrados segundo a instituição de Cristo, aí de modo algum há de contestar-se que está presente uma igreja de Deus” (CAL-

---

<sup>2</sup> La Production de l'espace. Título original do livro em francês.

VINO, 2006, IV.1.9). Para entendermos essa atmosfera sagrada que circunda as igrejas, vou me valer do trabalho de Mircea Eliade, o sagrado e o profano, onde ele analisa a importância dos espaços sagrados para as religiões antigas.

## **1 A PRODUÇÃO DO ESPAÇO SAGRADO**

“Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras” (ELIADE, 1992, pg.17). Nessa obra clássica de Eliade, ele apresenta uma diferenciação nos ambientes do mundo, há um espaço ordenado, com significado e relevância, o espaço sagrado, e há o caos e a desordem, que é o espaço profano. O homem religioso necessita de um espaço sagrado, para conseguir constituir a sua própria vida e entender o seu significado no mundo, já o homem profano vive totalmente aleatório e sem propósito.

Com base nessa forma de enxergar o mundo e entender o espaço do autor, ele apresenta alguns pontos que fazem com que o homem religioso consiga se encontrar seu espaço sagrado e passe a se comunicar com a(s) divindade(s), dando sentido e ordem a sua existência, pontos esses que serão apresentados agora de forma breve e resumida.

### **1.1 ENCONTRANDO UM ESPAÇO SAGRADO**

Uma nação ou sociedade não habita, naturalmente, um espaço sagrado, quase sempre eles precisam de uma ação divina para saber onde eles devem se localizar no mundo, ou onde podem encontrar ordem, através do contato com a divindade. Essa teofania tende a acontecer no limiar entre o espaço profano e o espaço sagrado. Esse limiar é uma delimitação de onde começa a ordem e onde termina o caos. Por exemplo, antes de entrar em um templo, algumas religiões ou cultos definiam a necessidade de um sacrifício junto a porta, ou alguma forma de reverência ou prostração. Havia também os deuses que eram os guardiões desse limiar, proibindo a entrada de adversários, bem como de potências demoníacas e pestilenciais. Esse limiar poderia ser a porta de um

templo, mas também a porta de uma cidade e ao se passar por esse limiar, “o mundo profano é transcendido” (ELIADE, 1992, pg. 19).

Para se saber onde fica esse espaço sagrado, se faz necessário uma teofania ou hierofania, onde o sagrado irrompe sobre o profano e se revela como o ponto de contato entre Deus e o homem, um ótimo exemplo apresentado pelo autor, é o caso de Jacó quando estava dormindo e, de repente, apareceu para ele uma escada com anjos descendo e subindo, Jacó acordou assustado e declarou ser ali a casa de Deus e a porta dos Céus (Gn. 28:12-19). O patriarca recebeu a revelação divina de que ele estava no limiar de um espaço sagrado, então ele levantou uma pedra como monumento, simbolizando que aquele lugar era diferente dos demais locais ao redor.

## 1.2 CONSAGRANDO UM ESPAÇO SAGRADO

As sociedades tradicionais costumam diferenciar entre o território habitado e o espaço desconhecido e indeterminado, caos e cosmos, como Eliade diz. O cosmos é o espaço onde as tribos habitavam e era possível de ser entendido e conhecido, já o caos é o ambiente ainda não explorado por determinada tribo, então o cosmos de uma comunidade pode ser visto como caos de outra e vice-versa.

Como anteriormente, esse cosmos não é definido nem criado pelo homem, mas é feito pela divindade, Eliade constata que “o sagrado revela a realidade absoluta e, ao mesmo tempo, torna possível a orientação – portanto, funda o mundo, no sentido de que fixa os limites e, assim, estabelece a ordem cósmica” (ELIADE, 1992, pg. 21).

Dentre as várias religiões antigas, até entre as modernas, existem histórias, lendas e mitos sobre a criação do mundo e do universo e esses contos são muito importantes para a definição dos espaços sagrados, a consagração do espaço sagrado tende a ser uma repetição da criação feita pelas divindades. Um bom exemplo dessa consagração é a antiga tradição (*Shatapatha Brâhmana*) que fala sobre a necessidade de se construir um altar do fogo consagrado a *Agni*, que contém vários elementos que remetem a criação do mundo feita pelo deus *Agni*, a água onde se amassa a argila é como a Água primordial, a argila

simboliza a terra, as paredes laterais representam a atmosfera, etc. Assim como mostrado por esse exemplo, a consagração de um espaço sagrado é uma repetição da criação cósmica do deus *Agni*.

### 1.3 CONSTRUINDO UM ESPAÇO SAGRADO

Quando a ruptura entre o sagrado e o profano é encontrada por uma nação, eles definem esse local como o eixo central do mundo, *axis mundi*, que costuma ser representado por uma coluna ou construção vertical, e estabelece o centro do espaço sagrado. Com base nesse centro, e nas outras imagens já apresentadas, pode se definir um sistema de mundo que explica o espaço sagrado:

(a) um lugar sagrado constitui uma ruptura na homogeneidade do espaço; (b) essa ruptura é simbolizada por uma “abertura”, pela qual se tornou possível a passagem de uma região cósmica a outra (do Céu para a Terra e vice-versa; da Terra para o mundo inferior); (c) a comunicação com o Céu é expressa indiferentemente por certo número de imagens referentes todas elas ao *Axis mundi*: pilar (cf. a *universalis columna*), escada (cf. a escada de Jacó), montanha, árvore, cipós, etc.; (d) em torno desse eixo cósmico estende-se o “Mundo” (“nosso mundo”) – logo, o eixo encontra-se “ao meio”, no “umbigo da Terra”, é o Centro do Mundo (ELIADE, 1992, pg. 25).

Concluindo esse capítulo sobre o espaço sagrado, essa obra clássica traz a importância de refletir sobre os espaços e como eles são elaborados, mesmo quando queremos eliminar totalmente o religioso, ainda assim acabamos criando um certo *espaço sagrado*, onde locais que trazem memórias boas ou tristes, ganham uma atenção privilegiada com relação aos outros espaços, tornando tal espaço especial ou sagrado, se utilizarmos o método de Eliade, mostrando que todo homem tem a necessidade de *existir* e encontrar seu próprio *Mundo*.

## 2 A PRODUÇÃO DO ESPAÇO SOCIAL DO TABERNÁCULO

Nesse capítulo, eu vou apresentar os pontos trabalhados por Mark Geor-

ge, em sua obra *o tabernáculo de Israel como um espaço social*<sup>3</sup>, onde ele se vale dos conceitos de Henri Lefebvre, apresentados na introdução, e os utiliza para compreender o espaço social de Israel criado pelo santuário do deserto. O relato bíblico da construção do tabernáculo não pode ser comparado com nenhum outro relato de construção na Bíblia, tanto em tamanho quanto em riqueza de detalhes (GEORGE, 2009, pg. 1), isso já destaca que, para os autores bíblicos, o tabernáculo do deserto tem um papel muito importante, papel esse que é, para GEORGE, “descrever a criação de um específico e particular espaço”<sup>4</sup> (2009, pg. 7, tradução livre). Para conseguir entender o espaço social, George analisa os três pontos principais da teoria de Lefebvre, o que ele chama de prática espacial, espaço conceitual e espaços simbólicos.

## 2.1 PRÁTICA ESPACIAL DO TABERNÁCULO

A prática social do tabernáculo pode ser compreendida como uma junção da realidade física e o comportamento social que essa realidade cria. No santuário do deserto, o autor encontra cinco ações e práticas que constituem essa junção, sendo primeiro os vários inventários do templo, onde alguns itens precisavam ser obtidos (matéria-prima) e também os profissionais necessários para essa construção, em segundo as descrições detalhadas dos itens do tabernáculo e de como deveriam ser construídos, por terceiro vem as configurações de arranjo e configuração do espaço do santuário, em quarto a portabilidade e em quinto a orientação do templo do deserto, para GEORGE “essas práticas articulam e definem um espaço israelita único, que os membros dessa sociedade reconhecem e entendem”<sup>5</sup> (2009, pg.56, tradução livre).

De acordo com a pesquisa de George, a prática social do tabernáculo é extremamente detalhada e específica, mais do que a maioria dos prédios reais ou sagrados da antiguidade, enquanto as outras culturas tendiam a levar em conta aspectos externos ao espaço social para definir a localização dos seus templos, o santuário se definia por aspectos internos, tendo a sua localização escolhida por meios relativos. O santuário não dependia de questões políticas, social e culturais para definir sua localização, pelo contrário, ao definir sua lo-

---

3 Israel's tabernacle as social space. Tradução livre feita pelo autor.

4 Describing the creation of a specific, particular space. Citação original em inglês.

5 These practices articulate and define a uniquely Israelite space, one that members of this society recognize and understand, citação original em inglês.



calização, esse espaço social definia as questões políticas, sociais e culturais da sociedade. Outra diferença entre os prédios reais e o santuário, é o envolvimento do povo na construção do mesmo, não era normal ver a população fazendo doações voluntárias para a criação de um templo, mas o templo israelita do deserto foi construído dessa maneira e recebeu a aprovação da divindade ao final da construção, sinalizado pela entrada de Deus no tabernáculo (Ex. 40:34-35).

A prática espacial envolve manipulação e alteração da realidade física, para inserir as ideias de espaço da sociedade, com isso, o espaço social do santuário não pode ser criado *ex nihilo*, mas necessita da interação humana na construção e nas diversas reconstruções que esse espaço teve, devido a sua mobilidade única (GEORGE, 2009, pgs. 85-87).

## 2.2 ESPAÇO CONCEITUAL DO TABERNÁCULO

Toda a prática espacial depende das ideias trabalhadas pelo espaço conceitual do tabernáculo. O ponto central do conceito de espaço no tabernáculo israelita é a santidade, a construção do santuário demonstra níveis de espaços e níveis de santidade requeridos para esses espaços (GEORGE, 2009, pg. 105). Esses níveis podem ser demonstrados a partir de 3 níveis de diferenciação na sociedade israelita, (1) a congregação, (2) a descendência e (3) a sucessão hereditária, e esses níveis sociais se relacionam com níveis físicos no espaço do santuário, (1) o pátio, (2) o lugar santo e (3) o lugar santíssimo (santo dos santos), além do espaço comum ao redor do espaço do santuário.

O primeiro nível, a congregação, é formada pelas 12 tribos descendentes de Abraão, que podem ocupar o espaço externo e o pátio do templo; uma dessas tribos se distingue para o trabalho sacerdotal, a tribo de Levi, que podem ocupar tanto o pátio como o lugar santo, além do espaço externo; e dentro dessa tribo temos a linhagem de Arão, que irá ocupar o cargo mais importante nesse espaço conceitual (sumo sacerdote) e que pode acessar todos os níveis de espaço conceitual do santuário, até no lugar santíssimo, esse cargo é único e sempre que o sumo sacerdote morre, o membro mais velho da família de Arão assume a posição. Isso também se reflete na constituição do acampamento israelita, onde a família de Arão se acampa o mais perto possível do tabernáculo, seguida pelos

outros levitas e por último, as outras 11 tribos.

### 2.3 ESPAÇO SIMBÓLICO DO TABERNÁCULO

“Espaço simbólico é o espaço onde a sociedade e os indivíduos emocional e afetivamente vivem” (GEORGE, 2009, pg. 141, tradução livre)<sup>6</sup>, ou seja, ao entender o espaço simbólico do santuário, isso nos ajuda a compreender o que o santuário representava na vida dos israelitas.

A escrita do texto bíblico sobre o santuário do deserto, pode se assemelhar bastante com alguns documentos antigos de projetos reais, como palácios ou templos, mas Israel ainda não possuía nenhum rei. Ao analisar melhor esse aspecto, George demonstra que o rei que estava sendo estabelecido com o tabernáculo, era o próprio Deus de Israel.

Essa relação é bastante forte, pois Deus pede para que o povo construía um tabernáculo para que Ele possa *tabernacular*<sup>7</sup> com Sua nação. Esse elemento pode ser visto também na forma como o texto é escrito, por conter elementos dos antigos tratados entre rei e vassallos, que entre as suas exigências, pedia depósitos do povo dominado, que neste caso, eram os rituais que ocorriam no santuário.

Então o ponto alto do espaço simbólico do santuário, era que para Israel, o santuário era a habitação do rei e Deus deles, poder estar vivendo junto com Ele era um privilégio imenso.

### CONCLUSÃO

A reflexão sobre espaço é útil para a vida cotidiana, pensar em como os antigos entendiam o mundo, ajuda a entender porque agimos e reagimos com base na nossa visão de mundo. Em especial para o cristianismo, refletir sobre o significado do espaço, tanto sagrado como social, do tabernáculo é, na minha

---

<sup>6</sup> Symbolic space is the space in which a society and individual human beings emotionally and affectively live. Citação original em inglês.

<sup>7</sup> Tabernacular traz a ideia de habitar junto, conviver entre.

opinião, algo de grande relevância para a vida cristã no século 21.

Ainda há muito mais a ser dito e estudado sobre o espaço do santuário, mas eu entendo que essa análise do passado, ajuda na compreensão do presente e no desenvolvimento do futuro, para ajudar a entender, de alguma forma, quem somos e como nos inserimos no mundo.

## REFERÊNCIAS

CALVINO, João. **As institutas da Religião Cristã**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2006.

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

GEORGE, Mark. **Israel's tabernacle as social space**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

LEFEVBRE, Henri. **The Production of space**. Cambridge: Basil Blackwell ltd., 1991.

LUTERO, Martinho. **Confissão de fé de Augsburgo**, In: SCHÜLER, Arnaldo. **Livro de Concórdia**: As confissões da Igreja Evangélica Luterana.

# O espírito fundamentalista do protestantismo no Brasil: Uma leitura de suas relações com o movimento missionário do século XIX

*Pedro Guilherme Santos Borges<sup>1</sup>*

## INTRODUÇÃO

O objetivo geral da pesquisa, que é aproximar a discussão do espírito fundamentalista anterior ao próprio movimento organizado com o caso do protestantismo no Brasil. Para tanto será levada em consideração a plausibilidade da hipótese de Mendonça (1990b) que aponta as relações do Seminário de Princeton com o movimento missionário norte-americano o período já mencionado, a segunda metade do século XIX, cujo ideário se espalhou por boa parte do mundo, inclusive chegando ao Brasil, justamente pela ação de agentes missionários que estudaram em Princeton. A abordagem do período e das igrejas que chegaram ao Brasil, mencionadas acima em citação de Mendonça (1990a), está garantida pelo acesso a fontes documentais (tanto norte-americanas como brasileiras) pela sua publicação no livro História documental do protestantismo no Brasil, de Duncan Alexander Reily (1993).

Para fazer a passagem do caso geral da investigação para o estudo de um objeto que seja particular e que, conseqüentemente, garanta a exequibilidade da pesquisa, o primeiro objetivo específico é adotar a figura do missionário presbiteriano, Ashbel Green Simonton (1833-1867), como modelo de quem estudou e foi formado em Princeton – e que do EUA veio para a América do Sul a fim de implantar o protestantismo no Brasil (a partir de 1859). A fonte primária para a discussão proposta são os registros do próprio missionário em seu diário (SIMONTON, 1982). O segundo objetivo específico é compreender de maneira avaliativa a existência ou não de uma mentalidade em Simonton que

<sup>1</sup> Pontificia universidade catolica de campinas, faculdade de ciencias sociais

se relacione com a presença do espírito do fundamentalismo no Brasil; tarefa a ser realizada por meio da leitura de duas fontes: o já mencionado diário do missionário (SIMONTON, 1982), que percorre os anos de 1852 a 1867, e alguns de seus sermões pregados no Brasil (SERMÕES, 1869), de 1864 a 1867. Nos dois objetivos específicos, o que interessa à ação investigativa é compreender como Simonton se relacionava com a doutrina da inerrância da Bíblia (questão doutrinária) e com as religiões não protestantes (no Brasil do século XIX, em particular, com o catolicismo romano).

## **DESENVOLVIMENTO**

A presente pesquisa busca através dos sermões escritos pelo missionário Ashbel Green Simonton encontrar duas categorias em seus estudos, a primeira seria a relação que seus sermões estabelecem com o catolicismo, se existe uma crítica explícita ou não a religião católica. A segunda categoria a ser investigada nos sermões do missionário seria a questão da inerrância bíblica.

Simonton nasceu no dia 20 de janeiro de 1833, em West Hanover, na Pensilvânia, é descendente de presbiterianos escoceses-irlandeses que migraram para os Estados Unidos. É filho de William Simonton e Martha Davis. Tinha nove irmãos, sendo cinco homens, apelidados os “quinque frates” (os cinco irmãos): William, John, James Thomas e quatro irmãs: Martha, Jane, Elizabeth (Lillie) e Anna Mary.

Desde o pequeno o missionário recebeu influências da fé presbiteriana em diversos âmbitos, visto que fora criado sob a luz dessa fé, dados estes que podem ser constatados em seu diário que foi escrito quando Simonton tinha apenas dezenove anos.

Em sua profissão como professor, Simonton sempre deixava explícito seu profundo interesse pelas coisas espirituais através de suas reflexões e pensamentos, embora nessa época o missionário ainda não tivesse feito sua profis-

são de fé. Ele se posicionava contrário a questão da escravidão, por exemplo, assim como importava-se também com os menos afortunados mas até então não tinha decidido se iria de fato servir a Cristo.

Sua conversão aconteceu em 1855, quando na igreja de sua mãe ele participou de uma oração e de fato se entregou a Cristo, assumindo para todos suas total devoção a Deus. A partir de então ele decidiu considerar o ministério como uma possibilidade para sua carreira.

Em julho de 1855, ingressou no Seminário de Princeton, com a finalidade de preparar-se para o ministério. Logo no começo do primeiro semestre, ouviu um sermão que o despertou para a carreira de missionário.

No dia 27 de novembro de 1858, encaminhou à Junta de Missões Estrangeiras o pedido para ser missionário, explicitando que tinha o Brasil como área de sua preferência. Foi aceito e ordenado pastor, iniciando os preparativos para a viagem no próximo ano.

Ao chegar aqui Simonton se deparou com muitos protestantes ingleses anglicanos, que tinham vindo para cá por conta do tratado comercial entre o Império do Brasil e a Inglaterra. Mas estes protestantes não evangelizavam aqui, pelo fato da religião oficial do Brasil Império ser o catolicismo.

Simonton estava empenhado e empolgado em evangelizar aqui no país, como método de evangelização começou a dar aulas de inglês, como forma de estabelecer contato com as pessoas e aperfeiçoar sua fluência na língua portuguesa.

Simonton foi fundador e primeiro pastor da Igreja Evangélica Presbiteriana, formou o primeiro seminário evangélico, implantou o primeiro jornal protestante da América Latina. Seus sermões são didáticos, foi um missionário que conseguiu difundir suas ideias entre a população por conta de suas ideias e expressões fortes e claras.

Em 1867 o missionário contraiu febre amarela e nunca mais se recuperou e faleceu em 09 de Dezembro de 1867, aos 33 anos.

Durante a leitura do livro Sermões escolhidos do Rev<sup>o</sup> Ashbel Green Simonton, buscou-se investigar em seus sermões duas categorias: 1) a relação com o catolicismo, partindo do pressuposto de que existe uma crítica à religião católica explícita ou implicitamente; 2) a questão da inerrância bíblica nos escritos do missionário.

Sobre a categoria número um, a relação com o catolicismo visando buscar entre os textos críticas veladas ou não sobre a religião católica foi utilizada uma metodologia que procurou por meio da leitura minuciosa dos sermões encontrar essas críticas e foram selecionadas desde aquelas onde os apontamentos ao catolicismo são mais explícitos como aquelas onde as críticas são mais sutis, onde a leitura deveria se mostrar mais atenciosa. Sendo assim, nos deparamos com os seguintes trechos:

Vejo que um padre a quem cosultei ultimamente tinha razão para dizer-me: “O Apostolo Paulo é o predilecto dos que se dizem evangélicos”. Este testemunho da boca de um padre, conhecido pela opposição que faz à leitura é pregação da Biblia, me foi summamente agradável. (SIMONTON, 1869, p.27).

“Tomara eu que neste sentido os nossos inimigos fossem obrigado a dizer a nosso respeito: “São discipulos de S. Paulo.” (SIMONTON, 1869, p.27).

Não pôde haver, nem se pode imaginar prova que mostre mais concludente e evidentemente este facto ‘ da nossa santa religião—que Jesus realmente pagou o preço da nossa redempção. (SIMONTON, 1869, p.68).

É assim que muitos pensam, e em apoio de suas idéas aUegam costumes, tradições e mandamentos de homens. Citam as opiniões de doutores, padres e concilios. (SIMONTON, 1869, p.77).

So pôde ter jus de chamar-se religião verdadeira, divina e catholica, aquella que é adequada a estas circumstancias invariáveis do

ente ao qual ella se diiige, que suppre as necessidades que elle sente, ministra-lhe o allivio de que carece, satisfaz as suas aspirações, e dá-lhe a segurança de uma vida feliz no porvir, tão duradoura como a immortalidade.” (SIMONTON, 1869, p.197).

Muitos que se dizem Christãos estão no mesmo caso. Vendem-se as Escrituras pelas ruas e talvez tenham a ventura de possuir a inteira palavra de Deus, tanto o Kovo como o Velho Testamento. Mas quanto á salvação da alma e aos meios de se lavarem dos seus crimes, são cegos como Judeos (SIMONTON, 1869, p.243).

Debaixo de diversas formas a impiedade existe em toda a parte e se propaga por milhares de bocas, algumas bem eloquentes. Não me faço accusador gratuito de ninguém. (SIMONTON, 1869, p.257).

É notório através desses trechos destacados dos sermões que o missionário sim, por vezes, levanta críticas acerca da religião católica. Em alguns são críticas explícitas com apontamentos nada discretos, outras tantas as observações são implícitas e deixam as questões por conta da interpretação de cada leitor. Acredito que estas críticas levantadas por Simonton ao catolicismo ocorreram pelo fato do missionário assumir a tarefa de levar o protestantismo para o exterior, mais especificamente o Brasil.

Os conflitos com a cultura de religião católica são evidentes após esses trechos extraídos dos sermões, mas esses embates com o catolicismo faziam parte de suas estratégias, planos e realizações em sua missão de atingir a população brasileira com a sua fé.

Em relação à categoria número dois que busca explicitar a questão da inerrância bíblica por conta dos escritos de Simonton, a metodologia aplicada foi também a da leitura minuciosa dos sermões, porém, dessa vez buscando encontrar trechos onde o missionário faz questão de mostrar a importância da bíblia e sua veracidade e importância para aqueles que têm fé, foram extraídas todas as partes que fazem jus a esse pensamento. Portanto, temos os seguintes fragmentos:



“Deus, sendo supremo, tem o direito de decretar leis a seu belprazer, e impo- las ás suas creaturas.” (SIMONTON, 1869, p.51).

Quão vivo não deve ser o vosso interesse para comprehender o sentido destas palavras, sabendo que a vossa sorte eterna depende do cumprimento da condição nellas contida! (SIMONTON, 1869, p.52).

Mas porque me demoro eu tanto affirmando o que a Biblia em toda a parte affirma? É preciso ser muito ignorante para se poder negar este facto fundamental da fé christã—que Nosso Senhor realmente padeceu a pena a que estávamos sujeitos. (SIMONTON, 1869, p.71).

“São estas as verdades, que a palavra de Deus nos ensina. São verdades certas e innegaveis. Estão de acordo com as mais doutrinas do Evangelho.” (SIMONTON, 1869, p.76).

“O Evangelho contem uma revelação perfeita do que se deve conhecer e crer para a salvação; mas poucos são os que comprehendem esta revelação.” (SIMONTON, 1869, p.81).

“E mesmo daquelles que têm o livro de Deus e ás vezes se dão á leitura delle, quantos nao lia que pouco ou nada entendem do que lêem!” (SIMONTON, 1869, p.137).

O evangelho é a revelação do Salvador ao entendimento do peccador. Emquanto o peccador não conhecer a pessoa de Jesus nem a obra que elle fez, e ainda está fazendo, nem os convites que lhe dirige, não pôde ter o menor principio da vida christã. (SIMONTON, 1869, p.180).

“Sjstema de hesitações, duvidas e trevas, nada têm de commum com a verdade e a luz do Evangelho, que significa noticias alegi-es.” (SIMONTON,

1869, p.186).

O Evangelho pelo contrario offerece tudo quanto se pôde esperar e pedir para socegar o espirito, animar a alma e alegrar o coração do crente, quer na expectativa da própria morte, quer nas tristezas incidentes da perda dos mais amados. (SIMONTON, 1869, p.188).

Para comprehendr qualquer das parábolas de Xosso Senhor é preciso penetrar a casca e tirar a doutrina que nella está encerrada. Aquelle que não faz isto não tira proveito nenhum, porque lhe fica occulta a parte mais importante, que é sempre o sentido moral e religioso. (SIMONTON, 1869, p.238).

Já em relação à inerrância bíblica Simonton não faz questão de velar suas impressões, nos trechos extraídos é visível como o missionário acredita que a Bíblia ou como ele coloca nos sermões o Evangelho, é totalmente livre de contradições. Ou seja, para Simonton a Bíblia é infalível, mesmo em seus escritos históricos e científicos

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Essa infalibilidade da bíblia promulgada pelo missionário Simonton em seus escritos e promulgada a todos os cantos do Brasil tem relação direta com o movimento missionário norte-americano por conta do Seminário de Princeton - onde Simonton estudou e formou – que tinha como premissa expandir o espírito fundamentalista pelo mundo, através de seus agentes missionários.

Os agentes missionários se espalharam pelo mundo e Simonton acabou vindo parar no Brasil, a fim de implantar o protestantismo no país a partir de 1859. A relação do missionário com doutrina da inerrância da Bíblia é fatídica, sempre que possível Simonton faz questão de mostrar a importância dos escritos e como os fieis devem crer e levar ao pé da letra cada palavra escrita no

livro sagrado. Para o autor não existe erro ou dupla interpretação dos escritos bíblicos, tudo que ali se encontra é verídico e não passível de questionamentos e/ou apontamentos.

Os resultados teóricos e práticos apresentados apresentam um conhecimento intelectual obtido por conta dos protocolos que norteiam a elaboração de uma pesquisa científica; e que permitem, principalmente, a obtenção de uma visão mais elaborada sobre o movimento fundamentalista, antes mesmo de sua elaboração e seus progressos com os missionários protestantes em terras brasileiras.

## **REFERÊNCIAS**

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil. In: MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. Introdução ao protestantismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1990a. p. 11-59. MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Vocação ao fundamentalismo. MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. Introdução ao protestantismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1990b. p. 133-144.

REILY, Duncan Alexander. História documental do protestantismo no Brasil. 2 imp. São Paulo: ASTE, 1993.

SERMÕES escolhidos do Rev<sup>o</sup>. A.G. Simonton. Nova York: G.L. Shearer, 1869. Disponível em: <https://archive.org/details/sermoescolhido00simo>. Acesso em: 22 dez. 2016.

SIMONTON, Ashbel Green. Diário, 1852-1867. São Paulo: CEP, 1982.

# O fator Humanismo: de antecedente da Reforma ao “trans-espiritualismo” do século XXI

*Matheus Bonifácio de S. Saldanha<sup>1</sup>*

## RESUMO

Este trabalho tem como objetivo descrever e analisar o papel e influência exercidos pelo humanismo renascentista de meados do século XIV no desencadear da Reforma Protestante e como este espírito independente e, de certa forma, antropocêntrico, que contribuiu no despontar de tão grande movimento, é ainda presente na contemporaneidade, proliferando, através de seu discurso revolucionário, novas formas de se pensar a religião, espiritualidade e até mesmo a teologia; culminando naquilo que algumas vozes do discurso tecnocientífico atual chamam de trans-espiritualismo, ou seja, uma forma de se pensar a espiritualidade em relação sincrética com concepções e pressuposições geradas pelo desenvolvimento e interpretação tecnológica do real, possuindo, como afirmam os próprios prosélitos de tal discurso, uma herança filosófica com os ideias humanistas de outrora. O método utilizado para alcançarmos nossos objetivos será a revisão bibliográfica de materiais que apontem as relações entre o humanismo, a reforma e o discurso trans-espiritualista. Diante disso, é possível perceber elementos essenciais que evidenciam uma herança humanista tanto na Reforma Protestante do século XVI como no hodierno trans-espiritualismo. Um elemento central na relação entre humanismo, reforma e trans-espiritualismo é a concepção antropocêntrica, racionalista e de independência do ente humano frente a instituições ou mesmo dogmas para se estabelecer uma verdade mais última acerca da natureza do real e do humano.

**Palavra-chave:** Humanismo, Reforma, Trans-espiritualismo.

## INTRODUÇÃO

Em nossos dias, novos tipos de religiosidade e espiritualidade tem se desenvolvido, atraindo pessoas de várias partes do mundo, condições sociais

<sup>1</sup> Bacharel em Enfermagem pela Faculdade Adventista da Bahia (FADBA) e graduando em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP). E-mail: saldanha.017@gmail.com

e níveis de escolaridade das mais variadas. Estas novas espiritualidades se originam das formas mais diversificadas. Algumas surgem como movimentos separatistas de antigas religiões, já outras, tem no sincretismo de ideias sua mais acentuada característica. Entretanto, hoje em dia, dentre várias formas de espiritualidade, uma em específico tem chamado a atenção de vários pesquisadores. James J. Hugues (2007, p. 6) a denomina de “trans-espiritualidades”, uma forma de religiosidade sincrética entre Pós-humanismo, Transhumanismo e elementos de várias crenças como Budismo, Hinduísmo, Cristianismo, entre outras.

É interessante notar que, como afirma Hugues (2007, p. 2, tradução nossa) o “transhumanismo - a proposição de que os seres humanos devem usar a tecnologia para transcender as limitações do corpo e do cérebro - é um produto da tradição humanista do Iluminismo”. Ora, é sabido que o Iluminismo do século XVIII foi um movimento intelectual e cultural realmente marcante no período moderno. Entretanto, o Iluminismo foi um resultado, uma consequência de um processo que possui suas origens na Renascença Italiana do século XIV, onde, segundo alguns autores como, por exemplo, Cairns (1995), marcou a transição do pensamento medieval para a típica estrutura de pensamento que mais tarde conceberia o mundo moderno. Com tudo, um elemento permanece desde a Renascença até os dias de hoje, podendo ser caracterizado como o mecanismo gerador da energia necessária às mudanças que viriam sobre o mundo desde o fim da idade média. Este elemento é o Humanismo.

Instaura-se aqui o objetivo deste trabalho que é descrever o papel e influência exercidos pelo humanismo, tendo sua origem no movimento renascentista de meados do século XIV, auxiliando no desencadear da Reforma Protestante e como este espírito independente e, de certa forma, antropocêntrico, que contribuiu no despontar de tão grande movimento, é ainda presente na contemporaneidade, proliferando, através de seu discurso revolucionário, novas formas de se pensar a religião, espiritualidade e até mesmo a teologia.

## **1. HUMANISMO: ORIGEM E NATUREZA**

A Renascença pode ser definida como a “ocasião em que as mentes dos

homens foram estimuladas para a produção literária e artística pela redescoberta dos tesouros do passado clássico” (CAIRNS, 1995, p.211). Segundo Walker (2006, p. 461), “Aos olhos de seus principais participantes e patronos, o renascimento foi nada menos do que um “renascimento” (italiano, *renascimento*; francês, *renaissance*) da cultura em geral, e da cultura clássica em particular, após séculos de “trevas” e “barbarismo”.

Em meio a esse período de borbulhar intelectual, ocorre uma mudança de perspectiva com relação a realidade das coisas. O teocentrismo, onde Deus era o centro e medida de todas as coisas, tão característico do pensamento medieval, foi modificado por uma visão antropocêntrica, ou seja, o ser humano passa a ser a medida e o medidor de tudo o que existe. É possível enxergar esta estrutura de pensamento nos feitos e obras daquele que será considerado o fundador do “humanismo” renascentista, Francisco Petrarca (1304-1374). Entretanto, tal antropocentrismo é mais visível no influente filósofo João Pico de Mirandola (1463-1494) onde em seu *Discurso sobre a dignidade do homem*, apresenta este como aquele que, através de sua própria razão e vontade, se torna o cerne da realidade.

A natureza bem definida dos outros seres é refreada por leis por nós prescritas. Tu, pelo contrário, não estás limitado por nenhuma limitação, determiná-la-ás para ti, segundo o teu arbítrio, a cujo poder te entreguei. [...] Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, arbítrio e soberano artífice de ti mesmo, te plasmasse e te informasse, na forma que tivesses seguramente escolhido. Poderás degenerar até os seres que são as bestas, poderás regenerar-te até às realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo (MIRANDOLA, 1989, p.52,53).

Mesmo com o a intelectualização europeia do século XIV voltada para as obras e natureza humana, “a cultura renascentista, resumindo, embora, primariamente “secular” e “laica”, não era intrinsecamente “irreligiosa” ou “anti-clerical” (WALKER, 2006, p. 463). Isso pode ser notado na contribuição e influência que o humanismo renascentista teve sobre as mentes pensantes do norte da Europa, em especial, Alemanha. Um discurso religioso sempre acompanhou o pensamento humanista, mesmo que este tenha se apresentado de forma secular em relação ao pensamento religioso vigente da época. “Os homens da Renascença amavam a beleza na natureza e no homem” (CAIRNS, 1995, p. 213), entretanto,

“o valor que davam ao homem era, em parte, de origem cristã” (LATOURETTE, 2006, p. 885).

## 1.1 HUMANISMO CRISTÃO E A REFORMA PROTESTANTE

Vários são os motivos que deram origem a Reforma Protestante do século XVI. Fatores políticos, mudanças geográficas, econômicas e sociais se configuram como elementos fundamentais no desencadear de tamanho movimento. Porém, é de importância para este trabalho, evidenciarmos o fator intelectual, ou seja, o fator humanismo como sendo o modelo facilitador do surgimento de um espírito secular, em vários aspectos, semelhante a Grécia clássica, o que possibilitou a proliferação da erudição e reflexão crítica nos territórios europeus. Antes da Reforma, os pensadores do norte dos Alpes, também tinham um apego as produções clássicas, assim como os Italianos. Davam também “o mesmo destaque sobre os seres humanos como entidades humanas com direito a desenvolver suas próprias personalidades e o mesmo interesse pela capacidade da mente humana para interpretar os dados que os sentidos revelam” (CAIRNS, 1995, p. 214).

Na Alemanha, os mais destacados representantes do humanismo cristão foram Johannes Reuchlin (1455-1522) e Desidério Erasmo (c. 1466-1536). A influência do pensamento de Reuchelin foi sentida em toda a Europa. Foi aluno de Mirandola na Itália, e seu “herdeiro intelectual seria seu sobrinho-neto Filipe Melanchton” (WALKER, 2006, p. 480), braço direito de Lutero, exercendo um eminente papel entre os reformadores. Erasmo, por sua vez teve influência ainda maior que Reuchlin. Isso graças a sua obra clássica: *O Elogio da Loucura* (c.1510), onde critica veementemente os abusos da Igreja Romana. Tanto Lutero, Zuínglio e Ecolampádio, defendiam muito em comum com as ideias de Erasmo e outros humanistas cristãos. O pensamento humanista foi o que proporcionou tanto para Zuínglio como para Ecolampádio a estrutura de pensamento necessária ao desenvolvimento de suas ideias acerca de uma reforma na igreja.

A revolução intelectual do movimento humanista renascentista foi uma faca de dois gumes para a sociedade europeia, pois, olhando para a sociedade hierárquica instituída pelo clero Romano, a mesma estava fadada ao fracasso.

Porém, o espírito humanista agora, impulsiona o indivíduo europeu, agora intelectualizado, rumo ao “progresso”. É aqui que o humanismo ganha força e de certa forma, vida própria, pois, voltando-se para si mesmo e vendo todo o seu potencial intelectual e desejando obter um conhecimento cada vez maior de si mesmo e do mundo que o cerca, o homem ocidental “rompe” com as estruturas do passado em direção a modernidade.

Os tempos modernos finalmente ganhavam vida. Não eram mais considerados simples cópias inferiores de tempos mais antigos, mais gloriosos; [...]. Ao contrário, modernidade significa rompimento completo com o passado, um novo começo baseado em princípios radicalmente novos. E significava também o ingresso em um tempo futuro expandido de forma infinita, um tempo para o progresso sem precedentes na evolução da humanidade. *Nostrumaevum*, nossa era, transformou-se em *nova aetas*, a nova era (KUMAR, 2006, p. 118).

## 2. PÓS-HUMANISMO

Hoje, uma nova era para o pensamento humanista se instaura. Vários autores tem pesquisado sobre estas manifestações do pensamento contemporâneo. Erick Felinto comenta que o próprio fato de haver algo chamado “humano” no pós-humanismo é uma contradição que o ronda. O pós-humanismo “não reivindica uma ruptura radical do humanismo, [...] mas sim, uma crítica ininterupta do que significa ser humano” (FELINTO, 2012, p.147). Ihab Hassan é o primeiro de quem se tem notícia a mencionar o termo pós-humanismo. Em seu texto *Prometeus As Performer: Towards A Posthumanist Culture*, Hassan (1977, p. 212) comenta que “quinhentos anos de humanismo podem estar chegando ao fim, à medida que o humanismo se transforma em algo que deve sem desvios se chamar pós-humanismo”. Perceba as palavras de Hassan quando este escreve: “à medida que o humanismo se transforma”. Ora, não é no pós-humanismo que há a extinção do pensamento humanista, mas apenas uma nova transformação. Assim como foi na modernidade, aqui, o humanismo busca uma nova roupagem frente as mudanças sociais e intelectuais de nosso tempo.



O movimento pós-humanista, que atualmente reúne um conjunto de interpretes do contexto tecnocientífico atual, busca responder à importância da categoria do sujeito tradicional em compreender o fenômeno humano, doravante inscrito em um contexto de tensões, integrações e metamorfoses irreversíveis com um outro não-humano, especialmente maquínico. Esta resposta é elaborada não em termos de um conceito abstrato, ele mesmo melhorado de ser humano, isto é, que acolhesse os aspectos inéditos da experiência humana na era das antropotécnicas, mas antes nos termos de uma superação a tal ponto radical dos caracteres que nos define como pertencentes à espécie *homo sapiens*, que aponta para as noções de pós-humanidade e transhumanismo (NEVES, 2015, p. 259).

Nos séculos passados, a centralidade do homem diante do mundo era inquestionável e até mesmo louvada. Hoje, por outro lado, o pensamento humano se move em direção a busca de novas metas e finalidades para sua condição como existente. Diante de um mundo onde o ser humano cada vez mais percebe sua finitude e falta de superioridade diante da natureza e até mesmo das máquinas, o caminho que se abre, de acordo com muitos, é o caminho em busca da transcendência de sua finitude. Surge então o discurso Transhumanista.

## 2.1 TRANSHUMANISMO

O ser humano sempre sonhou com a transcendência. Nick Bostrom (2005, p. 1) em seu artigo *A History of Transhumanist Thought*, nos apresenta já em suas primeiras páginas alguns antecedentes culturais daquilo que ele vê como claro reflexo desta antiga busca humana por superar suas mazelas e limitações, sendo a morte a maior delas. Ora, os antecedentes do transhumanismo não se encontram apenas nos antigos ritos fúnebres da pré-história, ou mesmo nos mitos da antiga Suméria ou Grécia, mas, de forma especial, naquele impulso intelectual que móvel o mundo e deu vigor a Renascença, ou seja, o viés intelectual do humanismo. Bostrom (2005, p. 2, tradução nossa) comenta que:

O humanismo do Renascimento encorajou as pessoas a responder suas próprias observações e seus próprios julgamentos, em vez de submeterem-se em todos os assuntos às autoridades religiosas. O humanismo do Renascimento também criou o ideal da pessoa bem

equilibrada, altamente desenvolvida cientificamente, moralmente, culturalmente e espiritualmente.

O que deve ser evidenciado aqui é que no discurso transhumansita existe uma herança intelectual com o humanismo Renascentista e não só com este, mas também com sua manifestação em tempos ditos modernos através do Iluminismo. Para Bostrom, é justamente a herança intelectual do Renascimento, lida agora sob a ótica de pensadores como Newton, Hobbes, Locke e Kant que formariam as bases do humanismo racionalista, o qual consiste em uma ênfase no empirismo científico em detrimento da Revelação ou autoridade religiosa como fontes de conhecimento sobre o mundo e o humano. Sendo assim, “O transhumanismo tem raízes no humanismo racional” (BOSTROM, 2005, p. 3, tradução nossa). Diante disso, o que é afinal transhumanismo? O termo foi utilizado pela primeira vez por Julian Huxley (primeiro diretor geral da UNESCO) em seu livro *Religion Without Revelation* onde diz:

As espécies humanas podem se desejarem, se transcender - não apenas esporadicamente, um indivíduo aqui de uma forma, um indivíduo lá de outra maneira - mas, na sua totalidade, como humanidade. Precisamos de um nome para essa nova crença. Talvez o *transhumanismo* sirva: homem remanescente, mas transcendendo-se, realizando novas possibilidades e para a sua natureza humana (HUXLEY, 1927 apud BOSTROM, 2005, p. 7, tradução nossa)

Perceba a frase utilizada por Huxley: “Precisamos de um nome para essa nova crença”. O termo crença soa com todo o peso que se pode ter quando utilizado para uma determinada fé. E sobre fé, a Teologia e a Religião possuem experiência de sobra no trato deste elemento de suma importância para a existência humana. Vários pesquisadores têm percebido uma relação muito próxima entre transhumanismo e vários discursos religiosos. Alguns vão até mesmo promulgar a necessidade de se pensar a teologia e a religião em diálogo sincrético com o pensamento transhumanista. Surge com isso o Trans-espiritualismo

## 2.2 TRANS-ESPIRITUALISMO

O trans-espiritualismo é uma nova forma de religiosidade (ainda não estruturada ou sistematizada) que se caracteriza principalmente como enxergando compatibilidade entre concepções acerca do humano advindas do Pós-humanismo, Transhumanismo e elementos de várias crenças como Budismo, Hinduísmo, Cristianismo, etc. A mais fundamental característica do trans-espiritualismo é seu sincretismo.

O trans-espiritualismo concebe deus como um ser divinizado ou mesmo uma mente global que irá surgir como resultado da evolução, não só do homem, mas também do universo, graças ao exponencial desenvolvimento tecnológico. Este cenário é conhecido como singularidade, um momento de convergência de toda a inteligência em uma única mente possuidora de capacidades inimagináveis. Hugues (2007, p. 24, tradução nossa) comenta que “[...] um grupo crescente de Singularistas mais misticamente inclinados acreditam que esse cenário é semelhante à ideia de Chardin de que a humanidade evoluiria da global “noosfera”, ou info-esfera, para um pós-milenar “ponto Ômega” de união com Deus”.

Alguns verão até mais similaridade entre estas que com o estruturas doutrinárias de correntes cristãs. Através do progresso tecnológico, o transhumanismo busca um dia, eliminar da existência toda a forma de sofrimento e limitações do homem. Este momento ocorreria em paralelo com a singularidade tecnológica. Esta singularidade faria surgir “um superinteligente avatar pós-humano da salvação” (HUGUES, 2007, p. 28, tradução nossa). Essa entidade possui grande similaridade com a concepção Budista acerca dos Budas, pois estes são aqueles capazes de levar o homem a alcançar a transcendência do *dukkha*, ou sofrimento.

No trans-espiritualismo, o pensamento humanista está tão presente quanto em seus predecessores. E isso fica evidente no fato de que um dos principais objetivos daqueles que tem pensando uma espiritualidade ou religiosidade transhumanista é, através desta, oferecer ao homem um caminho para a iluminação de sua Razão, tornando-se com isso um ente verdadeiramente “perfeito”. O sonho e discurso do Iluminismo de um homem que faz uso de suas capacidades racionais plenamente desenvolvidas é alcançada aqui através do aperfeiçoamento tecnológico, mesclado a inúmeras escatologias, soteriologias e teologias, que a partir desse momento serão vistas como suportando e até

mesmo oferecendo um solo fértil para que a trans-espiritualidade cresça. O discurso religioso não é mais visto como antagônico ao pensamento tecnocientífico ou humanista, mas, possuindo compatibilidade. Nas palavras do próprio Hugues (2007, p. 6, tradução nossa), “Claramente alguns religiosos podem abraçar projetos transhumanistas, já existem pessoas que se consideram religiosas e transhumanistas, e há sinais de sincretismo religioso transhumanista dentro e fora das principais fés”.

## **CONCLUSÃO.**

Acredito que a proposta deste trabalho foi alcançada na medida em que não propõe solucionar questões contemporâneas acerca da Reforma Protestante do XVI, Pós/Transhumanismo e Trans-espiritualismo do século XXI, mas sim, colocar em evidência que, o Humanismo, movimento intelectual de valorização do humano em seus aspectos universais, contribuiu grandemente para que a Reforma Protestante ocorresse. E não apenas isso, mas preparou o terreno intelectual e social necessário na Europa para que, poucos séculos após, o pensamento humanista, até então “embrionário”, comparado ao que viria a ser, se manifestasse por meio do discurso Iluminista do século XVIII. Por meio do pós-humanismo, várias vozes do meio tecnocientífico irão promulgar a necessidade de uma busca progressiva do homem por sua transcendência. É neste meio que surge o transhumanismo e o trans-espiritualismo, ou seja, um olhar sincrético onde a compatibilidade entre religião e espiritualidade não são mais antagônicos ao discurso pró transcendência tecnológica do transhumanismo.

Todo este desenvolvimento histórico e intelectual só foi possível graças ao fator humanismo. Este retorno do homem aos seus feitos e capacidades, juntamente com toda a opressão de um sistema político-elesiástico vigente possibilitou ao homem antigo olhar para si mesmo e perceber que este poderia ser senhor de si e encontrar a verdade das coisas através do uso de suas capacidades. Este espírito está vivo ainda hoje, efetuando mudanças de paradigma tão profundas e revolucionárias quanto as do passado.

## REFERENCIAS

- BOSTROM, Nick. **A History of Transhumanist thought**. Journal of Evolution and Technology. Vol.14. No. 1. April 2005.
- CAIRNS, Earle E. **O Cristianismo através dos séculos**: uma historia da Igreja Cristã. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- FELINTO, Erick. **O explorador de abismos**: VilémFlusser e o pós-humanismo/ Erick Felinto e Lúcia Santaella. São Paulo: Paulus, 2012.
- HASSAN, Ihab. **Prometeus as Performer: Towards A Posthumanist Culture?** In: BENAMON, M.; CARAMELLA, C. (orgs.). Performace in Postmodern Culture. Madison: Coda Press, 1977.
- HUGUES, James J. **The Compatibility of Religijs and Transhumanist Views of Metaphysics, Suffering, Virtue and Transcendence in an Enhanced Future**. Hartford: Aug., 2007. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/profile/James\\_Hughes2/publication/237467243\\_The\\_Compatibility\\_of\\_Religious\\_and\\_Transhumanist\\_Views\\_of\\_Metaphysics\\_Suffering\\_Virtue\\_and\\_Transcendence\\_in\\_an\\_Enhanced\\_Future/links/02e7e5318b7ab3a5a5000000/The-Compatibility-of-Religious-and-Transhumanist-Views-of-Metaphysics-Suffering-Virtue-and-Transcendence-in-an-Enhanced-Future.pdf](https://www.researchgate.net/profile/James_Hughes2/publication/237467243_The_Compatibility_of_Religious_and_Transhumanist_Views_of_Metaphysics_Suffering_Virtue_and_Transcendence_in_an_Enhanced_Future/links/02e7e5318b7ab3a5a5000000/The-Compatibility-of-Religious-and-Transhumanist-Views-of-Metaphysics-Suffering-Virtue-and-Transcendence-in-an-Enhanced-Future.pdf)>. Acesso em: 11 abr. 2017
- KUMAR, Krishan. **Da Sociedade Pós-industrial à Pós-moderna**: novas teorias sobre o mundo contemporâneo. 2ª ed. Ampl. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2006
- LATOURETTE, Kenneth Scott. **Uma história do cristianismo**: vol. I: até 1500 a.D. São Paulo: Hagnos, 2006.
- MIRANDOLA, Giovanni Pico della. **Discurso sobre a dignidade do homem**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.
- NEVES, Cecilia de Souza. **A Questão do Humano**: entre o humanismo e o pós-humanismo. Amargosa, Bahia: Griot: Revista de Filosofia, v.12, n.2, dezembro de 2015.
- WALKER, Wilson. **História da Igreja Cristã**. 3ª ed. São Paulo: ASTE, 2006.

# O imaginário da “bruxa” durante a Idade Moderna

Marcela Sampaio Rodrigues de Lima<sup>1</sup>

## RESUMO

Durante muito tempo contou-se, por meio dos contos de fadas, como era a bruxa, no entanto a construção atual da bruxa é uma criação da idade média, baseado nos dogmas religiosos, que foi intensificada com idade moderna com a inquisição da Igreja Católica. Por mais simples que pareça, esse é um estereótipo complexo, na qual cada elemento tem seu significado que envolve a imagem da mulher e da curandeira, porém é preciso pensar que o imaginário, e por assim dizer, a “fama” das feiticeiras não teria se sustentado se não houvesse, talvez, um pouco de verdade, pois somente a invenção e a “fantasia” não teriam sustentado os anos de perseguição. E para entender o que na época era considerado magia, hoje é visto como ciência, pois muitas das plantas utilizadas pelas curandeiras possuem efeitos colaterais que são comumente associados aos crimes das feiticeiras, como morte de crianças e entre outros crimes, além do fator alucinógeno de muitas delas, que causam a sensação de estar voando, lembrando assim o mito do sabá. Para entender a bruxa, primeiro é preciso entender os elementos adjacentes que contribuíram para a consolidação do estereotipo que foi usado como argumento na perseguição.

**Palavras-chaves:** Imaginário, bruxas, diabo, mulher, curandeirismo.

## INTRODUÇÃO

A representação atual das bruxas de contos de fadas como mulheres feias, tem sua origem na idade média com o contato com as culturas pagãs, como mostra o *Malleus Maleficarum* (Martelo das Bruxas), uma obra datada de 1486 e escrita pelos monges dominicanos Kramer e Sprenger, na qual defendem a teoria de que a bruxa seria sempre uma mulher, preparadora de poções. Porém, o livro *Directorium Inquisitorum* (Manual de Inquisidores), sendo utilizada neste trabalho a versão para os inquisidores da Espanha e Portugal,

<sup>1</sup> Graduanda do último período em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).  
E-mail: [marcelaslima@hotmail.com](mailto:marcelaslima@hotmail.com)

traduzido por Don J. Marchena em 1821, no qual serão pensadas as partes que definem o herege.

Para pensar a mulher como principal personagem o texto *A feitiçaria na Europa Moderna. A personagem*, na qual ela defende a ideia da mulher como principal alvo da inquisição, na qual irei corroborar a teoria com trechos do Martelo das Bruxas em que tentam explicar o porquê da mulher ser mais acusada de bruxaria que os homens (SOUZA, L.M., 1987, P. 11-37). Para pensar como essas bruxas assumiam a culpa de bruxaria o texto *Feitiçaria e piedade popular: Notas sobre um processo modenense de 1519* (GINZBURG, C., 1989. P. 15-40). A ideia do pacto, por conseguinte o sabá, será pensado a partir dos textos *A noite do sabbat*, em *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII* sobre os ritos de fertilidade que mais tarde foram entendidos como o encontro do sabá (GINZBURG, C, 1988. P. 19-54). No entanto a questão do curandeirismo será pensada a parte, como foi construído a imagem da bruxa a partir das curandeiras e das parteiras, como conhecimento e cura que não era providenciada somente pela Igreja Católica pelo uso de algumas plantas medicinais.

## 1 O HEREGE

Antes de mostrar como a bruxa era imaginada é preciso entender o que era considerado heresia para os inquisidores e porque essas mulheres eram consideradas bruxas, e, portanto, hereges. No “*Directorium Inquisitorum*” (*Manual do Inquisidor*), o capítulo intitulado “*De los delitos que conoce el Santo Oficio*” mostra que os delitos são os relacionados às blasfêmias contra a Igreja Católica, em uma passagem ele define os hereges:

*Deben reputarse blasfemos los que dicen chistes sobre la fé, Dios y los santos, y toca á la inquisicion su castigo.[...]Tambien es enormismo delito aplicar á cosas profanas los textos de la Sagrada Escritura, ó servirse de ellos em galanteos para requebrará una muger, como algunos lo costumbran.*

*Los hechieros y advinos son procesados por el Santo Oficio, cuando en sus encantos hacen cosas que se rocen com heregía, como bautizar*

*segunda vez las criaturas, adorar una calavera, etc. Mas si se ciñeren á adivinar los futuros contingentes por la quiromancia ó rayas las de la mano, ó por el juego de dados, ó el aspecto de los astros, que son meras hechicerias, seran juzgados por los tribunales segulares.*

*En tercer lugar conoce el Santo Oficio de los que invocan al diablo[...]  
(MARCHENA,1821, p. 97-99)*

Além dos crimes referentes à fé católica, como profanar objetos sagrados, que são as primeiras blasfêmias citadas, as que mais serão trabalhadas são sobre as feiticeiras, as que leem o futuro e fazem encantos, e os que invocam o diabo, que mais tarde será tratado como o Sabá, ritual noturno das bruxas com o diabo.

## **2 A MULHER**

A primeira imagem da bruxa é a da curandeira, pois era a detentora de conhecimentos ocultos, que não eram permitidos pela Igreja, assim a imagem da bruxa é também a curandeira. Aquela personagem da comunidade local que provem as curas, provoca os malefícios quando esses são requisitados e era a que realizava os partos. Em todos esses casos tanto o sucesso quanto o fracasso seriam considerados magia, e no caso dos fracassos a culpa seria da curandeira, assim a bruxa é associada as doenças e mortes da sua comunidade. Por isso, mais tarde, a Igreja irá tentar justificar o porquê de se perseguir as curandeiras, e por consequência, as mulheres, já que essa profissão, em sua maioria, era constituída por mulheres.

Outro fator era que na idade média, as mulheres eram as mais estigmatizadas, sendo uma sociedade controlada pelos homens, quaisquer desvios deviam ser contidos e punidos, e logicamente, associado às tentações do diabo, pois a fé cristã estava disputando a crença das pessoas com as antigas religiões pagãs que ainda permaneciam na cultura popular e por isso precisava se afirmar sobre as outras religiões. Esse choque de religiões contribuiu muito para o que se criou sobre as bruxas, pois além de ser uma sociedade pautada somente para os homens, era uma sociedade que tinha que disputar a cultura religiosa com a cultura celta, por exemplo, como mostra o texto *A Deusa em Camelot: o*



*papel da mulher na concepção e evolução dos heróis arturianos* de Ana Margarida Chora, na qual a mulher era mais ativa, se comparada à católica, ela poderia ser uma sacerdotisa e ainda cultuada, pois a grande divindade dos celtas era uma deusa. Outras culturas como essas precisavam ser superadas para que a católica pudesse permanecer no poder, assim a cultura popular se torna mais demoníaca e a mulher mais propensa à bruxaria e às tentações.

Como os clérigos já tinham em mente a perseguição contra a curandeira e contra a mulher, a Igreja precisava de justificativas e para isso criou-se vários manuais sobre como reconhecer e punir uma bruxa, se sempre pautando na ideia de justificar a mulher como protagonista dos malefícios. Na primeira parte do *"Martelo das bruxas"*, os autores tentam provar o porquê de se desconfiar mais da mulher, e mesmo sendo um livro medieval ele continuou a ser lido e utilizado na idade moderna, por ser uma referência na perseguição às bruxas, e os argumentos desse livro foram amplamente utilizados. Com muitos argumentos que eles utilizam para provar a fraqueza da mulher pode-se resumir com uma passagem da obra: "Portanto, uma mulher malvada é por natureza mais rápida em vacilar em sua fé e, portanto, mais rápida em abjurar da fé, o que constitui a raiz da bruxaria" (KRAEMER, SPRENGER, 1486, p. 53).

Todos os argumentos são de que a mulher por ser mais fraca e mais débil, como os dominicanos mesmos descrevem, é mais fácil para ser tentada. No trecho é mencionada uma mulher malvada, e por lógica haveriam outras que não são. No mesmo livro se encontra trechos nos quais defendem que existem mulheres bondosas, mas logo afirmam que são assim também por não terem as mesmas capacidades que os homens, mas que em sua maioria se entregam aos vícios e tentações, por isso se desconfia mais da figura feminina. Outra explicação seria a própria criação da mulher, que foi feita dessa forma e para essa forma. "E devemos apontar o defeito na formação da primeira mulher, que foi formada de uma costela curva, isto é, a costela do peito, que se encontra encurvada, por assim dizer, em direção contrária à do homem. E devido a este defeito é um animal imperfeito, sempre engana" (KRAEMER, SPRENGER, 1486, p. 52).

Laura de Mello e Souza, ao abordar o estereótipo da bruxa, no livro *A feitiçaria na Europa Moderna*, a autora explica que para cada localidade havia um estereótipo diferente, nas áreas rurais predominava a ideia de uma bruxa jovem, bonita e sedutora, acusadas de seduzir os homens ou impedindo-os

de gerar filhos, em localidades onde as intrigas internas têm maior vazão. Nas áreas urbanas se encontram as bruxas com a aparência de idosas e feias, onde em larga escala se encontra senhoras que leem a sorte ou preparam poções, preveem o futuro, as bruxas curandeiras, inclusive, estaria no *“Manual de inquisidores”* como ato herege e punível.

É preciso pensar que a imagem da bruxa não teria se sustentado sozinha sem a ajuda das confissões feitas por elas mesmas, evidentemente todas sob tortura e de forma muito tendenciosa. Eram obrigadas a admitirem crimes, que muitas vezes não haviam cometido, e mesmo durante os interrogatórios as perguntas eram direcionadas para que dissessem algo que pudesse ser considerado crime. Como no caso de Chiara Signorini em 1518/1519, citado no livro *Mitos, emblemas e sinais* de Carlo Guinzburg, acusada de enfeitiçar sua antiga patroa por tê-la desapropriado de sua casa, quando acusada ela admitiu ter amaldiçoado e ela mesma tirou a maldição, com orações e pedindo a Deus nos dois momentos, depois de presa e interrogada alegou que a Virgem Maria teria aparecido para ela dizendo que a ajudaria tanto para amaldiçoar quanto para curar a patroa enferma, o inquisidor, no entanto, tentou transformar o depoimento em algo satânico, nos dias de tortura ela afirmava ser o demônio que aparecia, mas nos dias em que não era torturada ela voltava ao seu depoimento original, com o tempo a Virgem que pediu que a adorasse e que a ajudaria, se tornou um jovem que pediu sua alma e de sua família em troca de ajudar a se vingar da patroa. Esse foi um dos muitos casos aonde o inquisidor com perguntas tendenciosas conseguia declarações de bruxas, “provando” sua existência.

### **3 O DIABO E O SABÁ**

#### **3.1 A FIGURA DO DIABO**

Para se criar o medo das bruxas era necessário torna-la real, por isso eram associadas a elementos do cotidiano como veremos adiante, porém era também preciso tornar outra figura real e uma amplamente associada às feitiçeras, o Diabo. Como mostra Robert Muchembled no seu texto *“A noite do sabbat”*, no livro *“Uma história do diabo: séculos XII-XX”*, durante a idade média ele

não era um personagem importante na crença religiosa, sendo pouco mencionado no antigo testamento, sendo mencionado mais no novo testamento, suas representações eram para assumir a culpa pelos infortúnios e como ameaça de castigo. Na idade moderna, como os tratados de demonologia, ele ganha uma imagem definida e é representado como dotado de grande poder, para persuadirem os fiéis de seguirem a fé católica pelo medo, e cada vez mais ele foi se tornando um agente causador de desgraças e sofrimento, com grande atuação no meio humano, sendo ele o maior inimigo de Deus, e por isso, da sociedade, para justificar a perseguição às bruxas teriam que associá-las ao demônio.

### 3.2 O SABÁ

O sabá foi incorporado mais tarde ao discurso religioso, baseado nos ritos de fertilidade encontrados na cultura popular, descrito por Carlo Guinzburg no livro *“Os andarilhos do bem”*, no qual descreve sobre os *benandantis*, que seriam homens selecionados no nascimento que eram destinados a lutarem contra os demônios pela colheita e fartura, acreditando que o resultado dessa luta influenciaria as colheitas, não sendo somente uma questão religiosa do bem contra o mal, mas também uma questão de sobrevivência.

Esse discurso se parece muito com as seguidoras de Diana, mulheres que seguiam a deusa pagã pela noite e, como os *benandantis* descritos por Guinzburg, elas entram nas casas, bebem do vinho e comem da comida, preferindo quando a casa estivesse limpa, e acreditam fazer o bem para a comunidade. Tais encontros tornaram no discurso religioso um ato demoníaco e sob tortura muitas bruxas declararam ir aos encontros, esses por sua vez se tornaram mais complexos e com muitos detalhes, aumentando o imaginário sobre o poder das bruxas.

No *“Manual de inquisidores”* era considerado crime de heresia, ir contra a fé cristã, profanar objetos sagrados e adorar o demônio, e todo o interrogatório era direcionado para que se assumissem tais práticas. O sabá nesse ponto é de suma importância, pois ele engloba todos esses crimes e assim justifica as torturas e a punição. Nesses encontros eles afirmavam que havia a profana-

ção de objetos considerados sagrados, como bíblias, cruzes, terços, entre outros, como se fosse uma forma de demonstrar desrespeito a Deus. E também a adoração ao diabo, esse sempre presidia os encontros do sabá, as vezes sob forma humana e as vezes sob forma de animal, e nesses encontros eles faziam tudo que era proibido pela sociedade como dançar, fazer banquetes estranhos, onde as crianças também eram devoradas, e mantinham relações com o demônio, e negar a fé cristã e Deus.

#### **4. CURANDEIRISMO**

Como as bruxas estavam associadas ao conhecimento feminino, principalmente o conhecimento de curandeiras, como plantas e práticas que hoje seriam consideradas medicinais, é importante entender um pouco mais desse curandeirismo. A farmacobotânica atual se baseia em conhecimentos medicinais antigos, como plantas medicinais que eram utilizadas pelas curandeiras, no entanto, com o avanço científico descobriu-se que muitas dessas plantas que possuem efeitos colaterais fortes e até mesmo letais, que em épocas que não se haviam explicações, eram efeitos associados a magia e aos malefícios, sendo uma parte importante do imaginário das bruxas. O meimendro e o ergot são, respectivamente, uma planta e um fungo que são alcalóides<sup>2</sup>, ambas as plantas eram utilizadas por curandeiras e parteiras. O meimendro usada como um anestésico natural, pois ela é capaz de aliviar a dor e induzir o estado de inconsciência. Sua outra utilização nas idades média e moderna era como ingrediente principal na fórmula do voo, esse era um unguento que era passado no corpo e na vassoura, que quando entra em contato com a pele ele reage rapidamente no corpo, causando a sensação de estar voando e de euforia, por isso muitas bruxas alegavam ter voado. Já o ergot, que é um fungo que se desenvolve nos cereais, tem reação direta no útero, podendo induzir a aceleração do nascimento para quando havia

---

2 Um composto de origem vegetal com atividade biológica de elevada toxicidade, são ervas estimulantes do sistema nervoso central causam efeitos de euforia e sensação de bem estar transitório. As formas mais comuns de ingestão das ervas eram por chá ou semente, e por serem compostos de elevada toxicidade causam confusão mental; alucinações; alteração da consciência; discurso incoerente, que é associado até hoje no imaginário com as pessoas possuídas que começam a falar uma língua inexistente; midríase, que é a dilatação da pupila. Todas essas reações são associadas aos malefícios das bruxas, compondo uma parte importante do seu estereotipo, pois não há bruxas sem os malefícios.

risco para a mãe ou para o bebê, porém a dose errada pode causar morte, o que explica as acusações de morte durante o parto feito às bruxas, este também é associado à epidemia da doença conhecida como Fogo Sagrado ou Fogo de Santo Antônio.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os elementos frequentemente usados como argumentos para a perseguição das bruxas são *a fraqueza e debilidade; a inteligência, e que por isso a torna mais perigosa; a sensualidade da mulher como tentação; a ideia da mulher ambiciosa e mentirosa; e as mulheres que não seguem os padrões sociais ou religiosos, mostrando como a mulher era vista pela sociedade moderna, pois ela quando não seguia esses padrões impostos, era vista como inimiga da sociedade, assim como o Diabo. Todos esses argumentos foram largamente repetidos e ainda hoje são vistos em momentos no qual se quer desacreditar a mulher nas relações sociais, entendendo que alguns dos preconceitos contra as bruxas devem ser pensados para além das épocas de caças as bruxas e devem ser repensados e entendidos para que sejam superados.*

## REFERÊNCIAS

- KRAEMER, Heinrich; SPRENGER, James. *Malleus Maleficarum. Primeira parte*. Tradução por Alex H. S. Brasil. 2007.
- MARCHENA, Don Juan. *Manual de inquisidores, para uso de las inquisiciones de España y Portugal ó compendio de la obra titulada directorio de inquisidores, de Nicolao Eymerico*. Mompeller, Imprenta de Feliz Aviñon, N<sup>o</sup> 58. 1821.
- BERGAMO, Mayza; OLIVEIRA, Edson Araújo de. *O imaginário da Idade média e sua transição para a idade moderna. A mulher como ser antagonico. "bruxas ou revolucionarias"*. Revista eletrônica UNIVAR. N<sup>o</sup> 12. Vol. 2. 2014.
- CHORA, Ana Margarida. *A Deusa em Camelot: o papel da mulher na concepção e evolução dos heróis arturianos*. Tese de Doutorado em Literaturas Românicas apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, em Novembro de 2008. .Medievalista [Online], 8. Editor: Instituto de Estudos Medievais - FCSH-UNL. 2010.

GOODMAN GILMAN, Alfred. As bases farmacológicas da terapêutica. Ergot e alcaloides do ergot. Editora McGraw-Hill. 9ª edição (edição brasileira). Rio de Janeiro. 1996.

GUINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais. Feitiçaria e piedade popular: Notas sobre um processo modenense de 1519*. Editora Schwarcz. São Paulo. 1989.

GUINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. As batalhas nortunas*. Editora Schwarcz. São Paulo. 1988.

MARTINEZ, Sabrina T.; ALMEIDA, Márcia R. e PINTO, Angelo C.. *Alucinógenos naturais: um voo da europa medieval ao Brasil*. Pag: 2501-2504 Ano 2009.

MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do diabo: séculos XII-XX. A noite do sabbat*. Editora Bom texto. Rio de Janeiro. 2001.

SOUZA, Laura de Mello e. *A feitiçaria na Europa Moderna. A personagem; A personagem - práticas; A personagem - perseguições*. Editora Ática. São Paulo. 1987.

# Santo antão: o modelo ideal de vida ascética

Lidiane Joir Amorim<sup>1</sup>

## RESUMO

Santo Atanásio (296-373), nascido em Alexandria, recebeu uma primorosa formação intelectual e religiosa. Tendo-se refugiado no deserto durante alguns anos, conheceu e conviveu com o Santo Antão (251-356), também conhecido como o Pai dos anacoretas. Dessa experiência surgiu sua obra mais popular: *Vita Antonii*. O presente trabalho tem por objetivo investigar como o ideal de vida ascética é vivido por Antão e tematizado por Atanásio. Os elementos fundamentais para conhecer o caminho da vida ascética de Santo Antão são: o chamado, o recolhimento, as lutas contra as tentações e a transformação alcançada por aqueles que se dedicam à ascese. A partir desses elementos é possível compreender o modelo ideal de vidas ascética apresentado por Atanásio, que viu na figura de Antão a possibilidade de sínteses entre o carisma e a fé ortodoxa que revitalizaria a Igreja que passava por crise devido ao surgimento do arianismo e do cisma de Melécio.

**Palavras-chave:** Antão, Atanásio, Vita Antonii, Padres do deserto, Vida Ascética.

## INTRODUÇÃO

Santo Atanásio (296-373), nascido em Alexandria, recebeu uma primorosa formação intelectual e religiosa. Tendo-se refugiado no deserto durante alguns anos, conheceu e conviveu com o Santo Antão (251-356), também conhecido como o Pai dos anacoretas. Dessa experiência surgiu sua obra mais popular, *Vita Antonii*, que teve um papel importante na disseminação do ascetismo entre os cristãos do Ocidente e do Oriente. Segundo a *Vita Antonii*, após tornar-se órfão e distribuir seus bens aos pobres, Antão inicia sua ascese em busca de união com Deus. Depois de ter tido suas primeiras lutas contra os demônios, retira-se

<sup>1</sup> Graduanda no curso de Licenciatura em Filosofia, com ênfase em Ética, pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas com início em 2015. Atualmente, na mesma universidade, é bolsista de Iniciação Científica na modalidade PIBIC/CNPq, sob orientação do Prof. Dr. Renato Kirchner com a pesquisa: "Santo Antão: o modelo ideal de vida ascética". E-mail: lidyjoir@gmail.com.

para o deserto com propósito de unir-se com Cristo, esforçando-se por alcançar a virtude perfeita.

Para que outros monges pudessem também levar uma vida devota de ascese, Santo Atanásio descreve a vida mística de Santo Antão incentivando-os a tê-lo como modelo: “Lede essas coisas aos outros irmãos para lhes ensinardes como deve ser a vida do monge [...]” (ATANÁSIO, 2002, p. 367). Então, pode-se perguntar quais são as características do modelo de vida ascética a ser seguido e como tais características podem ser encontradas na *Vita Antonii*. Assim, o presente trabalho tem por objetivo investigar como o ideal de vida ascética é vivido por Antão e tematizado por Atanásio. Além disso, e até mesmo para que seja possível o fim desejado, pretende-se contextualizar a origem da vida monacal cristã, ou seja, a origem dessa vivência de espiritualidade no deserto.

Dado que a Vida de Antão foi primordial para a expansão da vida monástica, sendo, por anos, um manual de vida para os monges seguirem, compreender a ascese de Antão nos permite aproximar do que seja o ideal da vida monástica em sua origem, além de compreender porque Atanásio viu em Antão uma síntese entre o carisma e ortodoxia que contribuiria com a luta contra as heresias de sua época.

## **1 ORIGEM E IDEAL DA VIDA MONÁSTICA CRISTÃ**

O monaquismo esteve presente nas mais diversas tradições religiosas e filosóficas, por isso, identificar a sua origem tem sido motivo de debates. Cabe aqui, situar a origem do monaquismo cristão, afim de contextualizar a *Vita Antonii* e sua importância para a expansão do monaquismo cristão no oriente e ocidente, e também para a integração do movimento monástico na vida eclesial.

Por vezes, as raízes do monaquismo cristão são atribuídas a fontes judaicas ou pagãs. Comunidades judaicas, em especial, a de Qumrân, foram identificadas como sendo a origem da vida monástica, porque já viviam o celibato,



bens comuns e observância de uma regra de vida, que depois são aderidas pelos monges cristãos, no entanto, o que os unia eram razões culturais e sacerdotais, invés de um ideal monástico. A comunidade de Jerusalém, por sua vez, também foi indicada como sendo o princípio do monaquismo, isso porque, como descrito no livro de Atos, os cristãos vendiam seus bens e partilhavam-nos uns com os outros, demonstrando a união de corações (FIGUEIREDO, 1990). O término das perseguições que ocorreram com os cristãos nos primeiros séculos da Igreja também foi tratado como o responsável, pois com a união entre o Império e a Igreja, os monges tornaram-se o testemunho da fé cristã em substituição aos mártires. No entanto, Figueiredo (1990) aponta que embora o monaquismo tenha sofrido influências, não só dessas comunidades religiosas como também das escolas filosóficas, a sua origem pode ser identificada no que é chamado posteriormente de *imitatio vitae apostolorum*, ou seja, o desejo por imitar as vidas dos apóstolos foi a causa principal.

No Egito, pessoas rompem com a sociedade e “fogem” para o deserto por motivos econômicos ou políticos. Camponeses sofriam por não conseguirem satisfazer os desejos de seus opressores; jovens que não queriam servir ao exército dos dominadores por amor à pátria, se retiravam para o deserto e isso contribuiu com o movimento monástico (ÉVORA, 2015, p. 39).

O discurso dos fins dos tempos foi um fator determinante para os cristãos terem a necessidade de irem para o deserto viver uma vida ascética como eremita e separar-se de uma igreja secularizada. Dado que, após o edito de Milão proclamado pelo imperador Constantino em 313, obtiveram a liberdade de culto e não mais eram perseguidos, e conseqüentemente, muitos se tornaram adeptos do cristianismo não pela crença na fé cristã, mas por interesses políticos e econômicos. Assim, a Igreja em união com o Estado contrariava o ideal presente no nascimento do cristianismo, a saber, o advento do Reino dos Céus. Portanto, os anacoretas cristãos iam para o deserto por um motivo específico: se separar da comunidade temporal e juntar-se à espiritual, comunidade invisível que reúne todos os cristãos (LACARRIÈRE, 2013, p. 18).

Tanto os camponeses que fugiam de seus opressores, como os jovens

que fugiam de servir o exército dominador, ou qualquer outro que contrariava as leis do império como também os cristãos que buscavam essa separação da secularização da Igreja em busca de uma comunidade atemporal, eram designados com o termo anacoreta que significa “fugitivo”. Desse modo, não é de se admirar que não eram bem vistos pelo Estado e pertenciam à Igreja de modo periférico.

O que se busca, então, ao partir para o deserto? Qual o ideal que leva um anacoreta ser um anacoreta? Pois bem, com a ascese não se pretendia separar a alma do corpo para ver-se livre, pois isto tem por base um dualismo. Segundo Figueiredo (1990, p. 177), o que se buscava era alcançar um desnudamento do homem para alcançar a união com Cristo na serenidade (*apátheia*).

Para os padres gregos, todos os homens participam naturalmente de Deus, e é conforme se esforça nessa participação a partir de um conhecimento de sua própria condição enquanto homem que se torna livre. Além disso, o esforço por praticar a virtude é fundamental para que se alcance a união esperada. Então, é esse o ideal dos anacoretas ao irem para o deserto (FIGUEIREDO, 1990, p. 178). Como bem sintetiza Évora: “A vida ascética é essa exercitação e combate contra os pensamentos demoníacos e, enquanto tal, uma verdadeira exercitação espiritual e terapia dos males da alma” (2015, p. 43).

## **2 SANTO ATANÁSIO E A VITA ANTONII**

Santo Atanásio (296-373) nasceu em Alexandria. Pouco se sabe sobre seus anos iniciais além de que teve uma formação primorosa tanto intelectual quanto religiosa. Viveu em um período em que a Igreja do Egito passava por uma crise, pois o cisma de Melécio e a heresia ariana obtinham forças. Ficou conhecido por sua defesa da doutrina ortodoxa da Igreja, e essa foi a causa de ter inimigos no clero, embora fosse muito estimado pelo povo.

Após o período de perseguições de Diocleciano contra os cristãos, Me-

lécio ficou insatisfeito com o bispo Pedro de Alexandria que teve misericórdia para com aqueles que negaram a fé, então fundou uma igreja cismática chamada “Igreja dos Mártires”. Assim, o bispo Alexandre, sucessor de Pedro e antecessor de Atanásio, teve de enfrentar esse cisma desde o início do seu episcopado (FIGUEIREDO, 1990, p. 26). Por sua vez, a heresia ariana teve início com Ário que ensinava aos fiéis que Jesus não era plenamente Deus. Devido a esse ensino herético e o apoio de Eusébio de Nicomédia após Ário ter sido condenado e excomungado, foi convocado um Concílio em Nicéia, para onde Atanásio, que era diácono, acompanhou o bispo de Alexandria (FIGUEIREDO, 1990, p. 26-27).

Essas duas causas de divisões na Igreja fizeram parte da vida de Atanásio e após tornar-se bispo de Alexandria tem de se exilar cinco vezes pois sofria perseguições por parte dos clérigos envolvidos ou no cisma ou na heresia que tinham Atanásio por inimigo. Foi durante esses exílios que Atanásio conhece o movimento monástico que começara se espalhar pelo deserto e conhece, também, Antão, monge egípcio, que se torna seu grande amigo.

Segundo Évora (2015, p. 57), na *Vita Antonii*, obra escrita por Atanásio em 357, objetivava-se duas coisas: oferecer um modelo ideal de vida ascética, e para isso se inspira em Antão e inserir o movimento monástico que ainda é periférico, na vida eclesial, pois pensava ser possível a partir do carisma do monaquismo revitalizar a Igreja.

Muito já se tem discutido sobre o gênero literário da *Vita Antonii*, se é uma biografia, uma aretologia e quanto foi influenciada pelos escritos das vidas dos pagãos. Lacarrière (2013, p. 53) aponta que até o século XIX era tratada como uma biografia, até que Reitzenstein e outros historiadores identificaram que a obra se trata de uma aretologia, ou seja, um discurso edificante, cujo objetivo principal não é narrar um testemunho histórico, mas sim, edificar o leitor através do que se diz acerca do personagem, que no caso da *Vita Antonii* é Santo Antão. No entanto, ao assumir que a obra não é uma biografia, não

significa necessariamente que o personagem histórico não tenha existido.

### **3 SANTO ANTÃO, O MONGE PERFEITO**

Ao longo da *Vita Antonii*, Santo Atanásio apresenta o caminho da vida ascética vivida por Antão. Esse itinerário foi traçado tendo como pontos fundamentais a conversão, recolhimento, embate purgativo até que atingisse, finalmente, a transformação desejada por aqueles que iam para o deserto (MCGINN, 2012, p. 203).

A conversão de Antão se dá quando ao entrar na igreja - após a morte dos seus pais e tendo herdado grande quantia de terras - ouve a seguinte passagem: “Se queres ser perfeito, vai, vende tudo o que tens e dá aos pobres; vem e segue-me, terá um tesouro no céu” (Mt 19,21). Antão, então, vai e vende todos os bens e dá aos pobres, no entanto, reserva uma quantia para sua irmã. Em seguida, ao retornar para a igreja, ouve novamente outra passagem do Evangelho que diz: “Não vos preocupeis com o dia de amanhã” (Mt 6,34), e decide, por fim, doar até mesmo a quantia reservada e deixar sua irmã numa casa de virgens. A importância desse momento na vida de Antão para compreender a sua ascese se deve ao caráter evangélico de sua conversão. É o evangelho que o toca de forma regeneradora fazendo-o buscar essa vida consagrada a Deus, além de que conserva ao longo de toda sua vida o apreço pelas Escrituras (FIGUEIREDO, 1990, p. 42). Além disso, a vocação se dá pelo ouvir a palavra, o Verbo que é suficiente para fazer essa obra regeneradora dos homens, convencendo-os a mudar suas vidas. Na época, era comum que os chamados se dessem dessa forma e não pela leitura das Escrituras, é pela oralidade que acontece o chamado (LACARRIÈRE, 2013, p. 55).

Uma vez chamado para uma vida separada desse mundo, segue o recolhimento que inicialmente acontece próximo à aldeia em que vivia, a fim de

desenvolver disciplina e aprender com homens mais experientes na ascese as virtudes que identificava e, conseqüentemente, imitá-los (ATANÁSIO, 2002, p. 296-297). Ainda quando Antão se encontra nos arredores da aldeia passa por diversas tentações e lutas, e isso perdura quando vai para o deserto. Inicialmente as tentações são recordações de sua responsabilidade com a irmã, das antigas riquezas, de suas relações com os familiares e também dos prazeres desse mundo. O objetivo dos demônios ao tentá-lo era convencer Antão a desistir da ascese, e isso se dava através dos pensamentos. Com o passar do tempo, no entanto, as tentações são mais intensas, as aparições dos demônios e as lutas ganham também sua dimensão física, causando ferimentos e dores em Antão. A tentação mais célebre enfrentada por Antão ocorreu num túmulo, antes de se retirar para o deserto. Com que finalidade ele foi para o túmulo? Mesmo que essa fosse uma prática comum entre os egípcios que pretendiam atingir um saber esotérico, Antão buscava se isolar desse mundo profano e esquecer o conhecimento que pertence a ele, e ser despertado para o combate contra o Mal (LACARRIÈRE, 2013, p. 60). Nessa situação, os inimigos espirituais tomando formas de animais e répteis vêm até ao túmulo para amedrontá-lo, no entanto, firme em sua ascese, Antão zomba deles e Deus o socorre.

Após esse embate, Antão se retira para o deserto e habita em uma fortificação abandonada, onde se instala por cerca de vinte anos, ocorre a transformação de Antão, cujo semblante, obras e discursos evidencia. Seu corpo físico não mostra abatimento, mas se encontra do mesmo modo de quando havia partido para o deserto e seu semblante mostra uma harmonia interior, um espírito puro; passa a operar milagres mediante a vontade de Deus e também expulsar demônios; já pelas suas palavras dá conforto e exorta a amar a Cristo acima de todas as coisas e, então, torna-se pai espiritual. Segundo Lacarrière (2013, p. 222), na aretologia os milagres possuem duas funções específicas: edificar os leitores confirmando neles a fé e convencer aos pagãos da eficácia da fé em Cristo. Isso fica evidente na *Vita Antonii*, quando ao discursar com os filósofos, Antão argumenta que os milagres operados com a fé são evidência da superioridade desta comparada a sabedoria helênica, uma vez que “[...] Com o nome de

Cristo crucificado, pomos em fuga os demônios, que vós temais como deuses. Onde se faz o sinal-da-cruz, a magia cede, e os benefícios não agem mais” (ATANÁSIO, 2002, p. 355).

De acordo com Figueiredo (1990, p. 42), interpretar o estilo de vida de Santo Antão é possível pelo caráter evangélico da vocação, aspectos característicos da vida como o trabalho e a leitura das Sagradas Escrituras, e por último, o caráter dinâmico da vida ascética. As Sagradas Escrituras é o guia do monge, toda a ascese não pode ser realizada a parte dela, pois são nesta que se encontram os ensinamentos para a práticas da vida cristã, na vida de Antão isso se torna claro, pois para ele, “As santas escrituras bastam para o nosso ensinamento [...]” (ATANÁSIO, 2002, p. 309). Já o caráter dinâmico se dá na medida em que Antão busca sempre se aperfeiçoar na prática cristã a fim de contribuir com as necessidades da Igreja. Esse dinamismo mostra, portanto, que Antão é um modelo que está ligado à ortodoxia da igreja, é do seio da igreja que nasce o seu desejo pela ascese e é para as suas necessidades que Antão se atenta.

## CONCLUSÃO

A Igreja foi duramente perseguida pelo império nos seus primeiros séculos, tendo o mártir, portanto, como modelo para os cristãos. Assim, quando a Igreja se une ao Estado causando um esfriamento na prática cristã, têm-se a necessidade de um novo modelo ideal para os cristãos que substitua o mártir: o monge. É neste contexto que Atanásio escreve a *Vita Antonii*, tendo por objetivo integrar o movimento monástico na vida da Igreja e, também, combater as heresias de seu tempo, em especial, o arianismo.

Nessa obra, Atanásio apresenta a vida de Antão como sendo o modelo ideal de vida ascética. Conforme descrita na *Vita Antonii*, a vida mística de Antão é vivida de modo dinâmico. Sua conversão se dá no seio da Igreja e é a servi-

ço dela que se retira para o deserto a fim de alcançar a perfeição evangélica, ou seja, se tornar como Cristo. É no deserto que Antão pode encontrar-se consigo e com Deus e os embates contra os demônios o fortalece na medida em que os vence através da providência divina. Ao alcançar a perfeição cristã torna-se pai espiritual, pois, serve como modelo e está apto a ensinar seus discípulos a viver como Cristo. Atanásio apresenta seu modelo totalmente centrado nas Escrituras Sagradas, revelando sua fidelidade à ortodoxia da fé cristã e que o carisma do movimento monástico pode revitalizar a Igreja que se encontra em um período de crise.

## REFERÊNCIAS

ATANÁSIO, Santo. *Vida e conduta de Santo Antão*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

ÉVORA, Manuel do Rosário Oliveira. *Santo Antão, modelo do cristão perfeito na Vita Antonii de Santo Atanásio*. 2015. 114f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2015. Disponível em: <<http://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/19881>>. Acesso em: 17 de abril de 2017.

FIGUEIREDO, Dom Fernando Antônio. *Curso de teologia patrística III: A vida da igreja primitiva (séculos IV e V)*. Petrópolis: Vozes, 1990.

LACARRIÈRE, Jacques. *Padres do deserto: Homens embriagados de Deus*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V: Tomo 1: a presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 314-327.

# Turismo e Ciências da Religião: em busca da qualificação do turismo Religioso na Paraíba

*Pollyanna de Moura Félix<sup>1</sup>*

## RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo apresentar resultado parcial de pesquisa referente ao atual panorama do turismo religioso no Nordeste, com enfoque no estado da Paraíba. Através de levantamento bibliográfico e análise da literatura especializada no assunto, constatamos os déficits na área e apresentamos propostas de soluções. Objetivamos com essa pesquisa qualificar e ampliar o campo de inserção profissional do Cientista da Religião, que pode realizar consultorias e implementar projetos para agências de turismo, guias turísticos e órgãos governamentais. De forma bilateral, a Ciência da Religião e o Turismo como áreas acadêmicas distintas podem somar forças e convergirem em benefício da qualidade do turismo religioso, beneficiando tanto os profissionais da área como também aos consumidores desse tipo de serviço. Visamos dessa forma com a nossa pesquisa, melhorar a performance e a expansão adequada do turismo religioso profissionalmente, e elevar os índices econômicos para esse nicho de mercado, contribuindo com a divulgação e qualidade do serviço entremeadado pela preservação dos roteiros que abarcam os santuários e locais de peregrinações.

**Palavras-chave:** Ciência da religião; Paraíba; Profissionalização; Turismo religioso.

## INTRODUÇÃO

Hoje no Nordeste é perceptível, principalmente na Paraíba – PB, como a não profissionalização do turismo religioso é prejudicial para turistas, fiéis, es-

---

<sup>1</sup> Graduanda no Curso de Ciências das Religiões, da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, e-mail: pollyannamoura.pm@gmail.com



tudiosos, pesquisadores e curiosos. Constatamos através de um levantamento bibliográfico, que esse déficit ocorre não só no nordeste, mais no país como um todo. Onde às vezes uma viaje de fé, peregrinação, ou até mesmo conhecimento e descoberta de algo novo, que poderia/deveria ser algo proveitoso de encontro com o seu interior, pode se tornar algo catastrófico. Isso se deve à falta de capacitação e domínio aprofundado, do profissional, no assunto a ser informado aos turistas. Sabemos que hoje, esse mercado é muito promissor economicamente, pois o mesmo rende mais de 10 bilhões anualmente, segundo o Ministério do Turismo (MTur). Isso se trabalhado de forma profissional, em cada estado, a proporção de aumento financeiro e recursos para o estado é superior a 60%.

## 1 O TURISMO RELIGIOSO

Quando falamos de turismo religioso, só nos vem à mente, peregrinações e romarias dos fieis, nos esquecemos das igrejas, santuários e locais de fé (onde muitos fieis, adeptos ou não, se sente bem naquele ambiente ou tem curiosidade), onde fazem seus pedidos e promessas. Segundo a A12 Notícias, nosso país está entre os dez locais de peregrinação, mais visitados do mundo, sendo a Basílica de Nossa Senhora de Aparecida do Norte, em São Paulo – SP, a nona na lista. Os demais estados também possui seus santuários, recebendo seus fieis e turistas, transformando uma simples peregrinação em Turismo Religioso, que é quando mesclamos religião, turismo e consumo, trazendo capital de giro para a cidade, recursos para o local que recebe tais pessoas, ajudando a alavancar os derivados tipos de comércios locais, melhorando e potencializando o mercado de trabalho, não só da cidade mais como do estado como um todo, trazendo um fluxo de pessoas que possam investir ali.

A primeira ideia que se tem ao mencionar o termo *Turismo Religioso* é de que seu usuário pretenda, tão somente, fazer um trocadilho com duas noções que se defrontam. Afinal, de que maneira os aspectos ditos “profanos” do universo turístico – lazer, prazer, entretenimento e descontração – podem compor uma atividade cheia de obrigações espirituais ou “sacrifícios” como um fenômeno religioso? temos um Turismo Religioso, a não ser que a própria rea-

lidade religiosa – a manifestação pública e coletiva da fé, - absorva bases e estruturas do fazer turístico (OLIVEIRA, 2008, p.1).

Segundo Herrero (2009), entende-se que a realização dessas peregrinações representa hoje em dia uma resposta à crescente demanda turística centrada em elementos da cultura, como imagens, símbolos e componentes estéticos geradores de experiências e sentimentos. A secularização da sociedade e a perda da centralidade da Igreja católica permitem que estas imagens e estes símbolos sejam tomados de rituais religiosos e que se articulem de maneiras diversas dando lugar a formas híbridas.

### **1.1 O TURISMO RELIGIOSO NA PARAÍBA**

No estado da Paraíba – PB tem locais de peregrinação de fiéis e turistas que vem não só de outras cidades, como de outros estados. Fazendo com que a cidade se torne rota turística religiosa. Atualmente, a maior peregrinação **é a Procissão de Nossa Senhora da Penha**, que ocorre há 253 anos, com um percurso de 14 quilômetros, no ano de 2016 teve cerca de 500 mil pessoas percorrendo o trajeto (G1 PARAÍBA, 2016).

Na cidade de Guarabira – PB está localizado o Santuário Memorial de Frei Damião. É constituído pela estátua e um museu (ainda possui praça de celebração, casa de ex-votos, Via Sacra e capela), uma homenagem ao frade Frei Damião de Bozzano. Considerada a terceira maior estatua do país. Em sua inauguração em 2004, contou com a presença de mais de 50 mil fiéis (PREFEITURA DE GUARABIRA).

O estado da Paraíba estado é rico no âmbito de turismo religioso, porém mal explorado, mas de 2010 aos dias atuais, percebemos uma diferença e maior procura não só pelos destinos citados, mas outros destinos do nosso estado, que também tem muita fé e locais de peregrinação. Sabemos que o turismo religioso, não é feito só de fiéis, mas também de turistas, e a falta de qualificação profissional, valorização dos seus tipos de atrativos, consciência política, envolvimento dos setores públicos, privados e da comunidade, falta de planejamento e infraes-

trutura turística, pesando e muito, na hora do turista escolher o estado supracitado. Alguns turistas vêm com a consciência de que aquele local não é só um local de fé, mais também um ambiente com uma cultura, história e vivência de um povo, que necessita de um cuidado, financiamento, zelo, atenção e preservação daquela cultura imaterial.

Foi justamente através de diálogos com profissionais da área de ciências das religiões e turismo, que percebemos a expansão do turismo religioso, como um mercado com alto índice de recursos financeiros, só mal administrado, trabalhado e organizado, por falta de profissionalização. Sendo uma atividade híbrida por mesclar religião, turismo e consumo. Um ramo mercadológico que vem crescendo desenfreado e aquecendo a economia do país em um momento de crise. Que me fez pesquisar e procurar me informar, adentrando nessa temática observando seu potencial de crescimento e expansão, com sua importância material e imaterial para a região. Porém é desvalorizada e mal trabalhada, a falta de organização, marketing apropriado e pessoal especializado é o que prejudica a expansão e organização dos locais visitados.

Sendo altamente perceptível a falta organização de quem trabalha com o turismo religioso no estado da Paraíba - PB, essa falta de organização parte não só dos municípios (que possuem alguma rota turística religiosa), mas também do estado, por não possuir mão de obra especializada. Mesmo cada cidade cuidando de seus monumentos e zelando por essas áreas de preservação, ainda existe uma falta de coletividade, prejudicando o conjunto dessas rotas turísticas no estado. Essas atividades envolvem uma movimentação constante de pessoas, que deslocam se de seu local de origem a um novo destino qualquer. O deslocamento e permanência dessas pessoas longe de seu local de moradia provocam enormes alterações ambientais, culturais, econômicas, políticas e sociais, apresentando aspectos tantos positivos, quanto negativos, principalmente se for de forma desorganizada.

Ao longo dos tempos, o segmento da religiosidade tem causado uma forte influência na cadeia turística. A noção do turismo religioso se desenvolve a partir da compreensão das motivações turísticas. A única diferença desse segmento turístico em relação aos demais é a motivação religiosa como razão principal desses deslocamentos (TEIXEIRA E JÚNIOR, s.d, p. 3).

## 2 ORGANIZAÇÃO E PROFISSIONALIZAÇÃO DO TURISMO

A proposta é organizar e profissionalizar o turismo religioso no estado. Começando pela obrigatoriedade de só guia de turismo, estarem aptos a fazer os traslados com esses turistas (fieis e não fieis). Dessa forma dificultando que as informações sejam passadas equivocadamente, não prejudicando a cultura existente naquele local e sim auxiliando na preservação, permanecendo viva, intacta e forte não só na memória dos moradores que ali habitam, mas dos turistas que ali transladam. Essas peregrinações modernas surgem com vigor reformado e com novos mediareis – encaixando nesse contexto, lazer, religião, turismo e consumo, dialogando e se mesclam.

O guia de turismo será capacitado com um curso, sobre o turismo religioso do estado da Paraíba - PB. Conhecendo dessa forma a cultura religiosa, povo e geografia daquele local de peregrinação, esses profissionais em suas carteiras/crachás de guia, eles ganhariam um selo comprovando que ele está apto para tal trajeto. Sendo obrigatório ser guia de turismo cadastrado no CADASTUR, sistema de cadastro de profissionais que atuam no setor de turístico, se tornando mais rígida a fiscalização de tais prestações de serviços, ficando de responsabilidade do responsável pelo local da peregrinação, checar a documentação que comprove que aquele “guia de turismo”, é quem afirma ser. Para que eles possam fazer turismo religioso dentro do estado que residem, eles terão que se cadastrar na Empresa Paraibana de Turismo – PBTur, órgão estadual que cuida do turismo paraibano. E aos que vão entrar no mercado de trabalho que ao mesmo tempo, para o nosso estado é um pouco vasto, é escasso. Segundo, João Wharles Portela (diretor de marketing da PBTur), anualmente se formam 100 alunos nos cursos técnicos profissionalizantes na área de guia de turismo, mas só menos de 40% seguem a profissão.

Outra parte desse projeto seria a criação de uma disciplina não só no curso de guia de turismo, mais também nos cursos de turismo e de Ciência das Religiões/ Ciências da Religião/Ciências das Religiões nas instituições privadas e nas IES, do estado. Essa disciplina seria obrigatória e nomeada de Religiosidade Turística, e será ministrada exclusivamente por Cientistas da Religião (nas demais localidades), no estado/PB por Cientistas das Religiões. A disciplina por obrigatoriedade tem que ser sobre o turismo regional, exclusivo do estado onde

é ministrada. Com isso melhorariamos pelo menos 70% das informações transmitidas aos visitantes. Dessa forma, aumentamos não só mercado de trabalho do guia de turismo, abrindo um leque para uma área que só cresce ano após ano e movimenta mais de 10 bilhões de reais anualmente, segundo o Ministério do Turismo (MTur), e evidência a importância desse setor para a economia e a importância de uma organização e profissionalização adequada. Com isso, conseguimos expandir o mercado de trabalho para o Cientista da Religião/ões, que é pequeno e um pouco escasso (e vem sofrendo com a retirada do ensino religioso da grade curricular comum), dessa forma, o Cientista da Religião/ões seria obrigado a conhecer os locais de turismo religioso de seu estado através de pesquisa etnográfica para conhecer a cultura, religiosidade e geografia do local. Isso é possível graças à religiosidade do povo brasileiro, que é considerado o país mais religioso do mundo. Alavancando a economia do estado ou município que ocorrerá a visitação, podendo aumentar em 70% sua economia. Um exemplo é a Basílica Nacional de Aparecida, maior santuário mariano do mundo, modelo de como o turismo transforma a economia de um destino. São 12 milhões de visitas por ano. Atualmente, o turismo movimenta 80% da economia local e de municípios vizinhos como Cachoeira Paulista e Guaratinguetá (MTur). Em 2013, o MTur por meio de edital, contemplou cinco cidades Brasileiras com um investimento de R\$ 601 mil, fracionado para fortalecer seu turismo religioso.

Não devemos esquecer que o turismo religioso é um mercado, e esse hibridismo tem seu conflito, pois quando juntamos religião, turismo e consumo. A situação muda completamente de figura. Lembrando que o turismo religioso, não só engloba igrejas e santuários, mais locais que tenham peregrinações de fiéis, independentemente de serem locais cristãos ou não, locais de outras religiões, como terreiros, sinagogas, e outros templos.

O desenvolvimento de práticas religiosas é um importante fator na determinação de locais com potencial turístico, influenciando no turismo religioso. Nesse sentido, o Brasil, onde a fé católica é predominante, possui um número bastante significativo de locais religiosos que atraem viajantes de todo tipo: peregrinos, romeiros, pessoas atraídas pela cultura do espaço religioso etc. Na maioria das localidades, onde existem santuários ou ocorre manifestações religiosas, possui uma infraestrutura precária muitas vezes devido a pouca compreensão do potencial econômico. Que com uma adequação e profissionalização associada desses serviços, podemos qualificar tais atividades a serem

oferecidas, garantindo retorno certo. Pois não podemos esquecer que o turismo religioso também é lazer.

## CONCLUSÃO

Percebemos que com a elaboração e implantação desses planos para desenvolver esse turismo com novas ideias e destinos, conseguiremos a evolução desse segmento, e com uma predominância desse setor, algumas cidades podem fazer dessa atividade seu principal instrumento de arrecadação de recursos econômicos. Ressaltando a valorização dos projetos prioritários para ordenação das atividades turísticas, criando benefícios para profissionais das áreas afins, devotos e turistas, assegurando o desenvolvimento sustentável, não só da comunidade que ali vive, mas também no aspecto ambiental, sociocultural e econômico, colaborando com o desenvolvimento dos municípios e estado.

## REFERÊNCIAS

**A12 NOTÍCIAS.** DEZ DESTINOS NO MUNDO PARA PEREGRINO CATÓLICO. Disponível em: <<http://www.a12.com/noticias/detalhes/dez-destinos-no-mundo-para-o-peregrino-catolico>>. Acesso em: 05 de jul. 2017.

**ANSARAH,** Marília Gomes dos Reis (Org). **Turismo:** segmentação de mercado. 3. ed. São Paulo, SP: Futura, 2000.

**CARNEIRO,** Sandra de Sá. **Mercado Turístico da Fé.** Argumentos: Revista do Departamento de Ciências Sociais da Unimontes, n. 09, p. 147-166. 2014.

**G1 PARAÍBA.** ROMARIA DA PENHA ACONTECE NESTE SÁBADO EM JOÃO PESSOA. Disponível em: <<http://g1.globo.com/pb/paraiba/noticia/2016/11/romaria-da-penha-acontece-neste-sabado-em-joao-pessoa-confira.html>>. Acesso em: 05 de jul. 2017.

**JORNAL DA PARAÍBA.** PARAÍBA TEM NOVE DESTINOS PARA TURISMO RELI-

GIOSO, MAS FLUXO AINDA É BAIXO. Disponível em: <[http://www.jornaldaparaiba.com.br/economia/noticia/43298\\_paraiba-tem-nove-destinos-para-turismo-religioso--mas-fluxo-ainda-e-baixo](http://www.jornaldaparaiba.com.br/economia/noticia/43298_paraiba-tem-nove-destinos-para-turismo-religioso--mas-fluxo-ainda-e-baixo)>. Acesso em: 01 de jul. 2017.

**MAGALHÃES**, Leandro Henrique; **ZANON**, Elisa; **BRANCO**, Patrícia Martins Castelo. Educação patrimonial: da teoria à prática. Londrina: Ed. Unifill, 2009.

**MEMORIAL FREI DAMIÃO**. PREFEITURA DE GUARABIRA. Disponível em: <<http://www.guarabira.pb.gov.br/memorialfreidamiao/>>. Acesso em: 05 de jul. 2017.

**MINISTÉRIO DO TURISMO**. GOVERNO FEDERAL ANUNCIA O BRASIL + TURISMO, PACOTE DE MEDIDAS PARA DESENVOLVER O SETOR NO PAÍS. Disponível em: <<http://www.turismo.gov.br/%C3%BAltimas-not%C3%ADcias/7691-gover-no-federal-anuncia-o-brasil-turismo,-pacote-de-medidas-para-desenvolver-o-setor-no-pa%C3%ADs.html>>. Acesso em: 03 de jul. 2017.

**MINISTÉRIO DO TURISMO**. A FÉ QUE MOVE O TURISMO RELIGIOSO. Disponível em: <<http://www.turismo.gov.br/%C3%BAltimas-not%C3%ADcias/7785-a-f%C3%A9-que-move-o-turismo-religioso.html>>. Acesso em: 03 de jul. 2017.

**OLIVEIRA**, Christian Dennys Monteiro de. **TURISMO RELIGIOSO**: Uma breve apresentação. Jornal Olince, ed. 14. Fev. 2008.

**O ECONOMISTA**. TURISMO RELIGIOSO MOVIMENTA MAIS DE R\$ 15 BILHÕES POR ANO NA ECONOMIA BRASILEIRA. Disponível em: <<https://www.oeconomista.com.br/turismo-religioso-movimenta-mais-de-r-15-bilhoes-por-ano-na-economia-brasileira/>>. Acesso em: 03 de jul. 2017.

**O POVO ONLINE**. TURISMO RELIGIOSO MOVIMENTA ECONOMIA DO PAÍS. Disponível em: <<http://www20.opovo.com.br/app/colunas/turismo-sa/2016/10/05/noticiasturismo,3662451/turismo-religioso-movimenta-economia-do-pais.shtml>>. Acesso em: 03 de jul. 2017.

**PORTAL BRASIL**. CIDADES-POLO DO TURISMO RELIGIOSO NO BRASIL VÃO RECEBER INVESTIMENTOS. Disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/turismo/2013/09/cidades-polo-do-turismo-religioso-no-brasil-va-receber-investimentos>>. Acesso em: 03 de jul. 2017.

**TEIXEIRA**, Maria do socorro Gondim; **JÚNIOR**, Manoel Cícero Romão. **TURISMO RELIGIOSO**: Uma alternativa econômica para municípios do Seridó – RN, s.d.

**TURISMO**. MINISTERIO DO TURISMO DO BRASIL. **CADASTRUR**. Disponível em: <<http://www.cadastur.turismo.gov.br/cadastur/DuvidasFrequentes.mtur>>. Acesso em: 30 de jun. 2017.

